

S. THOMÆ AQUINATIS

SUMMA THEOLOGICA

—

TOMUS QUINTUS

BARRI-DUCIS — EX TYPIS CŒLESTINORUM — BERTRAND

S. THOMÆ AQUINATIS

SUMMA THEOLOGICA

DILIGENTER EMENDATA

NICOLAI, SYLVII, BILLUART, ET J.-C. DRIOUX

NOTIS ORNATA

TOMUS QUINTUS

SECUNDA SECUNDÆ : XCI-CLXXXIX

DE JUSTITIA — DE FORTITUDINE — DE TEMPERANTIA — DE PROPHETIA
DE QUIBUSDAM SPECIATIM AD HOMINES CERTÆ ALICUJUS CONDITIONIS
PERTINENTIBUS.

EDITIO DECIMA



BARRI-DUCIS

Ex typis Cœlestinorum — BERTRAND

36, VIA DICTA BANQUE. 36

PARISIIS

Apud BLOUD et BARRAL, Bibliopolas

30, VIA DICTA CASSETTE. 30

1877

DIVI THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

SUMMÆ THEOLOGICÆ

SECUNDA SECUNDÆ.

QUÆSTIO XCII.

DE VITIIS RELIGIONI OPPOSITIS, ET PRIMO DE SUPERSTITIONE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de vitiis religioni oppositis; et primò de illis quæ cum religione conveniunt in hoc quòd exhibent cultum divinum; secundò de vitiis manifestam contrarietatem ad religionem habentibus, per contemptum eorum quæ pertinent ad divinum cultum. Primum autem horum pertinet ad superstitionem; secundum ad irreligiositatem. Unde primò considerandum est de ipsa superstitione et de partibus ejus; deinde de irreligiositate et partibus ejus. Circa primum quæruntur duo : 1° Utrum superstitio sit vitium religioni contrarium. — 2° Utrum habeat plures partes, seu species.

ARTICULUS I. — UTRUM SUPERSTITIO SIT VITIUM RELIGIONI CONTRARIUM (1).

De his etiam infra, quæst. XCIV, art. 1 corp. et quæst. XCV, art. 1 corp. et quæst. CXXII, art. 3 corp. et Sent. 1, dist. 2, quæst. II, art. 1, quæst. II ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd superstitio non sit vitium religioni contrarium. Unum enim contrariorum non ponitur in definitione alterius. Sed religio ponitur in definitione superstitionis: dicitur enim superstitio esse « religio supra modum servata, » ut patet in Glossa (interl., ad Coloss. II), super illud : *Quæ sunt rationem habentia sapientiæ in superstitione*. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

2. Præterea, Isidorus dicit (Etymolog. lib. x, ad litt. S): « Superstitiosos, ait Cicero (2), appellatos, qui totos dies deprecabantur et immolabant, ut sui sibi liberi superstites fierent (3). » Sed hoc etiam potest fieri secundum veram religionis cultum. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

3. Præterea, superstitio quemdam excessum importare videtur. Sed religio non potest habere excessum : quia, sicut supra dictum est (quæst. LXXXI, art. 3 ad 3), secundum eam non contingit æquale Deo reddere ejus quod debemus. Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in lib. De decem chordis (cap. 9, à med.): « Tangis primam chordam, quâ colitur unus Deus, et cecidit bes-

(1) Juxta mentem D. Thomæ superstitio definiri potest : *vitium exhibens cultum divinum vel cui non debet, vel eo modo quo non debet*.

(2) Ita Cicero : *De natura deorum* (lib. II, n.º 23).

(3) Vel juxta Servium in VIII Æneidos superstitio dicitur ex eo quod homines nimirum timebant iram deorum supernæ impendentem et quasi *superstantem*.

tia superstitionis.» Sed cultus unius Dei pertinet ad religionem. Ergo superstitio religioni opponitur.

CONCLUSIO. — Superstitio vitium est religioni oppositum secundum excessum, quo quis divinum exhibet cultum, vel cui non debet, vel non eo modo quo debet.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. LXXXI, art. 5 ad 3), religio est virtus moralis. Omnis autem virtus moralis in medio consistit, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXIV, art. 1). Et ideo duplex vitium virtuti morali opponitur : unum quidem secundum excessum; aliud autem secundum defectum. Contingit autem excedere medium virtutis non solum secundum circumstantiam quæ dicitur quantum, sed etiam secundum alias circumstantias : unde et in aliquibus virtutibus, sicut in magnanimitate et magnificentia, vitium excedit virtutis medium : non quia ad majus aliquid tendat quam virtus, sed fortè ad minus; transcendit tamen virtutis medium inquantum facit aliquid cui non debet, vel quando non debet, et similiter secundum alia hujusmodi, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. IV, cap. 1 et 5). — Sic ergo superstitio est vitium religioni oppositum secundum excessum, non quia plus exhibeat in cultum divinum quam vera religio, sed quia exhibet cultum divinum vel cui non debet, vel eo modo quo non debet (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut bonum metaphoricè dicitur in malis, prout dicimus bonum latronem, ita etiam nomina virtutum quandoque transumptivè accipiuntur in malis; sicut prudentia quandoque ponitur pro astutia, secundum illud (Luc. XVI, 8) : *Filii hujus sæculi prudentiores filiis lucis sunt*; et per hunc modum superstitio dicitur esse religio.

Ad *secundum* dicendum, quòd aliud est etymologia nominis, et aliud est significatio nominis (2). Etymologia enim attenditur secundum id à quo imponitur nomen ad significandum; nominis verò significatio attenditur secundum id ad quod significandum nomen imponitur. Quæ quandoque diversa sunt : nomen enim lapidis imponitur à læsione pedis, non tamen hoc significat : alioquin ferrum, cum pedem lædat, lapis esset. Similiter etiam nomen superstitionis non oportet quòd significet illud à quo nomen est impositum.

Ad *tertium* dicendum, quòd religio non potest habere excessum secundum quantitatem absolutam; potest tamen habere excessum secundum quantitatem proportionis, prout scilicet in cultu divino fit aliquid quod fieri non debet.

ARTICULUS II. — UTRUM SINT DIVERSÆ SUPERSTITIONIS SPECIES.

De his etiam infra, quæst. XCIV, art. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint diversæ superstitionis species. Quia, secundum Philosophum (Topic. lib. I, cap. 13, ante med.), « si unum oppositorum dicitur multipliciter, et reliquum (3). » Sed religio, cui opponitur superstitio, non habet diversas species, sed omnes ejus actus ad unam speciem referuntur. Ergo nec superstitio habet diversas species.

2. Præterea, opposita sunt circa ideam (4). Sed religio, cui opponitur superstitio, est circa ea quibus ordinamur in Deum, ut supra habitum est (quæst. LXXXI, art. 1 et 5). Non ergo species superstitionis, quæ opponitur

(1) Cum hac descriptione coincidit, ut animadvertit Sylvius, ea quam affert glossa : *superstitio est religio supra modum servata*.

(2) Id sæpius observat S. Doctor (Cf. part. I, quæst. XIII, art. 2 ad 2, et quæst. XXIX, art. 3

ad 2 et 5 quæst. IX De potentia, art. 5 ad 4, et Sent. I, dist. 25, art. 2 ad 4).

(3) Ex græco καὶ τὸ λοιπὸν vel etiam alterum supple *multipliciter dicitur*.

(4) Specie aut genere; ut in Categoriis vel Postprædicamentis, cap. De oppositis, videre est.

religioni, possunt attendi secundum aliquas divinationes humanorum eventuum, vel secundum aliquas observationes humanorum actuum.

3. Præterea (ad Coloss. II), super illud : *Quæ sunt rationem habentia sapientiæ in superstitione*, dicit Glossa (ord. Ambros., in fin. cap.) : id est, « in simulata religione. » Ergo etiam simulatio debet poni species superstitionis.

Sed *contra* est quod Augustinus (De doctr. christ. lib. II, cap. 20, 21, 22, 23 et 24) diversas species superstitionis assignat (1).

CONCLUSIO. — Quatuor sunt superstitionis species, prima est indebitus veri Dei cultus, tres alia sunt idololatria, divinationes, ac varia observationum genera.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), vitium superstitionis consistit in hoc quod transcendit virtutis medium secundum aliquas circumstantias, ut supra dictum est (ibid. et 1 2, quæst. LXXII, art. 9). Non enim quælibet circumstantiarum corruptarum diversitas variat peccati speciem, sed solum quando referuntur ad diversa objecta vel diversos fines : secundum hoc enim morales actus speciem sortiuntur, ut supra habitum est (1 2, quæst. I, art. 3, et quæst. XVIII, art. 4, 6, 10 et 11). Diversificantur ergo superstitionis species primò quidem ex parte modi, secundò ex parte objecti. Potest enim divinus cultus exhiberi vel cui exhibendus est, scilicet Deo vero, modo tamen indebito (2), et hæc est prima superstitionis species; vel cui non debet exhiberi, scilicet cuicumque creaturæ, et hoc est aliud superstitionis genus, quod in multas species dividitur secundum diversos fines divini cultus. Ordinatur enim primò divinus cultus ad reverentiam Deo exhibendam; et secundum hoc prima species hujus generis est idololatria, quæ divinam reverentiam indebitè exhibet creaturæ. Secundò ordinatur ad hoc quod homo instruatur à Deo, quem colit; et ad hoc pertinet superstitio divinatoria, quæ dæmones consulit per aliqua pacta cum eis inita, vel tacita, vel expressa (3). Tertio ordinatur divinus cultus ad quamdam directionem humanorum actuum secundum instituta Dei, qui colitur; et ad hoc pertinet superstitio quarundam observationum (4). Et hæc tria tangit Augustinus (De doctr. christ. lib. II, cap. 20, in princ.), dicens, « superstitiosum esse quicquid institutum est ab hominibus ad facienda et colenda idola pertinens; » et hoc pertinet ad primum. Et postea subdit (ibid.): « Vel ad consultationes et pacta quædam significationum cum dæmonibus placita atque foederata; » quod pertinet ad secundum. Et post pauca subdit : « Ad hoc genus pertinent omnes ligaturæ, et cætera hujusmodi; » quod pertinet ad tertium.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit (De div. nomin. cap. 4, part. 4, lect. 22), « bonum contingit ex una et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus. » Et ideo uni virtuti plura vitia opponuntur, ut supra habitum est (art. præc. et quæst. X, art. 5). Verbum autem Philosophi veritatem habet in oppositis in quibus est eadem ratio multiplicationis.

Ad *secundum* dicendum, quod divinationes et observationes aliquæ pertinent ad superstitionem, inquantum dependent ex aliquibus operationibus dæmonum, et sic pertinent ad quædam pacta cum eis inita.

Ad *tertium* dicendum, quod simulata religio ibi dicitur, quando tradi-

(1) Puta illas imprimis generales quæ paulò infra in articuli textu referuntur; tum speciales quasdam inanissimas observationes (ut appellat) quæ inferius (quæst. LXXVI, art. 5) subjunguntur.

(2) De hoc illegitimo Dei cultu agitur (quæst. seq.).

(3) Hæc superstitio vocatur divinatio.

(4) Ad hanc superstitionem reduci potest magia quæ est omnium observationum teterrima.

tioni humanæ nomen religionis applicatur, prout in Glossa sequitur. Unde ista simulata religio nihil est aliud quàm cultus Deo vero exhibitus modo indebito; sicut si aliquis tempore gratiæ vellet colere Deum secundum veteris legis ritum; et de hac ad litteram loquitur Glossa.

QUÆSTIO XCIII.

DE SPECIEBUS SUPERSTITIONIS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de speciebus superstitionis, et primò de superstitione indebiti cultus veri Dei; secundo de superstitione idololatriæ; tertio de superstitione divinationum; quarto de superstitione observationum. Circa primum quærentur duo: 1º Utrum in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum. — 2º Utrum possit ibi esse aliquid superfluum.

ARTICULUS I. — UTRUM IN CULTU VERI DEI POSSIT ESSE ALIQUID PERNICIOSUM (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in cultu veri Dei non possit esse aliquid perniciosum. Dicitur enim (Joel. II, 32): *Omnis quicumque invocaverit nomen Domini, salvus erit.* Sed quicumque colit Deum quocumque modo, invocatur nomen ejus. Ergo omnis cultus Dei confert ad salutem. Nullus ergo est perniciosus.

2. Præterea, idem Deus est qui colitur à justis quacumque mundi ætate. Sed ante legem datam justis absque peccato mortali colebant Deum, qualitercumque eis placebat: unde et Jacob proprio voto se obligavit ad specialem cultum (2), ut habetur (Genes. xxviii). Ergo etiam modò nullus Dei cultus est perniciosus.

3. Præterea, nihil perniciosum in Ecclesia sustinetur. Sustinet autem Ecclesia diversos ritus colendi Deum; unde Gregorius scribit Augustino episcopo Anglorum (lib. XII Regist., epist. 31, ad interrogat. 3), proponenti quòd sunt diversæ Ecclesiarum consuetudines in Missarum celebratione: « Mihi, inquit, placet, ut sive in Romanis (3), sive in Galliarum partibus, seu in qualibet Ecclesia aliquid invenisti quod plus omnipotenti Deo possit placere, sollicitè eligas. » Ergo nullus modus colendi Deum est perniciosus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (in epist. ad Hieronymum, 82, al. 10, ante med. et habetur in Glossa ad Galat. II, interl. et ord. sup. illud: *Ut nos in servitutem*, etc.). quòd « legalia observata post veritatem Evangelii divulgata sunt mortifera; » et tamen legalia ad cultum Dei pertinent. Ergo in cultu Dei potest esse aliquid mortiferum.

CONCLUSIO. — Potest non modo ex parte rei significatæ, sed etiam ex parte colentis, perniciosus aliquis cultus Deo exhiberi.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit (lib. De mendacio, cap. 14, in princ.): « mendacium maximè perniciosum est quod fit in his quæ ad christianam religionem pertinent. » Est autem mendacium, cum aliquis exterius significat contrarium veritati. Sicut autem significatur aliquid verbo, ita etiam significatur aliquid facto; et in tali significatione facti consistit exterior religionis cultus, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXXI, art. 7). Et ideo si per cultum exteriorem aliquid falsum significetur, erit cultus perniciosus. Hoc autem contingit dupliciter: uno quidem modo ex parte rei significatæ, à qua discordat significatio cultus: et hoc modo tempore novæ legis, peractis jam Christi mysteriis, perniciosum est

(1) Cultus habet aliquid perniciosum scilicet quod animam occidit, cum in eo aliquid falsi reperitur.

(2) Nempe quòd esset ipsi Dominus in Deum

et quòd ex omnibus decimas ei offerret (vers. 22).

(3) Vel sic: sive in sancta romana, sive in Galliarum, sive in qualibet Ecclesia (lib. XII, epist. 31).

uti cæremoniis veteris legis, quibus Christi mysteria figurabantur futura; sicut etiam perniciosum esset, si quis verbo confiteretur Christum esse passurum. Alio modo potest contingere falsitas in exteriori cultu ex parte colentis; et hoc præcipuè in cultu communi, qui per ministros exhibetur in persona totius Ecclesiæ. Sicut enim falsarius esset qui aliqua proponeret ex parte alicujus quæ non essent ei commissa, ita vitium falsitatis incurrit qui ex parte Ecclesiæ cultum exhibet Deo contra modum divinæ auctoritatis ab Ecclesia constitutum, et in Ecclesia consuetum. Unde Ambrosius dicit, super illud (I. Corinth. xi): *Quicumque edit panem*: « Indignus est qui aliter celebrat mysterium quàm Christus tradidit. » Et propter hoc etiam Glossa (ord. Ambros. super illud: *Quæ sunt rationem habentia*) dicit (ad Colos. ii), quòd « superstitio est quando traditioni humanæ religionis nomen applicatur. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cum Deus sit veritas, illi invocant Deum qui in spiritu et veritate eum colunt (1), ut dicitur (Joan. iv). Et ideo cultus continens falsitatem non pertinet propriè ad Dei invocationem, quæ salvat.

Ad *secundum* dicendum, quòd ante tempus legis, justi per interiorum instinctum instruebantur de modo colendi Deum, quos alii sequebantur; postmodum verò exterioribus præceptis circa hoc homines sunt instructi, quæ præterire pestiferum est (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd diversæ consuetudines Ecclesiæ in cultu divino, in nullo veritati repugnant; et ideo sunt servandæ, et eas præterire illicitum est.

ARTICULUS II. — UTRUM IN CULTU DEI POSSIT ESSE ALIQUID SUPERFLUUM.

De his etiam supra, quæst. LXXXI, art. 5 ad 1, et quæst. XCH, art. 1 corp. et ad 5, et infra, quæst. CIV, art. 2 ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in cultu Dei non possit esse aliquid superfluum. Dicitur enim (Eccli. xliii, 32): *Glorificantes Deum quantumcumque poteritis, supervalebit adhuc*. Sed cultus divinus ordinatur ad Deum glorificandum. Ergo nihil superfluum in eo potest esse.

2. Præterea, exterior cultus est professio quædam cultûs interioris « quo Deus colitur fide, spe et charitate, » ut Augustinus dicit (Enchirid. cap. 3). Sed in fide, spe et charitate non potest esse aliquid superfluum. Ergo neque in divino cultu.

3. Præterea, ad divinum cultum pertinet ut ea Deo exhibeamus quæ à Deo accepimus. Sed omnia bona nostra à Deo accepimus (3). Ergo si totum quicquid possumus, facimus ad Dei reverentiam, nihil superfluum erit in divino cultu.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De doct. christ. lib. ii, cap. 18), quòd « bonus verusque christianus etiam in litteris sacris superstitiosa figmenta repudiat. » Sed per sacras litteras Deus colendus ostenditur. Ergo etiam in cultu divino potest esse superstitio ex aliqua superfluitate.

CONCLUSIO. — Quanquam non possit secundum absolutam quantitatem exhiberi quidpiam Deo in cultu divino superfluum, potest tamen secundum aliquam proportionem superflui aliquid adhiberi non ordinatum ad debitum illius finem.

(1) Sive paulò aliter vers. 24: *Spiritus et Deus et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare*.

(2) De hac responsione conferantur quæ habet auctor ad 2, quæst. CIII, art. 2.

(3) Sic David (Paral. lib. i, cap. 19, 14): *Tua sunt omnia, et quæ de manu tua accepimus dedimus tibi*.

Respondeo dicendum quòd aliquid dicitur superfluum dupliciter : uno modo secundum absolutam quantitatem, et secundum hoc non potest esse aliquid superfluum in divino cultu, quia nihil potest homo facere quod non sit minus eo quod Deo debet; alio modo potest esse aliquid superfluum secundum quantitatem proportionis, quia scilicet non est fini proportionatum. Finis autem divini cultus est ut homo Deo det gloriam, et ei se subiciat mente et corpore. Et ideo quicquid homo faciat quod pertinet ad Dei gloriam, et ad hoc quòd mens hominis Deo subiciatur, et etiam corpus per moderatam refrenationem concupiscentiarum, secundum Dei et Ecclesiæ ordinationem, et consuetudinem eorum quibus homo convivit, non est superfluum in divino cultu. Si autem aliquid sit quod, quantum est de se, non pertinet ad Dei gloriam, neque ad hoc quòd mens hominis feratur in Deum aut quòd carnis concupiscentiæ inordinatæ refrenentur, aut etiam si sit præter Dei et Ecclesiæ institutionem (1), vel contra consuetudinem communem, quæ secundum Augustinum (epist. 36, al. 86, ad Casulanum, parum à princ.) pro lege habenda est, totum hoc reputandum est superfluum et superstitiosum, quia in exterioribus solum consistens ad interiorem Dei cultum non pertinet. Unde Augustinus (lib. De vera religione, cap. 3, à med.) inducit quod dicitur (Luc. xvi, 21) : *Regnum Dei intra vos est*, contra superstitiosos, qui scilicet exterioribus principalem curam impendunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd in ipsa Dei glorificatione implicatur quòd id quod fit pertineat ad Dei gloriam; per quod excluditur superstitionis superfluitas.

Ad secundum dicendum, quòd per fidem, spem et charitatem anima subicitur Deo; unde in eis non potest esse aliquid superfluum. Aliud autem est de exterioribus actibus, qui quandoque ad hæc non pertinent.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de superfluo quantum ad quantitatem absolutam.

QUÆSTIO XCIV

DE IDOLOLATRIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de idololatria; et circa hoc quaruntur quatuor: 1º Utrum idololatria sit species superstitionis. — 2º Utrum sit peccatum. — 3º Utrum sit gravissimum peccatum. — 4º De causa hujus peccati. — Utrum autem cum idololatria sit communicandum, dictum est supra, cum de infidelitate ageretur (quæst. x, art. 7 et 10).

ARTICULUS I. — UTRUM IDOLOLATRIA RECTÈ PONATUR SPECIES SUPERSTITIONIS (2).

De his etiam Sent. III, dist. 9, quæst. I, art. 4, quæst. III ad 5, et Cont. gent. lib. III, cap. 420.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd idololatria non ponatur rectè species superstitionis. Sicut enim hæretici sunt infideles, ita et idololatræ. Sed hæresis est species infidelitatis, ut supra habitum est (quæst. xi, art. 1). Ergo et idololatria; non autem superstitionis.

2. Præterea, latría pertinet ad virtutem religionis, cui opponitur superstitio. Sed idololatria videtur univocè dici latría cum ea quæ ad veram re-

(1) Ita se haberent qui absque ordinatione Ecclesiæ in officiis alioquin ad religionem pertinentibus anxie observarent quemdam numerum candelarum aut orationum, quemdam situm aut colorem, aut qui, omisis Ecclesiæ rubricis, quasdam adhiberent ceremonias, sive in horis

canonicis, sive in sacrificio missæ, ita ut, v. g. dicerent : *Gloria in Excelsis* ac *Credo* aut *Alleluia*, cum hæc non forent dicenda.

(2) Affirmativè respondet S. Doctor, quia idololatria excedit modum divini cultus, colendo id quod colendum non est.

ligionem pertinet : sicut enim appetitus falsæ beatitudinis cum appetitu veræ beatitudinis univocè dicitur, ita cultus falsorum deorum, qui dicitur idololatria, univocè videtur dici cum cultu veri Dei, qui est latria veræ religionis. Ergo idololatria non est species superstitionis.

3. Præterea, illud quod nihil est non potest esse alicujus generis species. Sed idololatria nihil esse videtur ; dicit enim Apostolus (1. Corinth. viii, 4) : *Scimus quia nihil est idolum in mundo* ; et infra (cap. x, 19) : *Quid ergo ? Dico quòd idolis immolatum sit aliquid, aut quòd idolum sit aliquid ?* quasi dicat : Non. Immolare autem idolis propriè ad idololatriam pertinet. Ergo idololatria, quasi nihil existens, non potest esse superstitionis species.

4. Præterea, ad superstitionem pertinet exhibere cultum divinum cui non debetur. Sed cultus divinus sicut non debetur idolis, ita nec aliis creaturis : unde (Rom. i, 23) quidam vitæperantur de hoc quòd *coluerunt et servierunt potius creaturæ quàm Creatori*. Ergo inconvenienter hujusmodi superstitionis species *idololatria* nominatur, sed deberet potius nominari *latria creaturæ*.

Sed contra est quod (Act. xvii, 16) dicitur quòd cum Paulus Silam et Timotheum Athenis expectaret, *incitabatur spiritus ejus in ipso, videns idololatriæ deditam civitatem*, et postea (c. 22) dixit : *Viri Athenienses, per omnia quasi supersticiosos (1) vos video*. Ergo idololatria ad superstitionem pertinet.

CONCLUSIO. — Universæ idololatriæ varietates, superstitioni, ut species suo generi, subjiciuntur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. xciii, art. 1), ad superstitionem pertinet excedere debitum modum divini cultûs. Quod autem præcipuè fit quando divinus cultus exhibetur cui non debet exhiberi. Debet autem exhiberi soli summo Deo increato, sicut supra habitum est (quæst. lxxxii, art. 1), cum de religione ageretur. Et ideo cuicumque creaturæ divinus cultus exhibeatur, supersticiosum est. Hujusmodi autem divinus cultus sicut creaturæ à sensibilibus (2) exhibebatur per aliqua sensibilia signa, putà sacrificia, ludos (3) et alia hujusmodi, ita etiam exhibebatur creaturæ repræsentatæ per aliquam formam sensibilem vel figuram, quæ idolum nuncupatur. Diversimodè tamen cultus divinus idolis exhibebatur. Quidam enim per quamdam nefariam artem imagines quasdam construebant, quæ virtute dæmonum aliquos certos effectus habebant ; unde putabant in ipsis imaginibus esse aliquid divinitatis, et per consequens quòd divinus cultus eis deberetur. Et hæc fuit opinio Hermetis Trismegisti, ut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. viii, cap. 23). Alii verò non exhibebant cultum divinitatis ipsis imaginibus, sed creaturis quarum erant imagines. Et utrumque horum tangit Apostolus (Rom. i, 23). Nam quantum ad primum, dicit : *Mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium* ; quantum autem ad secundum subdit : *coluerunt et servierunt*

(1) Imò *superstitiosiores* ad majorem expressionem ; quod propter aram dicit quam exexerant ignoto Deo, ut ex adjunctis patet.

(2) Hanc lectionem ex cod. Alcan. restituiimus : quam levi cum varietate habent nonnulli alii codices, et editiones antiquæ cum Patav. ann. 1698, videlicet pro *creaturæ à sensibilibus*, id est, hominibus carnalibus, legentes *creaturæ insensibilibus*. Nicolai ex Mss. : Sicut a autem per aliqua sensibilia signa sensibilibus creaturis

exhibebatur cultus divinus, putà per sacrificia, etc. • Edit. Lugdun. anni 1677 : « Sicut autem per aliqua sensibilia signa cultus exhibetur Deo, putà per sacrificia, etc. » Edit. Pat. anni 1712 : « Sicut autem per aliqua sensibilia signa cultus exhibetur Deo, putà per sacrificia, oblationes et alia hujusmodi, ita etiam exhibebatur creaturæ repræsentatæ, etc. »

(3) Scilicet ludos Apollinis, vel Martis, vel Herculis, vel Olympii Jovis.

potius creaturæ quàm Creatori (1). Horum tamen fuit triplex opinio : quidam enim aestimabant quosdam homines deos fuisse, quos per eorum imagines colebant, sicut Jovem, Mercurium, et alios hujusmodi. Quidam verò aestimabant totum mundum esse unum Deum, non propter corporalem substantiam, sed propter animam, quam Deum esse credebant, dicentes Deum nihil aliud esse quàm animam motu et ratione mundum gubernantem; sicut et homo dicitur sapiens propter animam, non propter corpus. Unde putabant toti mundo et omnibus partibus ejus esse cultum Divinitatis exhibendum, coelo, aeri, aquæ et omnibus hujusmodi partibus, et ad hæc referebant nomina et imagines suorum deorum, sicut Varro dicebat et narrat Augustinus (De civ. Dei, lib. vii, cap. 21 et 22). Alii verò, scilicet Platonici, posuerunt unum esse summum Deum causam omnium; post quem ponebant esse substantias quasdam spirituales à summo Deo creatas, quas *deos* nominabant, participatione scilicet Divinitatis, nos autem eos *angelos* dicimus; post quos ponebant animas cœlestium corporum, et sub his dæmones quos dicebant esse aerea quædam animalia; et sub his ponebant animas hominum, quas per virtutis meritum ad deorum vel dæmonum societatem assumi credebant : et his omnibus cultum divinitatis exhibebant, ut Augustinus narrat (De civ. Dei, lib. viii, cap. 14). Has autem duas ultimas opiniones dicebant pertinere ad physicam theologiam, quam philosophi considerabant in mundo, et docebant in scholis : aliam verò de cultu hominum dicebant pertinere ad theologiam fabularem, quæ secundum figmenta poetarum representabatur in theatris; aliam verò opinionem de imaginibus dicebant pertinere ad civilem theologiam, quæ per pontifices celebrabatur in templis (2). Omnia autem hæc ad superstitionem idololatriæ pertinebant. Unde Augustinus dicit (De doct. christ. lib. ii, cap. 20, in princ.) : « Superstitiosum est quicquid institutum ab hominibus est ad faciendam et colendam idola pertinens, vel ad colendam sicut Deum creaturam, partemve ullam creaturæ, vel, etc. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut religio non est fides, sed fidei protestatio per aliqua exteriora signa, ita superstitio est quædam infidelitatis protestatio per exteriorem cultum : quam quidem protestationem nomen idololatriæ significat, non autem nomen hæresis (3), sed solum falsam opinionem. Et ideo hæresis est species infidelitatis; sed idololatria est species superstitionis.

Ad *secundum* dicendum, quòd nomen latriæ dupliciter potest accipi : uno enim modo potest significare humanum actum ad cultum Dei pertinentem; et secundum hoc non variatur significatio hujus nominis latria, cuicumque exhibeatur; quia illud cui exhibetur, non cadit secundum hoc in ejus definitione; et secundum hoc latria uni vocè dicitur secundum quòd pertinet ad veram religionem, et secundum quòd pertinet ad idololatriam; sicut solutio tributi univocè dicitur, sive exhibeatur vero regi, sive falso. Alio modo accipitur latria prout est idem religioni : et sic, cùm sit virtus, de ratione ejus est quòd cultus divinus exhibeatur ei cui debet exhiberi; et secundum hoc latria æquivocè dicitur de latria veræ religionis et de idololatria; sicut prudentia æquivocè (4) dicitur de prudentia quæ est virtus, et de prudentia quæ est carnis.

(1) Cf. Sap. xiii et xiv, Ps. cxliii et cxlv, Is. xlii et xlvj.

(2) Ex his dictis definiri potest idololatria in genere : *Cultus divinus alteri quàm Deo exhibitus*.

(3) De hæresi confer quod dictum est supra quest. xi.

(4) Voces *univoca* et *æquivoca* jam definitæ sunt tom. i, pag. 99.

Ad *tertium* dicendum, quòd Apostolus intelligit *idolum nihil esse in mundo*, quia imagines illæ quæ idola dicebantur, non erant animæ, aut aliquam virtutem divinitatis habentes, sicut Hermes ponebat, quasi esset aliquid compositum ex spiritu et corpore. Et similiter intelligendum est quòd *idolis immolatum non est aliquid*, quia per hujusmodi immolationem carnes immolationis neque aliquam sanctificationem consequentur, ut Gentiles putabant, neque aliquam immunditiam, ut putabant Judæi.

Ad *quartum* dicendum, quòd ex communi consuetudine, quæ creaturas quascumque colebant Gentiles sub quibusdam imaginibus, impositum est hoc nomen *idololatria* ad significandum quemcumque cultum creaturæ, etiamsi sine imaginibus fieret.

ARTICULUS II. — UTRUM IDOLOLATRIA SIT PECCATUM.

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 120.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd idololatria non sit peccatum. Nihil enim est peccatum quod vera fides in cultum Dei assumit. Sed vera fides imagines quasdam assumit ad divinum cultum : nam et in tabernaculo erant imagines cherubim, ut legitur (Exod. xxv), et in Ecclesia quedam imagines ponuntur, quas fideles adorant. Ergo idololatria, secundum quam idola adorantur, non est peccatum.

2. Præterea, cuilibet superiori est reverentia exhibenda. Sed angeli et animæ sanctorum sunt nobis superiores. Ergo si eis exhibeatur reverentia per aliquem cultum vel sacrificiorum, vel aliquorum hujusmodi, non erit peccatum.

3. Præterea, summus Deus interiori cultu mentis est colendus, secundum illud (Joan. iv, 24) : *Deum oportet adorare in spiritu et veritate* (1) ; et Augustinus dicit (Ench. cap. 3), quòd « Deus colitur fide, spe et charitate. » Potest autem contingere quòd aliquis exterius idola colat, interiori tamen à vera fide non discedat. Ergo videtur quòd sine præjudicio divini cultus possit aliquis exterius idola colere.

Sed *contra* est quod (Exod. xx, 5) dicitur : *Non adorabis ea* (scilicet exterius) *neque coles* (scilicet interiori), ut Glossa (ordin.) exponit : et loquitur de sculptilibus et imaginibus. Ergo peccatum est idolis exteriorem vel interiorem cultum exhibere.

CONCLUSIO. — Idololatria est ex natura sua peccatum, ac mortale peccatum, tam interiori, quàm exteriori opere.

Respondeo dicendum quòd circa hoc aliqui dupliciter erraverunt. Quidam enim putaverunt quòd offerre sacrificium et alia ad latriam pertinentia, non solum summo Deo, sed etiam aliis supra dictis, esset debitum et per se bonum, eo quòd cuilibet superiori nature divinam reverentiam exhibendam putabant, quasi Deo propinquiore. Sed hoc irrationaliter dicitur. Nam etsi omnes superiores revereri debeamus, non tamen eadem reverentia omnibus debetur ; sed aliquid speciale summo Deo debetur, qui singulari ratione omnes excellit ; et hoc est latriæ cultus. — Nec potest dici, sicut quidam putaverunt, hæc visibilia sacrificia diis aliis congruere ; illi verò summo Deo, tanquam meliori, meliora, scilicet puræ mentis officia : quia, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. x, cap. 19, circ. princ.), « exteriora sacrificia ita sunt signa interiorum, sicut verba sonantia signa sunt rerum. Quocirca sicut orantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde, quas significamus, offerimus ;

(1) Vel sic expressè (vers. 24) : *Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare.*

ita sacrificantes non alteri visibile sacrificium offerendum esse noverimus, quàm ei cujus in cordibus nostris invisibile sacrificium esse nosipsi debemus. » — Alii verò æstimaverunt latriæ cultum exteriorum non esse idolis exhibendum tanquam per se bonum aut optimum, sed tanquam vulgari consuetudini consonum, ut Augustinus (De civ. Dei, lib. vi, cap. 10, ad fin.) introducit Senecam dicentem : « Sic, inquit, adorabimus, ut meminerimus hujusmodi cultum magis ad morem quàm ad rem pertinere; » et (lib. De vera religione, cap. 5, in principio) Augustinus dicit, « non esse religionem à philosophis quærendam, qui eadem sacra recipiebant cum populis; et de suorum deorum natura ac summo bono diversas contrariasque sententias in scholis personabant. » Et hunc etiam errorem secuti sunt quidam hæretici (1), asserentes non esse periculosum, si quis persecutionis tempore deprehensus, exterius idola colat, dum tamen fidem in mente servet. Sed hoc apparet manifestè falsum : nam cùm exterior cultus sit signum interioris cultûs, sicut est perniciosum mendacium, si quis verbis asserat contrarium ejus quod per veram fidem tenet in corde; ita etiam est perniciose falsitas, si quis exteriorum cultum exhibeat alicui contra id quod sentit in mente. Unde Augustinus dicit contra Senecam (De civit. Dei, lib. vi, cap. 10, in fin.), quòd « eò damnabilius colebat idola, quò illa quæ mendaciter agebat, sic ageret, ut eum populus veraciter agere existimaret. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd neque in veteris legis tabernaculo seu templo, neque etiam nunc in Ecclesia imagines instituuntur, ut eis cultus latriæ exhibeatur, sed ad quamdam significationem; ut per hujusmodi imagines mentibus hominum imprimatur et confirmetur fides de excellentia angelorum et sanctorum (2). Secus autem est de imagine Christi, cui ratione divinitatis latria debetur, ut dicitur (part. III, quæst. xxv, art. 3).

Ad *secundum* et *tertium* patet responsio per ea quæ dicta sunt (in corp.) (3).

ARTICULUS III. — UTRUM IDOLOLATRIA SIT GRAVISSIMUM PECCATORUM (4).

De his etiam 42, quæst. cii, art. 5 ad 2, et De malo, quæst. ii, art. 10 corp. et I. Cor. xii, lect. 4, col. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd idololatria non sit graviissimum peccatorum. Pessimum enim opponitur optimo, ut dicitur (Ethic.

(1) Sic hæreticos Heleceasias existimasse refert ex Origene (in Ps. lxxx) Eusebius (lib. vi, cap. 28 vel 51), sed Origenis commentarius nunc non exstat, ex quo ista desumit Eusebius.

(2) Nicolai hæc addit cruculis clausa : « Quamvis hoc ipso quòd sanctorum excellentiam significant, inferiori quâdam adoratione, seu dulci, sicut ipsimet sancti, quos representant, non absolutè quidem, quæ prototypis ipsis exhibetur, sed respectivè tantum possunt et debent adorari. Sed adorari non dicuntur propriè, nec sic dici consueverunt antiquo usu, quia latria, quæ propriè ac simpliciter adoratio dicitur, illis exhiberi non potest, ut in 7 generali synodo, act. 2 et deinceps, ac potissimum act. 7, patet; ubi honoraria tantum adorationem imaginibus exhiberi debere decernitur. Secus est, etc. »

(3) Hucusque S. Thomas. Hæc insuper Nicolai : « Ad argumentum in oppositum dicendum quod in loco Exodi supra dicto non de imaginibus propriè sumptis intelligitur quòd adorari non debeant, sed solummodo de similitudinibus vel simulacris, ut ex verbis ipsius textûs patet : ubi dicitur : *Non facies tibi sculptile* sive græcè

idolum) neque omnem similitudinem, etc. Differentia enim inter idolum, simulacrum et imaginem propriè dictam hæc est, quòd nullam rem repræsentat idolum, sed figmentum duntaxat; simulacrum est quidem alicujus rei physicam entitatem habentis effigies, vel representatio, sed non moralem dignitatem habentis, quæ sit adorationis fundamentum, ut simulacrum solis, etc.; » imago « autem propriè dicta non entitatem tantum, seu physicam realitatem, sed moralem etiam dignitatem, ad adorandum repræsentat, putà imago Christi vel sanctorum. Vel dicendum quòd non quolibet similitudo, loco prædicto prohibetur, sed similitudo eorum tantum quæ in celo, in terra et in aquis Gentiles adorabant, sicut ibidem indicatur. Et præterea non simpliciter ejusmodi similitudo prohibetur fieri, coli vel adorari, sed honore vel cultu qui soli Deo exhibendus est, quasi aliquam in se divinitatem contineret, sicut dictum est in corpore articuli. »

(4) Affirmativè respondet S. Doctor quia idololatria perfecta includit partim blasphemiam ut ibi dicitur in respons. ad 2, partim odium Dei,

lib. viii, cap. 10, circa princ.). Sed cultus interior, qui consistit in fide, spe et charitate, est melior quàm cultus exterior. Ergo infidelitas, desperatio et odium Dei, quæ opponuntur cultui interiori, sunt graviora peccata quàm idololatria, quæ opponitur cultui exteriori.

2. Præterea, tantò aliquod peccatum gravius est, quantò magis est contra Deum. Sed directiùs aliquis videtur contra Deum agere blasphemando, vel fidem impugnando, quàm cultum Dei alii exhibendo, quod pertinet ad idololatriam. Ergo blasphemia vel impugnatio fidei est gravius peccatum quàm idololatria.

3. Præterea, minora mala majoribus malis puniri videntur. Sed peccatum idololatriæ punitum est peccato contra naturam, ut dicitur (Rom. i). Ergo peccatum contra naturam est gravius peccato idololatriæ.

4. Præterea, Augustinus dicit (Contra Faust. lib. xx, cap. 9, circa princ.): « Neque vos, scilicet Manichæos, dicimus paganos, aut schisma paganorum, sed cum eis habere quamdam similitudinem eò quòd multos colatis deos: verùm vos in hoc esse eis longè deteriores quòd illi ea colunt quæ sunt, sed pro diis colenda non sunt; vos autem ea colitis quæ omnino non sunt. » Ergo vitium hæreticæ pravitatis est gravius quàm idololatria.

5. Præterea, super illud (ad Galat. iv): *Quomodo convertimini iterùm ad infirma et egena elementa?* dicit Glossa Hieronymi (et Petri Lomb. in hunc loc.): « Legis observantia, cui dediti tunc erant, erat peccatum pænè par servituti idolorum, cui ante conversionem vacaverant. » Non ergo peccatum idololatriæ est gravissimum.

Sed *contra* est quod (Levit. xv), super illud quod dicitur de immunditia mulieris patientis fluxum sanguinis, dicit Glossa (ord. Hesich.): « Omne peccatum est immunditia animæ, sed idololatria maximè. »

CONCLUSIO. — Quanquam idololatria, secundum se gravissimum peccatum sit, potest tamen ex mala peccantis dispositione, aliud peccatum, idololatria gravius esse.

Respondeo dicendum quòd gravitas alicujus peccati potest attendi dupliciter: uno modo ex parte ipsius peccati; et sic peccatum idololatriæ gravissimum est. Sicut enim in terrena republica gravissimum esse videtur quòd aliquis honorem regium alteri impendat quàm vero regi, quia quantum in se est, totum reipublicæ perturbat ordinem; ita in peccatis quæ contra Deum committuntur, quæ tamen sunt maxima, gravissimum esse videtur quòd aliquis honorem divinum creaturæ impendat; quia, quantum est in se, facit alium Deum in mundo, minuens principatum divinum. Alio modo potest attendi gravitas peccati ex parte ipsius peccantis; sicut dicitur gravius esse peccatum ejus qui peccat scienter (1) quàm ejus qui peccat ignoranter; et secundum hoc nihil prohibet gravius peccare hæreticos qui scienter corrumpunt fidem quam acceperunt, quàm idololatrias ignoranter peccantes; et similiter etiam aliqua alia peccata possunt esse majora propter majorem contemptum peccantis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd idololatria præsupponit interiorem infidelitatem, et adjicit exterius indebitum cultum. Si verò sit exterior tantum idololatria absque interiori infidelitate, additur culpa falsitatis, ut prius dictum est (art. præc.).

Ad *secundum* dicendum, quòd idololatria includit magnam blasphemiam, inquantum Deo subtrahitur domini singularitas, et fidem opere impugnatur idololatria.

Ad *tertium* dicendum, quòd quia de ratione pænæ est quòd sit contra

si conferatur quæst. xiii, art. 5, et quæst. xxxiv, art. 2.

(1) Quale peccatum appellatur *ex malitia*, ut suo loco explicatum est (1 2, quæst. lxxviii).

voluntatem; peccatum per quod aliud punitur oportet esse magis manifestum, ut ex hoc homo sibi ipsi et aliis detestabilis reddatur, non autem oportet quod sit gravius; et secundum hoc peccatum quod est contra naturam minus est quàm peccatum idololatriæ. Sed quia est manifestius, ponitur quasi conveniens pœna peccati idololatriæ, ut scilicet sicut homo per idololatriam pervertit ordinem divini honoris, ita per peccatum contra naturam propriæ naturæ confusibilem (1) perversitatem patiatur.

Ad *quartum* dicendum, quod hæresis Manichæorum etiam quantum ad genus peccati gravior est quàm peccatum aliorum idololatrarum, quia magis derogant divino honori, ponentes duos deos contrarios, et multa vana, et fabulosa de Deo fingentes. Secus autem est de aliis hæreticis (2), qui unum Deum confitentur et eum solum colunt.

Ad *quintum* dicendum, quod observatio legis tempore gratiæ non est omnino æqualis idololatriæ secundum genus peccati, sed pænè æqualis: quia utrumque est species pestiferæ superstitionis.

ARTICULUS IV. — UTRUM CAUSA IDOLOLATRIÆ FUERIT EX PARTE HOMINIS (3).

De his etiam Sent. II, dist. 45, quæst. I, art. 2 corp. et Cont. gent. lib. III, cap. 420, et De pot. quæst. III, art. 4 corp.

Ad *quartum* sic proceditur. 1. Videtur quod causa idololatriæ non fuerit ex parte hominis. In homine enim nihil est nisi vel natura, vel virtus, vel culpa. Sed causa idololatriæ non potuit esse ex parte naturæ hominis; quia potius naturalis ratio hominis dicat quod sit unus Deus, quod non sit mortuis cultus divinus exhibendus, neque rebus inanimatis. Similiter etiam nec idololatria habet causam in homine ex parte virtutis, quia *non potest arbor bona malos fructus facere*, ut dicitur (Matth. VII, 18). Neque etiam ex parte culpæ, quia, ut dicitur (Sap. XIV, 27), *infandorum idolorum cultura omnis mali causa est, et initium, et finis*. Ergo idololatria non habet causam ex parte hominis.

2. Præterea, ea quæ ex parte hominis causantur, omni tempore in hominibus inveniuntur. Non autem semper fuit idololatria, sed in secunda ætate (4) legitur esse adinventata vel à Nembrote (5), qui, ut dicitur, cogebat homines ignem adorare; vel à Nino (6), qui imaginem patris sui Beli adorari fecit; apud Græcos autem, ut Isidorus refert (Etymol. lib. VIII, cap. 41, aliquant. à princ.), Prometheus primus simulacra hominum de luto finxit: Judæi verò dicunt quod Ismael primus simulacrum de luto fecit: cessavit etiam in sexta ætate idololatria ex magna parte. Ergo idololatria non habuit causam ex parte hominis.

3. Præterea, Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XXI, cap. 6, à med.): « Neque potuit primum nisi illis (scilicet dæmonibus) docentibus, disci quid quisque illorum appetat, quid exhorreat, quo invitetur nomine vel cogatur; unde magicæ artes earumque artifices extiterunt. » Eadem autem ratio videtur esse de idololatria. Ergo idololatriæ causa non est ex parte hominum.

(1) Id est erubescendam vel pudendam quæ coram hominibus nimirum confundantur: hinc *passiones ignominie* Apostolus appellat ibi (vers. 26, etc.).

(2) Non ita loquitur S. Thomas, quasi alii hæretici idololatriæ deteriores non sint; sed manichæos tantum veluti notiores exempli loco posuit.

(3) Duplicem causam idololatriæ assignat S. Doctor; unam dispositivam ex parte hominum,

aliam verò consummativam ex parte dæmonum.

(4) Scilicet post diluvium. Irenæus (advers. hæres. lib. V, cap. 29), Tertull. (De idololatria, cap. 4), Cyrillus Alexandria. (lib. I in Julian. ante med. et lib. III sub fine) sentiunt idololatriam ante diluvium non existisse.

(5) Nembroth seu Nemrod qui circa annum mundi 1800 florebat.

(6) Ita S. Hieronymus et S. Cyrillus.

Sed *contra* est quod dicitur (Sap. xiv, 14) : *Supervacuitas hominum hæc, scilicet idola, adinvenit in orbe terrarum.*

CONCLUSIO. — Potuit aliqua ex parte hominum causa idololatriæ esse, vel inordinatus affectus, vel repræsentationis delectatio, vel ignorantia : consummativa autem ejus causa fuerunt, dæmones, qui se hominibus colendos in idolorum imaginibus exhibuerunt, aliqua in illis mirabilia faciendo.

Respondeo dicendum quòd idololatriæ est duplex causa : una quidem dispositiva ; et hæc fuit ex parte hominum, et hoc tripliciter : primò quidem ex inordinatione affectûs, prout scilicet homines aliquem hominem vel nimis amantes, vel nimis venerantes, honorem divinum ei impenderunt. Et hæc causa assignatur (Sap. xiv, 15) : *Acerbo luctu dolens pater citò sibi rapti filii fecit imaginem, et illum qui tunc quasi homo mortuus fuerat, nunc tanquam deum colere cœpit* : et ibidem etiam subditur quòd homines, aut affectui, aut regibus deservientes, incommutabile nomen, scilicet Divinitatis, lignis et lapidibus imposuerunt. Secundò propter hoc quòd homo naturaliter de repræsentatione delectatur, ut Philosophus dicit (Poetica sua, cap. 2, in princ.), et ideo homines rudes à principio videntes per diligentiam artificum imagines hominum expressivè factas, Divinitatis cultum eis impenderunt : unde dicitur (Sap. xiii, 2) : *Si quis artifex faber de silva lignum rectum secuerit, et per scientiam suæ artis figuret illud, et assimilet imagini hominis, de substantia sua, et filiis, et nuptiis votum faciens inquit.* Tertiò propter ignorantiam veri Dei, cujus excellentiam homines non considerantes, quibusdam creaturis, propter pulchritudinem, seu virtutem, Divinitatis cultum exhibuerunt ; unde dicitur (Sap. xiii, 1) : *Neque operibus attendentes, agnoverunt quis artifex esset, sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aerem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem, aut lunam, rectores orbis terrarum, deos putaverunt.* Alia autem causa idololatriæ consummativa fuit ex parte dæmonum, qui se colendos hominibus errantibus exhibuerunt, in idolis dando responsa, et aliqua quæ videbantur hominibus mirabilia, faciendo ; unde et (Psal. xcvi, 5) dicitur : *Omnes dii gentium dæmonia* (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd causa dispositiva idololatriæ fuit ex parte hominis, naturæ defectus, vel per ignorantiam intellectûs, vel per inordinationem affectûs, ut dictum est (in corp. art.), et hoc etiam ad culpam pertinet. Dicitur autem idololatria esse causa, initium et finis omnis peccati, quia non est aliquod genus peccati quod interdum idololatria non producat, vel expressè inducendo per modum causæ, vel occasionem præbendo per modum initii, vel per modum finis, inquantum peccata aliqua assumebantur in cultum idolorum ; sicut occisiones hominum, et mutilationes membrorum, et alia hujusmodi ; et tamen aliqua peccata possunt idololatriam præcedere, quæ ad ipsam hominem disponunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd in prima ætate non fuit idololatria propter recentem memoriam creationis mundi, ex qua adhuc vigeat cognitio unius Dei in mente hominum ; in sexta autem ætate (2) idololatria est exclusa per virtutem et doctrinam Christi, qui de diabolo triumphavit.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit de causa consummativa idololatriæ.

(1) Quis verò fuit ordo illarum specierum idololatriæ ? verisimilis est, ait Sylvius, primam fuisse cultum hominibus defunctis impensum ; secundam cultum statuarum ; tertiam cultum solis, lune et aliarum mundi partium ; sed hujus

quæstionis solutio difficultates inextricabiles in se implicat.

(2) Sexta ætas à Christo nato usque ad finem mundi se extendit.

QUÆSTIO XCV.

DE SUPERSTITIONE DIVINATIVA, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de superstitione divinativa; et circa hoc quærentur octo : 1° Utrùm divinatio sit peccatum. — 2° Utrùm sit species superstitionis. — 3° De speciebus divinationis. — 4° De divinatione quæ fit per dæmones. — 5° De divinatione quæ fit per astra. — 6° De divinatione quæ fit per somnia. — 7° De divinatione quæ fit per auguria et alias hujusmodi observationes. — 8° De divinatione quæ fit per sortes.

ARTICULUS I. — UTRUM DIVINATIO SIT PECCATUM (1).

De his etiam Sent. II, dist. 45, quæst. I, art. 5 ad 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 454, et Isa. III, lect. 4, princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd divinatio non sit peccatum. Divinatio enim ab aliquo divino nominatur. Sed ea quæ sunt divina magis ad sanctitatem pertinent quàm ad peccatum. Ergo videtur quòd divinatio non sit peccatum.

2. Præterea, Augustinus dicit (De lib. arbit. lib. I, cap. 1, ante med.): « Quis audeat dicere disciplinam esse malum? » et iterum : « Nullo modo dixerim aliquam intelligentiam malam esse posse. » Sed aliquæ artes sunt divinativæ, ut patet per Philosophum (lib. De memoria, cap. 1, parum à princ.); videtur etiam ipsa divinatio ad aliquam intelligentiam veritatis pertinere. Ergo videtur quòd divinatio non sit peccatum.

3. Præterea, naturalis inclinatio non est ad aliquod malum, quia natura non inclinat nisi ad simile sibi. Sed ex naturali inclinatione homines sollicitantur prænoscere futuros eventus, quod pertinet ad divinationem. Ergo divinatio non est peccatum.

Sed *contra* est quod dicitur (Deut. XVIII, 2) : *Non sit qui pythones consulat, neque divines* : et (in Dec. 26, qu. V, cap. 2) dicitur : « Qui divinationes expetunt, sub regula quinquennii jaceant, secundum gradus poenitentiae definitos. »

CONCLUSIO. — Divinatio, peccatum est, quo quis sibi usurpat futurorum, ut futura sunt, notitiam, et prædictionem, ad Deum propriè pertinentem.

Respondeo dicendum quòd nomine divinationis intelligitur quædam prænuntiatio futurorum. Futura autem dupliciter prænosci possunt : uno quidem modo in suis causis; alio modo in seipsis. Causæ autem futurorum tripliciter se habent : quædam enim producant ex necessitate et semper suos effectus, et hujusmodi effectus futuri per certitudinem prænosci et prænuntiari possunt ex consideratione suarum causarum, sicut astrologi prænuntiant eclipses futuras. Quædam verò causæ producant suos effectus, non ex necessitate et semper, sed ut in pluribus, rarò tamen deficiunt; et per hujusmodi causas possunt prænosci effectus futuri, non quidem per certitudinem, sed per quamdam conjecturam; sicut astrologi per considerationem stellarum quædam prænoscere et prænuntiare possunt de pluviis et siccitatibus, et medici de sanitate vel morte. Quædam verò causæ sunt quæ si secundum se considerentur, se habent ad utrumlibet (2); quod præcipuè videtur de potentiis rationalibus, quæ se habent ad opposita, secundum Philosophum (Metaph. lib. IX, text. 3 et 18); et tales effectus, vel etiam si qui effectus ut in paucioribus casu accidunt ex

(1) Divinatio de qua hic agitur est *prænuntiatio seu prædictio futurorum modo indebito*, id est, per media à Deo non instituta.

(2) Id est ab omni coactione sunt immunes ac proinde omninò liberæ.

naturalibus causis, per considerationem causarum prænosci non possunt, quia eorum causæ non habent inclinationem determinatam ad huiusmodi effectus. Et ideo effectus huiusmodi prænosci non possunt, nisi in seipsis considerentur. Homines autem in seipsis huiusmodi effectus considerare possunt, solum dum sunt præsentés, sicut cum homo videt Socratem currere vel ambulare; sed considerare huiusmodi in seipsis, antequam fiant, est Dei proprium, qui solus in sua æternitate videt ea quæ futura sunt, quasi præsentia, ut habitum est (part. I, quæst. XIV, art. 13, et quæst. LVII, art. 3, et quæst. LXXXVI, art. 4). Unde dicitur (Isa. XLI, 23): *Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, et sciemus quia dii estis vos* (1). Si quis ergo huiusmodi futura prænuntiare aut prænoscere quocumque modo præsumpserit, nisi Deo revelante, manifestè usurpat sibi quod Dei est; et ex hoc aliqui *divini* dicuntur. Unde dicit Isidorus (Etymolog. lib. VIII, cap. 9, circa med. et habetur cap. *Igitur*, 26, quæst. 4): « Divini dicti, quasi Deo pleni: Divinitate enim se plenos simulant, et astutiâ quâdam fraudulentia, hominibus futura coniectant. » Divinatio ergo non dicitur si quis prænuntiet ea quæ ex necessitate eveniunt, vel ut in pluribus, quæ humanâ ratione prænosci possunt: neque etiam si quis futura alia contingentia, Deo revelante, cognoscat: tunc enim non ipse divinat, id est, quod divinum est, facit, sed magis quod divinum est suscipit (2). Tunc autem solum dicitur divinare, quando sibi indebito modo usurpat prænuntiationem futurorum eventuum. Hoc autem constat esse peccatum. Unde divinatio semper est peccatum. Et propter hoc Hieronymus dicit super Michæam (à med. comment. in cap. 3), quòd « divinatio semper in malam partem accipitur (3). »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd divinatio non dicitur ab ordinata participatione alicujus divini, sed ab indebita usurpatione, ut dictum est (in corp. artic.).

Ad *secundum* dicendum, quòd artes quædam sunt ad prænosendum futuros eventus qui ex necessitate vel frequenter proveniunt, quæ ad divinationem non pertinent. Sed ad alios futuros eventus cognoscendos non sunt aliquæ veræ artes seu disciplinæ; sed fallaces et vanæ (4) ex deceptione dæmonum introductæ, ut dicit Augustinus (De civit. Dei, lib. XXI, cap. 6 et 7).

Ad *tertium* dicendum, quòd homo habet naturalem inclinationem ad cognoscendum futura secundum modum humanum, non autem secundum divinationis modum.

ARTICULUS II. — UTRUM DIVINATIO SIT SPECIES SUPERSTITIONIS.

De his etiam infra, art. 5 corp. princ. et Sent. II, dist. 15, quæst. 1, art. 5 ad 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 154.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd divinatio non sit species superstitionis. Idem enim non potest esse species diversorum generum. Sed divinatio videtur esse species curiositatis, ut Augustinus dicit (lib. De vera religione, cap. 38). Ergo videtur quòd non sit species superstitionis.

2. Præterea, sicut religio est cultus debitus, ita superstitio est cultus indebitus. Sed divinatio non videtur ad aliquem cultum indebitum pertinere. Ergo divinatio non pertinet ad superstitionem.

(1) Aut etiam (II. Prov. VI): *Tu solus nosti corda filiorum hominum.*

(2) Ita sunt prophetæ, et hoc donum his verbis designat Apostolus (I. Cor. XII): *Alii per Spiritum datur prophetia.*

(3) Peccatum illud non est semper mortale;

nam, ut ait Sylvius, post Cajetanum et alios, si quis divinationem tentet ex joco et levitate, non credens eam utilem, sed potius vanam et inutilem, non peccat plusquam venialiter.

(4) Artes illæ vulgò dicuntur *scientiæ occultæ*.

3. Præterea, superstitio religioni opponitur. Sed in vera religione non invenitur aliquid divinationi per contrarium respondens. Ergo divinatio non est species superstitionis.

Sed *contra* est quod Origenes dicit in *Periarchon* (1) (ubi non occurrit; sed habetur expressè hom. xvi in Num. à med.): « Est quædam operatio dæmonum in ministerio præscientiæ, quæ artibus quibusdam ab his qui se dæmonibus mancipaverunt, nunc per sortes, nunc per auguria, nunc ex contemplatione umbrarum comprehendi videtur. Hæc autem omnia operatione dæmonum fieri non dubito. » Sed, ut Augustinus dicit (*De doct. christ. lib. II, cap. 23, à med.*), « quicquid procedit ex societate dæmonum et hominum, superstitiosum est. » Ergo divinatio est species superstitionis.

CONCLUSIO. — Divinatio, quantum quidem attinet ad operationis modum, ad superstitionem; quantum verò attinet ad finem quem divinator intendit, ad curiositatem, ut ad suum genus, refertur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1, quæst. xcii et xciv), superstitio importat indebitum cultum Divinitatis. Ad cultum autem Dei pertinet aliquid dupliciter: uno modo, cum aliquid Deo offertur, vel sacrificium, vel oblatio, vel aliquid hujusmodi: alio modo, cum aliquid divinum assumitur, sicut supra dictum est de Juramento (quæst. lxxxix, in præfat., et art. 5 ad 2). Et ideo ad superstitionem pertinet, non solum cum sacrificium dæmonibus offertur per idololatriam, sed etiam cum aliquis assumit auxilium dæmonum ad aliquid faciendum vel cognoscendum. Omnis autem divinatio ex operatione dæmonum provenit, vel quia expressè dæmones invocantur ad futura manifestanda, vel quia dæmones ingerunt se vanis inquisitionibus futurorum, ut mentes hominum implicent vanitate: de qua vanitate dicitur (*Psal. xxxix, 5*): *Non respexit in vanitates et insanias falsas*. Vana autem inquisitio futurorum est, quando aliquis futurum prænoscere tentat, unde prænosci non potest. Manifestum est ergo quòd divinatio species est superstitionis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd divinatio pertinet ad curiositatem quantum ad finem intentum, qui est præcognitio futurorum: sed pertinet ad superstitionem quantum ad modum operationis.

Ad *secundum* dicendum, quòd hujusmodi divinatio pertinet ad cultum dæmonum, inquantum aliquis utitur quodam pacto tacito vel expresso cum dæmonibus.

Ad *tertium* dicendum, quòd in nova lege mens hominis arceatur à temporalium sollicitudine. Et ideo non est in nova lege aliquid institutum ad præcognitionem futurorum eventuum de temporalibus rebus. In veteri autem lege, quæ promittebat terrena, erant consultationes de futuris ad religionem pertinentibus. Unde dicitur (*Isa. viii, 19*): *Et cum dixerint ad vos: Querite à pythonibus et à dicinis, qui strident in incantationibus suis*, subdit quasi responsionem: *Numquid non populus a Deo suo requireret visionem pro vivis et mortuis?* Fuerunt tamen in novo Testamento etiam aliqui prophetiæ spiritum habentes, qui multa de futuris eventibus prædixerunt (2).

ARTICULUS III. — UTRUM SIT DETERMINARE PLURES DIVINATIONIS SPECIES (3).

De his etiam Opusc. xiv, cap. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit determinare plures

(1) Nicolai omittit in *Periarchon*.

(2) Sicut Act. xxi, 9: *Philippi Evangelista qui erat unus de septem diaconis quatuor filiarum virginum prophetantes*. Ut et ad Ephes. iv, 11: *Dedit quosdam quidem apostolos,*

quosdam autem prophetas, etc. Quod etiam patet ex historia ecclesiastica quæ in multis locis refert sanctos fuisse spiritu prophetiæ inspiratos.

(3) Concludit S. Doctor triplex genus esse di-

divinationis species. Ubi enim est una ratio peccandi, non videntur plures esse peccati species. Sed in omni divinatione est una ratio peccandi, quia scilicet utitur aliquis pacto dæmonum ad cognoscendum futura. Ergo divinationis non sunt plures species.

2. Præterea, actus humanus speciem sortitur ex fine, ut supra habitum est (1 2, quæst. II, art. 3, et quæst. XVIII, art. 6). Sed omnis divinatio ordinatur ad unum finem, scilicet ad prænuntiationem futurorum. Ergo omnis divinatio est unius speciei.

3. Præterea, signa non diversificant speciem peccati; sive enim aliquis detrahat verbis, vel scripto, vel nutu, est eadem species peccati. Sed divinationes non videntur differre nisi secundum diversa signa (1), ex quibus accipitur præcognitio futurorum. Ergo non sunt diversæ divinationis species.

Sed *contra* est quòd Isidorus (Etymol. lib. VIII, cap. 9) enumerat diversas species divinationis.

CONCLUSIO. — Tria genera divinationis esse certum est, sub quibus variæ extant divinationis species: quorum unum est per manifestam dæmonum invocationem, quod attinet ad necromanticos: secundum verò sumptum penes dispositionem et motum alterius rei, quod spectat ad augures: tertium verò ad sortes spectat.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), omnis divinatio utitur ad præcognitionem futuri eventus aliquo dæmonum consilio vel auxilio; quod quidem vel expressè imploratur, vel præter intentionem hominis se occultè dæmon ingerit ad prænuntiandum futura quædam quæ hominibus sunt ignota, ei autem cognita per modos de quibus in primo dictum est (quæst. LVII, art. 3). Dæmones autem expressè invocati solent futura prænuntiare multipliciter. Quandoque quidem præstigiis quibusdam apparitionibus se aspectui et auditui hominum ingerentes ad prænuntiandum futura: et hæc species vocatur *præstigium* ex eo quòd oculi hominum perstringuntur. Quandoque autem per somnia; et hæc vocatur *divinatio somniorum*. Quandoque verò per mortuorum aliquorum apparitionem vel locutionem, et hæc species vocatur *necromantia*, quia, ut dicit Isidorus (Etymol. lib. VIII, cap. 9, ante med.), νεκρὸν græcè mortuum, μαντία verò *divinatio* nuncupatur, quia « quibusdam præcantationibus, adhibito sanguine (2), videntur resuscitati mortui divinare, et ad interrogata respondere. » Quandoque verò futura prænuntiat per homines vivos, sicut in aræptitiis patet; et hæc est *divinatio per pythones*; et, ut Isidorus dicit (loc. cit.), « pythones à Pythio Apolline sunt dicti, qui dicebatur esse auctor divinandi. » Quandoque verò futura prænuntiat per aliquas figuras vel signa, quæ in rebus inanimatis apparent: quæ quidem si appareant in aliquo corpore terrestri, putà in ligno, vel ferro, vel lapide polito, vocatur *geomantia*; si autem in aqua, *hydromantia*; si autem in aere, *aeromantia*; si autem in igne, *pyromantia*; si autem in visceribus animalium immolatorum in aris dæmonum, vocatur *aruspicium* (3). — Divinatio autem quæ fit absque expressa dæmonum invocatione, in duo genera dividitur. Quorum primum est, quando ad prænoscendum futura aliquid consideramus in dispositionibus aliquarum rerum (4). Et si quidem aliquis conetur fu-

vinationis, sed sub singulis innumerabiles species continentur.

(1) Nicolai genera.

(2) Ut colore sanguinis facilius dæmones provocentur, quia sanguinem amant, inquit.

(3) His addi potest ea species quam ethnici dicebant *oraculum*, quando dæmon consultus per aliquod idolum respondebat.

(4) Quæ per se ad eam cognitionem nihil valent.

tura prænoscere ex consideratione sitûs et motûs siderum, hoc pertineret ad astrologos, qui et *genethliaci* dicuntur, propter natalium considerationes dierum. Si verò per motus vel voces avium, seu quorumcumque animalium, sive per sternutationes hominum vel membrorum saltus, hoc pertinet generaliter ad *augurium*; quod dicitur à garritu avium, sicut *auspicium* ab inspectione avium; quorum primum pertinet ad aures, secundum ad oculos; in avibus enim hujusmodi præcipuè considerari solent. Si verò hujusmodi consideratio fiat circa verba hominum absque intentione dicta, quæ quis retorquet ad futurum, quod vult prænoscere, hoc vocatur *omen*; et sicut Valerius Maximus dicit (lib. 1, cap. 5, in princ.), « ominum observatio aliquo contactu religionis (1) innexa est, quoniam non fortuito motu, sed divinâ providentiâ constare creditur; quæfecit ut Romanis deliberantibus utrum ad alium locum migrarent, fortè eo tempore centurio quidam exclamaret: *Signifer, statue signum, hic optime manebimus*; quam vocem auditam pro omine acceperunt, transeundi consilium omittentes. » Si autem considerentur aliquæ dispositiones figurarum in aliquibus corporibus visui occurrentes, erit alia divinationis species: nam ex lineamentis manûs concurrentis divinatio sumpta, *chiromantia* vocatur, quasi divinatio manûs (χρῆς enim græcè dicitur *manus*): divinatio verò ex quibusdam signis in spatula alicujus animalis apparentibus *spatulamantia* vocatur. — Ad secundum autem divinationis genus, quod est sine expressa dæmonum invocatione, pertinet divinatio quæ fit ex consideratione eorum quæ veniunt ex quibusdam quæ ab hominibus seriò fiunt ad aliquid occultum inquirendum; sive per protractionem punctorum, quod pertinet ad artem *geomantiæ*; sive per considerationem figurarum, quæ proveniunt ex plumbo liquefacto in aqua projecto; sive ex quibusdam schedulis, scriptis vel non scriptis, in occulto repositis, dum consideratur quam quis accipiat; vel etiam ex festucis inæqualibus propositis, quis majorem vel minorem accipiat; vel taxillorum projectione, quis plura puncta projiciat; vel etiam cum consideratur quid aperienti librum occurrat; quæ omnia *sortium* nomen habent. Sic ergo patet triplex esse divinationis genus: quorum primum est per manifestam dæmonum invocationem, quod pertinet ad *necromanticos* (2); secundum autem est per solam considerationem dispositionis vel motûs alterius rei, quod pertinet ad *augures*; tertium est, dum facimus aliquid, ut nobis manifestetur aliquid occultum, quod pertinet ad *sortes*. Sub quolibet autem horum multa continentur (3), ut patet ex dictis (in corp. art.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in omnibus prædictis est eadem generalis ratio peccandi, sed non eadem specialis; multò enim gravius est dæmones invocare quàm aliqua facere quibus dignum sit ut se dæmones ingerant.

Ad *secundum* dicendum, quòd cognitio futurorum vel occultorum est ultimus finis ex quo sumitur generalis ratio divinationis. Distinguuntur autem diversæ species secundum propria objecta sive materias, prout scilicet in diversis rebus occultorum cognitio consideratur.

Ad *tertium* dicendum, quòd res quas divinantes attendunt, considerantur ab eis non sicut signa quibus exprimant quod jam sciunt, sicut accidit

(1) Ita cum Nicolai edit. recentiores. Antiqui cum Cod. Alcan. aliisque, *contractu religionis*.

(2) Non ad solos necromanticos, sed ad eos pertinere ita dicit S. Doctor quasi per quamdam excellentiam; quod similiter dicendum est circa *augures* ac *sortes*.

(3) Communiter docent theologi has divinationis varias species non in confessione esse exprimendas, quia non habent specialem deformitatem contra rectam rationem.

in detractioe (1); sed sicut principia cognoscendi. Manifestum est autem quòd diversitas principiorum diversificat speciem, etiam in scientiis demonstrativis.

ARTICULUS IV. — UTRUM DIVINATIO QUÆ FIT PER INVOCATIONES DÆMONUM, SIT LICITA (2).

De his etiam infra, quæst. XCVI, art. I corp. et Cont. gent. lib. III, cap. 151.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quòd divinatio quæ fit per invocationes dæmonum, non sit illicita. Christus enim nihil illicitum commisit, secundum illud (I. Petri II, 22): *Qui peccatum non fecit*. Sed Dominus à dæmone interrogavit: *Quod tibi nomen est?* qui respondit: *Legio, multi enim sumus*, ut habetur (Marc. V, 9). Ergo videtur quòd liceat à dæmonibus aliquid occultum interrogare.

2. Præterea, sanctorum animæ non favent illicitè interrogantibus. Sed Sauli interroganti de eventu futuri belli à muliere habente spiritum pythonis apparuit Samuel, et ei futurum eventum prædixit, ut legitur (I. Reg. XXVIII). Ergo divinatio quæ fit per interrogationem à dæmonibus, non est illicita.

3. Præterea, licitum esse videtur veritatem ab aliquo sciente inquirere, quam utile est scire. Sed quandoque utile est scire aliqua occulta, quæ per dæmones sciri possunt, sicut apparet in inventione furtorum. Ergo divinatio quæ fit per invocationem dæmonum non est illicita.

Sed *contra* est quod dicitur (Deut. XVIII, 10): *Non inveniatur in te qui ariolos sciscitetur, nec qui pythones consulat*.

CONCLUSIO. — Divinatio, quæ fit per dæmonum expressam invocationem, omnino illicita est.

Respondeo dicendum quòd omnis divinatio quæ fit per invocationes dæmonum, est illicita, duplici ratione. Quarum prima sumitur ex parte principii divinationis, quod scilicet est pactum expressè cum dæmone initum per ipsam dæmonis invocationem (3), et hoc est omnino illicitum: unde contra quosdam dicitur (Isai. XXVIII, 15): *Dixistis: Percussimus fœdus cum morte, et cum inferno fecimus pactum*; et adhuc gravius esset, si sacrificium vel reverentia dæmoni invocato exhiberetur. — Secunda verò ratio sumitur ex parte futuri eventus. Dæmon enim, qui intendit perditionem hominum, ex huiusmodi suis responsis etiamsi aliquando vera dicat, intendit homines assuefacere ad hoc quòd ei credatur; et sic intendit perducere in aliquid quod sit salutis humanæ nocivum. Unde Athanasius exponens illud quod habetur (Lucæ IV): *Increpavit illum, dicens: Obmutesce*, dicit (habetur implic. orat. I cont. Arian., aliquant. à princ., et in Cat. aur. D. Thomæ): « Quamvis vera fateretur dæmon, compescebat tamen Christus ejus sermonem, ne simul cum veritate etiam suam iniquitatem promulget: ut nos etiam assuefaciat, ne curemus de talibus, etsi vera loqui videatur. Nefas enim est, ut cum adsit nobis Scriptura divina, à diabolo instruamur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd, sicut Beda dicit (Lucæ VIII), sup. illud: *Quod tibi nomen est?* (lib. III Comment., cap. 8), « non velut inscius Dominus inquirat; sed ut confessâ peste, quam tolerabat, virtus curantis

(1) Ita cod. Alcan. aliique. Editi passim, et Nicolai demonstratione.

(2) Ille videtur B. Thomas specialiter loqui de invocatione expressa, primam enim rationem, ut ait Sylvius, sumi dicit ex parte principii divinationis, quod est pactum expressè cum

dæmone initum per ipsam dæmonis invocationem.

(3) Cum adsit expressa invocatio, semper est peccatum mortale; si verò esset tantum tacita, peccatum posset esse tantum veniale; ideoque hæc circumstantia in confessione est declaranda.

gratior emicaret. » Aliud autem est inquirere aliquid à dæmone sponte occurrente; quod quandoque licet propter utilitatem aliorum, maximè quando divinâ virtute potest compelli ad vera dicenda : et aliud est dæmonem invocare ad cognitionem occultorum acquirendam ab ipso.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit ad Simplicianum (lib. II, quæst. III, ante med.), « non est absurdum credere aliquâ dispensatione permissum fuisse, ut non dominante arte magicâ vel potentiâ, sed dispensatione occultâ, quæ pythonissam et Saulem latebat, se ostenderet spiritus justi aspectibus regis, divinâ eum sententiâ percussurus. » — Vel non verè spiritus Samuelis à requie sua excitatus est, sed aliquod phantasma (1), vel illusio imaginaria diaboli machinationibus facta, quam Scriptura Samuelem appellat. sicut solent imagines rerum suarum nominibus appellari.

Ad *tertium* dicendum, quòd nulla utilitas temporalis potest comparari detrimento spiritualis salutis, quod imminet ex inquisitione occultorum per dæmonum invocationem.

ARTICULUS V. — UTRUM DIVINATIO QUÆ FIT PER ASTRA, SIT ILLICITA (2).

De his etiam Sent. I, dist. 45, quæst. I, art. 5 ad 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 154, et Gal. IV, lect. 4.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd divinatio quæ fit per astra, non sit illicita. Licitum est enim ex consideratione causarum prænuntiare effectus, sicut medici ex dispositione ægritudinis prænuntiant mortem. Sed corpora cœlestia sunt causa eorum quæ fiunt in hoc mundo, ut etiam Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 2 et 3). Ergo divinatio quæ fit per astra, non est illicita.

2. Præterea, scientia humana ex experimentis originem sumit, ut patet per Philosophum (Metaph. lib. I, cap. 1, non longe à princ.). Sed per multa experimenta aliqui compererunt ex consideratione siderum aliqua futura posse prænosci. Ergo non videtur esse illicitum tali divinatione uti.

3. Præterea, divinatio dicitur esse illicita, inquantum innititur pacto cum dæmonibus inito. Sed hoc non fit in divinatione quæ fit per astra, sed solum consideratur dispositio creaturarum Dei. Ergo videtur quòd huiusmodi divinatio non sit illicita.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus (Confess. lib. IV, cap. 3, in princ.): « Illos planetarios, quos mathematicos vocant, consulere non desistebam, quòd quasi nullum eis esset sacrificium et nullæ preces ad aliquem spiritum, ob divinationem dirigerentur: quod tamen christiana et vera pietas repellit et damnat. »

CONCLUSIO. — Contingentium et casualium per certitudinem divinatio, superstitiosa et illicita est; divinatio verò naturalium futurorum, quæ ex cœlestium dispositione necessario eveniunt, non illicita, sed honesta est.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1 et 2 huj. quæst.), divinationi, quæ ex opinione falsa vel vana procedit, ingerit se operatio dæmonis, ut hominum animos implicet vanitati aut falsitati. Vanâ autem aut falsâ opinione utitur, si quis ex consideratione siderum futura velit præcognoscere, quæ per ea præcognosci non possunt. Est ergo considerandum

(1) S. Thomas videtur dubitasse de vera Samuelis apparitione, quia Ecclesiastici authenticitas in suo tempore jam non ab Ecclesia fuerat promulgata (Cf. part. I, quæst. XLI, art. 5, arg. 4, et infra, quæst. CLXXIV, art. 5 ad 4).

(2) Sæpissimè canones Ecclesia edidit contra astrologiam judicariam; S. Basilius, S. Ambrosius, S. Leo et omnes S. Patres graviter in hunc

errorem invehunt, et in indice librorum prohibitorum ex præscripto concil. Trident. confecto, præcipitur regulâ 9: *Episcopi diligenter provideant ne astrologia judicariæ libri, tractatus, indices legantur vel habeantur*: et adhuc strictius contra eos statuit Sixtus V in bulla ann. Domini 1585 data.

quid per cœlestium corporum inspectionem de futuris possit præcognosci. — Et de his quædam quæ ex necessitate eveniunt, manifestum est quòd per considerationem stellarum possunt præcognosci, sicut astrologi prænuntiant eclipses futuras. Circa præcognitionem verò futurorum eventuum ex consideratione stellarum, diversi diversa dixerunt: fuerunt enim qui dicerent quòd stellæ potiùs significant quàm faciant ea quæ ex earum consideratione prænuntiantur. Sed hoc irrationabiliter dicitur; omne enim corporale signum vel est effectus ejus, cujus est signum (sicut fumus significat ignem, à quo causatur), vel est ejus causa, vel procedit ab eadem causa; et sic dum designat causam, per consequens significat effectum; sicut iris quandoque significat serenitatem, inquantum causa ejus est causa serenitatis. Non potest autem dici quòd dispositiones cœlestium corporum et motus sint effectus futurorum eventuum: nec iterum possunt reduci in aliquam superiorem causam communem, quæ sit corporalis; possunt autem reduci in unam causam communem, quæ est providentia divina. Sed aliâ ratione disponuntur à divina providentia motus et situs cœlestium corporum, et aliâ ratione eventus contingentium futurorum; quia illa disponuntur secundum rationem necessitatis, ut semper et eodem modo proveniant; hæc autem secundum rationem contingentiae, ut variabiliter contingant. Unde non potest esse quòd ex inspectione siderum accipiatur præcognitio futurorum, nisi sicut ex causis præcognoscuntur effectus. — Duplices autem effectus subtrahuntur causalitati cœlestium corporum: primò quidem omnes effectus per accidens contingentes sive in rebus humanis, sive in rebus naturalibus: quia, ut probatur (*Metaph.* lib. vi, text. 4, 5 et 6), ens per accidens non habet causam, et præcipuè naturalem, cujusmodi est virtus cœlestium corporum; quia quod per accidens fit, neque est ens propriè, neque unum; sicut quòd lapide cadente fiat terræ motus, vel quòd homine fodiente sepulcrum, inveniat thesaurus; hæc enim et hujusmodi non sunt simpliciter unum, sed simpliciter multa (1). Operatio autem naturæ semper terminatur ad aliquid unum, sicut et procedit ab uno principio, quod est forma rei naturalis. Secundò autem subtrahuntur causalitati cœlestium corporum actus liberi arbitrii, quod est facultas voluntatis et rationis. Intellectus enim sive ratio non est corpus, nec actus organi corporei, et per consequens nec voluntas, quæ est in ratione, ut patet per Philosophum (*De anima*, lib. iii, text. 42). Nullum autem corpus potest imprimere in rem incorpoream. Unde impossibile est quòd corpora cœlestia directè imprimant in intellectum et voluntatem: hoc enim esset ponere intellectum non differre à sensu: quod Aristoteles (*De anima*, lib. ii, text. 150 et 151) imponit his qui dicebant quòd « talis voluntas est in hominibus, qualem in diem inducit pater virorum deorumque, » scilicet sol vel cœlum. Unde corpora cœlestia non possunt esse per se causa operationum liberi arbitrii; possunt tamen ad hoc dispositivè inclinare, inquantum imprimunt in corpus humanum, et per consequens in vires sensitivas, quæ sunt actus corporalium organorum, quæ inclinant ad humanos actus. Quia tamen vires sensitivæ obediunt rationi, ut patet per Philosophum (*De anima*, lib. iii, text. 42 et 47, et *Ethic.* lib. i, cap. ult. à med.), nulla necessitas ex hoc libero arbitrio imponitur; sed contra inclinationem cœlestium corporum homo potest per rationem operari. Si quis ergo consideratione astrorum utatur ad præcognoscendos futuros casuales vel fortuitos eventus, aut etiam ad cognoscendum per certitudinem

1) Id est, non habent unam causam determinatam maxime naturalem, qualis est virtus cœlestium corporum, sed plures.

futura opera hominum, procedit hoc ex falsa et vana opinione; et sic operatio dæmonis se immiscet, unde erit divinatio superstitiosa et illicita. Si verò aliquis utatur consideratione astrorum ad præcognoscendum futura quæ ex coelestibus causantur corporibus, putà siccitates et pluvias, et alia hujusmodi, non erit illicita divinatio nec superstitiosa.

Et secundum hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd hoc astrologi ex consideratione astrorum frequenter vera prænuntiant (1), contingit dupliciter: uno quidem modo, quia plures hominum passiones corporales sequuntur; et ideo actus eorum disponuntur, ut in pluribus, secundum inclinationem coelestium corporum: pauci autem sunt, id est, soli sapientes, qui ratione hujusmodi inclinationes moderentur; et ideo astrologi in multis vera prænuntiant, et præcipuè in communibus eventibus, qui dependent ex multitudine. Alio modo propter dæmones se immiscentes (2). Unde Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. II, cap. 17, ad fin.) dicit: « Fatendum est, quando à mathematicis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanæ mentes patiuntur; quod tamen ad decipiendos homines fit spirituum immundorum et seductorum operatione, qui quædam vera de temporalibus rebus nosse permittuntur. » Unde concludit: « Quapropter bono christiano, sive mathematici, sive quilibet impiè divinantium, et maximè dicentes vera, cavendi sunt; ne consortio dæmoniorum animam deceptam pacto quodam societatis irretiant. »

Et per hoc patet responsio ad *tertium*.

ARTICULUS VI. — UTRUM DIVINATIO QUÆ FIT PER SOMNIA, SIT ILLICITA (3).

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 151, et Opusc. XIV, cap. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd divinatio quæ fit per somnia, non sit illicita. Ut enim instructione divinà non est illicitum; sed in somniis homines instruuntur à Deo: dicitur enim (Job, xxxiii, 15): *Per somnium in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, et dormiunt in lectulo, tunc aperit, scilicet Deus, aures virorum, et erudiens eos instruit disciplinā*. Ergo uti divinatione quæ est per somnia, non est illicitum.

2. Præterea, illi qui interpretantur somnia, propriè utuntur divinatione somniorum. Sed sancti viri leguntur somnia interpretati, sicut Joseph est interpretatus somnia pincernæ Pharaonis et magistri pistorum, ut legitur (Gen. xl), et Daniel interpretatus est somnium regis Babylonis, ut habetur (Dan. ii et iv). Ergo divinatio somniorum non est illicita.

3. Præterea, illud quod communiter homines experiuntur, irrationabile est negare. Sed omnes experiuntur somnia habere aliquam significationem futurorum. Ergo vanum est negare somnia habere vim divinationis. Ergo licitum est eis intendere.

Sed *contra* est quod dicitur (Deut. xviii, 10): *Non inveniatur in te qui observet somnia*.

CONCLUSIO. — Divinatio ex somniis, quæ ex divina sunt revelatione, aut quavis naturali causà, internà vel externà, illicita non est: at ea, quæ ex dæmonum revelatione procedit, superstitiosa et omnino illicita est.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 2 et 6 huj. quæst.), di-

(1) Sæpius, ut annotat Billuart, falsa prænuntiant quàm vera, sed illa non animadvertuntur sicut et vera, et inde oritur falsa opinio quâ ad nubes eorum scientia immeritò extollitur.

(2) Posunt quoque aliquando vera prædicere; vel quia ita res casu accidit, vel quia is cui bona

nuntiantur, excitatur ad omnia tentanda ut assequatur; cui autem mala in desperationem dejicitur et nihil tentat.

(3) S. Thomas respondet hanc divinationem non esse illicitam, nisi fiat per somnia à dæmone excitata.

vinatio quæ innititur falsæ opinioni, est superstitiosa et illicita. Ideo considerare oportet quid sit verum circa præcognitionem futurorum de somniis. Sunt autem somnia futurorum eventuum quandoque quidem causa, putà cum mens alicujus sollicita ex his quæ videt in somniis, inducitur ad aliquid faciendum vel vitandum : quandoque verò somnia sunt signa aliquorum futurorum eventuum, inquantum reducuntur ad aliquam causam communem somniis et futuris eventibus; et secundum hoc plurimæ præcognitiones futurorum in somniis fiunt. Est ergo considerandum quæ sit causa somniorum, et an possit esse causa futurorum eventuum, vel ea possit cognoscere. Sciendum est ergo quòd somniorum causa quandoque quidem est interiùs, quandoque autem exteriùs. Interior autem somniorum causa est duplex : una quidem animalis, inquantum scilicet ea occurrunt hominis phantasie in dormiendo, circa quæ ejus cogitatio et affectatio fuit immorata in vigilando; et talis causa somniorum non est causa futurorum eventuum : unde hujusmodi somnia per accidens se habent ad futuros eventus; et si quandoque simul concurrant, erit casuale. Quandoque verò causa intrinseca somniorum est corporalis : nam ex interiori dispositione corporis formatur aliquis motus in phantasia conveniens tali dispositioni; sicut homini in quo abundant frigidi humores, occurrunt in somnia quòd sit in aqua vel nive; et propter hoc medici dicunt esse intendendum somniis ad cognoscendum interiores dispositiones. — Causa autem somniorum exterior similiter est duplex, scilicet corporalis et spiritualis. Corporalis quidem inquantum imaginatio dormientis immutatur vel ab aere continenti, vel ex impressione cœlestis corporis; ut sic dormienti aliquæ phantasie appareant conformes cœlestium dispositioni. Spiritualis autem causa est quandoque quidem à Deo, qui ministerio angelorum aliqua hominibus revelat in somniis, secundum illud (Num. xii, 6) : *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum*. Quandoque verò operatione dæmonum (1) aliquæ phantasie dormientibus apparent, ex quibus quandoque aliqua futura revelant his qui cum eis habent pacta illicita. Sic ergo dicendum quòd si quis utatur somniis ad præcognoscendum futura, secundum quòd somnia procedunt ex revelatione divina, vel ex causa naturali intrinseca sive extrinseca, quantum potest se virtus talis causæ extendere, non erit illicita divinatio. Si autem hujusmodi divinatio causetur ex revelatione dæmonum, cum quibus pacta habentur expressa, quia ad hoc invocantur, vel tacita, quia hujusmodi divinatio extenditur ad quod se non potest extendere, erit divinatio illicita et superstitiosa.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VII. — UTRUM DIVINATIO QUÆ FIT PER AUGURIA, ET OMINA ET ALIAS HUIUSMODI OBSERVATIONES EXTERIORUM RERUM, SIT ILLICITA (2).

De his etiam Cont. gent. lib. iii, cap. 454, et Opusc. xlv, cap. 5 et 5, et Isa. ii, lect. 2 princ.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd divinatio quæ fit per auguria et omina et alias hujusmodi observationes exteriorum rerum, non sit illicita; si enim esset illicita, sancti viri eâ non uterentur. Sed de Joseph legitur quòd auguriis intendebat; legitur enim (Gen. xlv), quòd dispensator Joseph dixit : *Scyphus quem furati estis, ipse est in quo bibit dominus meus,*

(1) Difficile est, ut animadvertunt theologi, scire an somnia sint à malo vel bono spiritu, et quò usque causa naturalis, unde oriuntur, se extendat.

(2) Auguria et omnes alias hujusmodi obser-

vationes damnarunt concil. Carthag. iv, an. 598, concil. Vannense, 461, concil. Agdense, 506, Autissiodorensis, 578, Remense, 650, et plura alia.

et in quo augurari solet; et ipse postea dixit fratribus suis : An ignoratis quòd non sit similis mei in augurandi scientia? Ergo uti tali divinatione non est illicitum.

2. Præterea, aves aliqua circa futuros eventus temporum naturaliter cognoscunt, secundum illud (Jerem. viii, 7) : *Milvus in cælo cognovit tempus suum; turtur, et hirundo, et ciconia custodierunt tempus adventus sui* (1). Sed naturalis cognitio est infallibilis et à Deo. Ergo uti cognitione avium ad præcognoscendum futura, quod est augurari, non videtur esse illicitum.

3. Præterea, Gedeon in numero sanctorum ponitur, ut patet (Hebr. xi). Sed Gedeon usus fuit omine, ex hoc quòd audivit recitationem et interpretationem cujusdam somnii, ut (Judic. vii) dicitur; similiter Eliezer servus Abrahæ, ut legitur (Gen. xxiv). Ergo videtur quòd talis divinatio non sit illicita.

Sed *contra* est quod dicitur (Deuteron. xviii, 10) : *Non inveniatur in te qui observet auguria.*

CONCLUSIO. — Divinare per auguria, vel omina, præter naturæ, aut providentiæ divini ordinem, superstitiosum et illicitum est.

Respondeo dicendum quòd motus vel garritus avium, vel quæcumque dispositiones in hujusmodi rebus consideratæ, manifestum est quòd non sunt causa futurorum eventuum. Unde ex eis futura cognosci non possunt sicut ex causis. Relinquitur ergo quòd si ex eis aliqua futura cognoscantur, hoc erit, inquantum sunt effectus aliquarum causarum, quæ etiam sunt causantes vel præcognoscentes futuros eventus. Causa autem operationum brutorum animalium est instinctus quidam quo moventur motu naturali (2) : non enim habent dominium sui actus. — Hic autem instinctus potest ex duplici causa procedere : uno quidem modo ex causa corporali; cum enim bruta animalia non habeant nisi animam sensitivam, cujus omnes potentiæ sunt actus corporalium organorum, subjacet eorum anima dispositioni continentium corporum, et primordialiter cœlestium. Et ideo nihil prohibet aliquas eorum operationes esse futurorum signa, inquantum conformantur dispositionibus corporum cœlestium et aeris continentis, ex quibus proveniunt aliqui futuri eventus. In hoc tamen duo considerari oportet : primum quidem ut operationes hujusmodi non extendantur nisi ad præcognoscenda futura quæ causantur per motus cœlestium corporum, ut supra dictum est (art. 5 et 6 præc.). Secundò, ut non extendantur nisi ad ea quæ aliquammodo possunt ad hujusmodi animalia pertinere; consequuntur enim per cœlestia corpora cognitionem quamdam naturalem et instinctum ad ea quæ eorum vitæ sunt necessaria; sicut sunt immutationes quæ fiunt per pluvias et ventos, et alia hujusmodi. Alio modo instinctus hujusmodi causantur ex causa spirituali; scilicet vel ex Deo, ut patet in columba super Christum descendente, et in corvo qui pavit Eliam, et in cete qui absorbit et ejecit Jonam; vel etiam ex dæmonibus, qui utuntur hujusmodi operationibus brutorum animalium ad implicandos animos hominum vanis opinionibus. Et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis hujusmodi, præterquam de ominibus : quia verba humana, quæ accipiuntur pro omine, non subduntur dispositioni stellarum; disponuntur tamen secundum divinam providentiam, et quandoque secundum dæmonum operationem. Sic ergo dicendum quòd omnis hujusmodi divi-

(1) Quod inculcatur ibi ad populi hebetudinem confundendam qui non cognovit iudicium Domini.

(2) Nicolai : *in modum naturæ.*

natio, si extendatur ultra illud ad quod potest pertingere secundum ordinem naturæ vel divinæ providentiæ, est superstitiosa et illicita.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc quod Joseph dixit non esse aliquem sibi similem in scientia augurandi, secundum Augustinum, joco dixit, non serio, referens fortè hoc ad illud quod vulgus de eo opinabatur (1); et sic etiam dispensator ejus locutus est.

Ad *secundum* dicendum, quod illa auctoritas loquitur de cognitione avium respectu eorum quæ ad eas pertinent; et ad hæc præcognoscenda, considerare earum voces et motus non est illicitum; putà, si quis ex hoc quod cornicula frequenter crocitat, prædicat pluviam citò esse futuram.

Ad *tertium* dicendum, quod Gedeon observavit recitationem et expositionem somnii, accipiens ea pro omine, quasi ordinata ad sui instructionem à divina providentia: et similiter Eliezer attendit verba puellæ, oratione præmissa ad Deum (2).

ARTICULUS VIII. — UTRUM DIVINATIO SORTIUM SIT ILLICITA.

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 154, et Opusc. XXV, cap. 4 et 5, et Eph. I, lect. 4 fin.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod divinatio sortium non sit illicita; quia super illud (Psal. xxx): *In manibus tuis sortes meæ*, dicit Glossa Augustini ord.: « Sors non est aliquid mali, sed res in humana dubitatione divinam indicans voluntatem. »

2. Præterea, ea quæ à sanctis in Scripturis observata leguntur, non videntur esse illicita. Sed sancti viri tam in veteri quàm in novo Testamento inveniuntur sortibus usi esse; legitur enim (Jos. vii), quod Josue ex præcepto Domini, judicio sortium punivit Acham, qui de anathemate surripuerat: Saul etiam sorteprehendit filium suum Jonatham mel comedisse, ut habetur (I. Reg. xiv). Jonas etiam à facie Domini fugiens, sorteprehensus est, et in mare dejectus, ut legitur (Jonæ i). Zacharias etiam sorte exiit ut incensum poneret, ut legitur (Lucæ i). Matthias etiam sorte ab apostolis ad apostolatam electus, ut legitur (Act. i). Ergo videtur quod divinatio sortium non sit illicita.

3. Præterea, pugna pugilum, quæ monomachia dicitur (id est, singularis concertatio) et judicia ignis et aquæ quæ dicuntur vulgaria, videntur ad sortes pertinere; quia per hujusmodi aliqua exquiruntur occulta. Sed hujusmodi non videntur esse illicita, quia et David cum Philisthæo singulare iniisse certamen legitur, ut habetur (I. Reg. xvi). Ergo videtur quod divinatio sortium non sit illicita.

Sed *contra* est quod (Decr. 26, quæst. 5, cap. 7) dicitur: « Sortes, quibus cuncta vos in vestris discriminatis provinciis (3) quas Patres damnaverunt, nihil aliud quàm divinationes et maleficia esse decernimus. Quamobrem volumus illas omnino damnari; et ultra inter christianos nolumus nominari, et ne exercentur, sub anathematis interdicto prohibemus. »

CONCLUSIO. — Divinatio per sortes cœlestium dispositioni, seu dæmonum imperio commissas, illicita est: ut vero in Deum sortes referuntur, rectè fieri potest ea quæ per sortes est divinatio.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 3 huj. quæst.), sortes propriè dicuntur, cum aliquid fit, ut ejus eventu considerato aliquid occultum innotescat. Et quidem si quæratur judicio sortium quid cui sit

(1) Quasi dixisset: nescitis (ex fama nimirum et opinione publica) quod sim in augurando peritissimus ac felicissimus? Alii verbum *augurandi* hic generaliter accipiunt pro divinare, quicumque modo res fiat.

(2) Sic enim ibi: *Domine Deus, occurre obsecro mihi hodiè et fac misericordiam cum domino meo Abraham.*

(3) Ita cum codd. Alcan., et Rom. veteres edit. et Nicolai. Al., *inductis*.

exhibendum, sive illud sit res possessa, sive sit honor, sive dignitas, seu poena, aut actio aliqua, vocatur *sors divisoria*; si autem inquiratur quid agere oporteat, vocatur *sors consultoria*; si verò quærat quid sit futurum, vocatur *sors divinatoria*. Actus autem hominum, qui requiruntur ad sortes, non subduntur dispositioni stellarum, nec etiam eventus ipsorum. Unde si quis eâ intentione sortibus utatur, quasi hujusmodi actus humani qui requiruntur ad sortes, secundum dispositionem stellarum sortiantur effectum, vana et falsa est opinio, et per consequens non carens dæmonum ingestione: ex quo talis divinatio erit superstitiosa et illicita. Hâc autem causâ remotâ, necesse est quòd sortialium actuum expectetur eventus vel ex fortuna, vel ex aliqua spiritali causa dirigente. Et si quidem ex fortuna, quod locum habere potest solum in divisoria sorte, non videtur habere nisi fortè vitium vanitatis (1); sicut si aliqui non valentes aliquid concorditer dividere, velint sortibus ad divisionem uti, quasi fortunæ exponentes quam quis partem accipiat. Si verò ex spiritali causa expectetur sortium iudicium, quandoque quidem expectatur ex dæmonibus; sicut legitur (Ezech. xxi, 21), quòd *rex Babylonis* (2) *stetit in bivio, in capite duarum viarum, divinationem quærens, commiscens sagittas, interrogavit idola, et exta consuluit*; et tales sortes sunt illicitæ, et secundum canones (3) prohibentur. Quandoque verò expectatur à Deo, secundum illud (Proverb. xvi, 33): *Sortes mittuntur in sinum, sed à Domino temperantur*; et talis sors secundum se non est malum, ut Augustinus dicit (loc. cit. in arg. 1). — Potest tamen in hoc quadrupliciter peccatum incidere: primò quidem, si absque ulla necessitate ad sortes recurratur: hoc enim videtur ad Dei tentationem pertinere. Unde Ambrosius dicit super Lucam (cap. 1, sup. illud: *Factum est autem*): « Qui sorte eligitur, humano iudicio non comprehenditur. » Secundò, si quis etiam in necessitate absque reverentia Dei sortibus utatur. Unde super Actus Apost. dicit Beda (in fin. comment., cap. 1): « Sed si qui necessitate aliquâ compulsi, Deum putant sortibus, exemplo apostolorum, esse consulendum, videant hoc ipsos apostolos non nisi collecto fratrum cœtu, et precibus ad Deum fuis, egisse. » Tertio, si divina oracula ad terrena negotia convertantur. Unde Augustinus dicit ad inquisitiones Januarii (epist. 55, al. 119, cap. 20, circa med.): « Qui de paginis evangelicis sortes legunt, etsi optandum sit ut id potius faciant quàm ad dæmonia consulenda concurrant; tamen etiam ista mihi displicet consuetudo, ad negotia sæcularia, et ad vitæ hujus vanitatem divina oracula velle convertere. » Quartò, si in electionibus ecclesiasticis (4), quæ ex Spiritûs sancti inspiratione fieri debent, aliqui sortibus utantur. Unde, sicut Beda dicit (super Act. Apost. loc. sup. cit.): « Matthias ante Pentecostem ordinatus sorte quæritur, quia scilicet nondum erat plenitudo Spiritûs sancti in Ecclesia effusa; septem autem diaconi postea non sorte, sed electione discipulorum sunt ordinati. » Secus autem est in temporalibus dignitatibus, quæ ad terrena disponenda ordinantur, in quarum electione plerumque homines sortibus utuntur, sicut et in temporalium rerum divisione. Si verò necessitas immineat, licitum est cum debita reverentia sortibus divinum iudicium implorare. Unde Augustinus dicit

(1) In eo sensu quòd sit actus otiosus, aut inutilis, si fiat absque necessitate vel utilitate.

(2) Nabuchodonosor qui Jechoniam regem Judæ captivum duxit in Babylonem.

(3) Nempè capitulo *Sortilegi*, 26, quæst. 1, cap. *Si quis episcopus*, cap. *Aliquando*, cap.

Sortes, ibid. quæst. 7, et cap. *De talibus*, tit. *De sortilegiis*.

(4) Cf. tit. *De sortilegiis*, cap. *Ecclesia*, ubi Honorius III sortis usum in electionibus ecclesiasticis perpetuâ prohibitione damnavit.

(epist. ad Honor. quæ est 228, al. 180, vers. fin.) : « Si inter Dei ministros sit disceptatio, qui eorum persecutionis tempore maneant, ne fuga fiat omnium, et qui eorum fugiant, ne morte omnium deseratur Ecclesia; si hæc disceptatio aliter non potuerit terminari, quantum mihi videtur, qui maneant, et qui fugiant, sorte legendi sunt. » Et (De doct. christ. lib. 1, cap. 28) dicit : « Si tibi abundaret aliquid quod oporteret dari ei qui non haberet, nec duobus dari posset; si tibi occurrerent duo, quorum neuter alium vel indigentia, vel erga te aliqua necessitudine superaret; nihil iustius faceres quam ut sorte eligeres, cui dandum esset quod dari utrique non posset. »

Et per hoc patet responsio ad *primum* et *secundum*.

Ad *tertium* dicendum, quòd iudicium ferri candentis vel aquæ ferventis ordinatur quidem ad alicujus peccati occulti inquisitionem per aliquid quod ab homine fit; et in hoc convenit cum sortibus : inquantum tamen expectatur aliquis miraculosus effectus à Deo, excedit communem sortium rationem. Unde hujusmodi iudicium illicitum redditur, tum quia ordinatur ad judicanda occulta, quæ divino iudicio reservantur : tum etiam quia hujusmodi iudicium non est auctoritate divina sancitum. Unde (2, quæst. II, decreto Stephani papæ V, cap. *Consuluisti*) dicitur : « Ferri candentis vel aquæ ferventis examinatione confessionem extorqueri à quolibet, sacri non censent canones : et quod sanctorum Patrum documento sancitum non est, superstitiosâ ad inventionem non est præsumendum. Spontaneâ enim confessione vel testium approbatione publicata delicta, habito præ oculis Dei timore, concessa sunt nostro regimini judicare; occulta verò et incognita illi sunt relinquenda qui solus novit corda filiorum hominum (1). » Et eadem ratio videtur esse de lege duellorum; nisi quòd plus accedit ad communem rationem sortium, inquantum non expectatur ibi miraculosus effectus, nisi fortè quando pugiles sunt valdè impares virtute vel arte.

QUÆSTIO XCVI.

DE SUPERSTITIONIBUS OBSERVANTIARUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de superstitionibus observantiarum; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° De observantiis ad scientiam acquirendam, quæ traduntur in arte notoria. — 2° De observantiis quæ ordinantur ad aliqua corpora immutanda. — 3° De observantiis quæ ordinantur ad conjecturas sumendas fortuniorum vel infortuniorum. — 4° De suspensionibus sacrorum verborum ad collum.

ARTICULUS I. — UTRUM UTI OBSERVANTIS ARTIS NOTORIÆ SIT ILLICITUM (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd uti observantiis artis notoriæ non sit illicitum. Dupliciter enim aliquid dicitur illicitum : uno modo secundum genus operis, sicut homicidium vel furtum; alio modo ex eo quòd ordinatur ad malum finem, sicut cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam. Sed ea quæ observantur in arte notoria, secundum genus operis non sunt illicita, sunt enim quædam jejunia et orationes ad Deum; ordinantur etiam ad bonum finem, scilicet ad scientiam acquirendam. Ergo uti hujusmodi observationibus non est illicitum.

2. Præterea (Dan. 1, 17), legitur quòd *pueris* abstinentibus *dedit Deus*

(1) Eamdem rem improbat B. Thomas (part. III, quæst. LXXX, art. 6 ad 5) innixus iisdem auctoritatibus, quibus addi potest, cap. *Dilecti*, tit. De purgatione vulgari.

(2) Ars notoria est quædam ratio adipiscendi

scientiam sine humano labore per inspectionem quarundam figurarum aut probationem quorundam verborum ignotorum, adhibitis interdum aliquibus jejuniis et orationibus.

scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia. Sed observantiæ artis notoriæ sunt secundum aliqua jejunia et abstinencias quasdam. Ergo videtur quòd divinitus sortiatur ars illa effectum. Non ergo illicitum est eâ uti.

3. Præterea, ideo videtur esse inordinatum à dæmonibus inquirere de futuris, quia ea non cognoscunt, sed hoc est proprium Dei, ut dictum est (quæst. præc. art. 1). Sed veritates scientiarum dæmones sciunt, quia scientiæ sunt de his quæ sunt ex necessitate, et semper; quæ subjacent humanæ cognitioni, et multò magis dæmonum, qui sunt perspicaciores, ut Augustinus dicit (lib. De divinat. dæm. cap. 3 et 4, et Sup. Gen. ad litt. lib. II, cap. 17, sub fin.). Ergo non videtur esse peccatum uti arte notoriâ, etiamsi per dæmones sortiatur effectum.

Sed *contra* est quod dicitur (Deut. XVIII, 10): *Non inveniatur in te qui quærat à mortuis veritatem*: quæ quidem inquisitio innititur auxilio dæmonum. Sed per observantias artis notoriæ inquiritur cognitio veritatis per quædam pacta significationum cum dæmonibus inita (1). Ergo uti arte notoriâ non est licitum.

CONCLUSIO. — Arte notoriâ uti nullo modo licet, cum falsa et superstitiosa sit.

Respondeo dicendum quòd ars notoria est et illicita et inefficax. Illicita quidem est, quia utitur quibusdam ad scientiam acquirendam quæ non habent secundum se virtutem causandi scientiam, sicut inspectione quarundam figurarum, et prolatione quorundam ignotorum verborum, et aliis hujusmodi (2). Et ideo hujusmodi ars non utitur his ut causis, sed ut signis; non autem ut signis divinitus institutis, sicut sunt sacramentalia signa. Unde relinquitur quòd sint supervacua signa, et per consequens pertinentia « ad pacta quædam significationum cum dæmonibus placita atque foederata. » Et ideo ars notoria penitus est repudianda et fugienda à christiano, sicut et aliæ artes nugatoriæ, vel noxiæ superstitionis, ut Augustinus dicit (De doct. christ. lib. II, cap. 23, circa med.). — Est etiam hujusmodi ars inefficax ad scientiam acquirendam. Cum enim per hujusmodi artem non intendatur acquisitio scientiæ per modum homini connaturalem, scilicet adinveniendò vel addiscendo, consequens est quòd iste effectus vel expectetur à Deo, vel à dæmonibus. Certum est autem aliquos à Deo sapientiam et scientiam per infusionem habuisse, sicut de Salomone legitur (III. Reg. III, et II. Paral. I). Dominus etiam discipulis suis dixit (Luc. XXI, 45): *Ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri.* Sed hoc donum non datur quibuscumque, aut cum certa observatione, sed secundum arbitrium Spiritus sancti, secundum illud (I. Corinth. XII, 8): *Alii quidem datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ secundum eundem Spiritum*; et postea subditur: *Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult.* Ad dæmones autem non pertinet illuminare intellectum, ut habitum est in prima hujus operis parte (quæst. CIX, art. 3). Acquisitio autem scientiæ et sapientiæ fit per illuminationem intellectus; et ideo nullus unquam per dæmones scientiam acquisivit. Unde Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. X, cap. 9, circa med.): « Porphyrus (3) fateri theurgicis theletis, id est, operationibus dæmonum, animæ intellectuali nihil purgationis accedere, quod eam faciat idoneam ad videndum Deum suum, et

(1) Hinc porro *notoria* dicitur quia cognitionem veritatis per illicita media quærit, vel nugatorum notitiam sibi arrogat, ambit et affectat, ut ait Nicolai.

(2) Quibus etiam quasdam orationes et jejunia

intermiscet, ut accepisse divinitus videri possit quod non nisi ope dæmonum assequitur.

(3) Conferri potest quod dictum est à Porphyrio de spiritibus malis in opere cui titulus est *De abstinencia*.

perspicienda ea quæ vera sunt, » qualia sunt omnia scientiarum theoremata. Possent tamen dæmones hominibus colloquentes verbis exprimere aliqua scientiarum documenta; sed hoc non quæritur per artem notoriam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd acquirere scientiam bonum est; sed acquirere eam modo indebito non est bonum: et ad hunc finem intendit ars notoria (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd pueri illi non abstinebant secundum vnam observantiam artis notoriæ, sed secundum auctoritatem legis divinæ. nolentes inquinari cibis gentilium: et ideo merito obedientiæ consecuti sunt à Deo scientiam, secundum illud (Psal. cxviii, 100): *Super senes intellexi, quia mandata tua quæsi.*

Ad *tertium* dicendum, quòd exquirere cognitionem futurorum à dæmonibus, non solum est peccatum propter hoc quòd ipsi futura non cognoscunt, sed propter societatem cum eis initam, quæ etiam in proposito non (2) habet locum.

ARTICULUS II. — UTRUM OBSERVATIONES AD CORPORUM IMMUTATIONEM ORDINATÆ, PUTA AD SANITATEM VEL AD ALIQUID HUIUSMODI, SINT ILLICITÆ (3).

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 5, et Opusc. XXVI, et Gal. IV, lect. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd observationes ordinatæ ad corporum immutationem, putà ad sanitatem vel ad aliquid huiusmodi, non sint illicitæ. Licitum enim est uti naturalibus virtutibus corporum ad proprios effectus inducendos. Res autem naturales habent quasdam virtutes occultas, quarum ratio ab homine assignari non potest; sicut quòd adamas trahit ferrum, et multa alia, quæ Augustinus enumerat (De civ. Dei, lib. XXI, cap. 5 et 7). Ergo videtur quòd uti huiusmodi rebus ad corpora immutanda non sit illicitum.

2. Præterea, sicut corpora naturalia subduntur corporibus cœlestibus, ita etiam corpora artificialia. Sed corpora naturalia sortiuntur quasdam virtutes occultas speciem consequentes ex impressione cœlestium corporum. Ergo et corpora artificialia, putà imagines, sortiuntur aliquam virtutem occultam à corporibus cœlestibus ad aliquos effectus causandos. Ergo uti eis et aliis huiusmodi non est illicitum.

3. Præterea, dæmones etiam possunt multipliciter corpora transmutare, ut dicit Augustinus (De Trin. lib. III, cap. 8 et 9). Sed eorum virtus à Deo est. Ergo licet uti eorum virtute ad aliquas huiusmodi immutationes faciendas.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De doct. christ. lib. II, cap. 20), quòd « ad superstitionem pertinent molimina magicarum artium, et ligaturæ, et remedia, quæ medicorum quoque disciplina condemnat, sive in præcantationibus, sive in quibusdam notis, quas characteres vocant, sive in quibuscumque rebus suspendendis atque illigandis (4).

CONCLUSIO. — Observationes causarum ad suos effectus adhibitarum non sunt illicitæ, quanquam vanæ, si causæ eos ad quos referuntur effectus producendi vim non habeant.

Respondeo dicendum quòd in his quæ fiunt ad aliquos effectus particu-

(1) Hunc actum damnavit facultas Parisiensis an. 1320; Cajetanus animadvertit hanc observantiam non posse exerceri sine peccato mortali.

(2) Ita cum codicibus edit. veteres omnes, et Nicolai; theologi particulam non intrusau putant: quos edit. Patavinæ sequuntur.

(3) Observantia sanitatum sic à Bonacina de-

finitur (tom. II tract. De leg. in part. disp. V, quest. III, punct. 4, num.): *Superstitio quæ adhibentur aliqua inania et inutilia ad sanandos morbos hominum vel animalium.*

(4) Varias omnes illas superstitiones enarravit Thiers in opere cui titulus est: *Traité des superstitions*, lib. III, cap. 1.

lares inducendos, considerandum est utrùm naturaliter videantur posse tales effectus causare : sic enim non erit illicitum, licet enim causas naturales adhibere ad proprios effectus. Unde si naturaliter non videantur posse tales effectus causare, consequens est quòd nec adhibeantur ad hos effectus causandos tanquam causæ, sed solum quasi signa : et sic pertinent ad pacta significationum cum dæmonibus inita. Unde Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. xxi, cap. 6, circa med.) : « Illiciantur dæmones per creaturas, quas non ipsi, sed Deus condidit; delectabilibus pro sua diversitate diversis, non ut animalia cibus, sed ut spiritus signis quæ cujusque delectationi congruunt, per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd si simpliciter adhibeantur res naturales ad aliquos effectus producendos, ad quos putantur naturalem habere virtutem, non est superstitiosum vel illicitum. Si verò adjungantur vel characteres aliqui, vel aliqua nomina, vel aliæ quæcumque vanæ observationes, quæ manifestum est naturaliter efficaciam non habere, erit superstitiosum et illicitum (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd virtutes naturales corporum naturalium consequuntur eorum formas substantiales, quas sortiuntur ex impressione coelestium corporum; et ideo ex eorumdem impressione sortiuntur quasdam virtutes activas. Sed corporum artificialium formæ procedunt ex conceptione artificis; et cum nihil aliud sint quàm compositio, ordo et figura, ut dicitur (Physic. lib. i, text. 46), non possunt habere naturalem virtutem ad agendum; et inde est quòd ex impressione coelestium corporum nullam virtutem sortiuntur, inquantum sunt artificialia, sed solum secundum materiam naturalem. Falsum est ergo, quod Porphyrio videbatur, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. x, cap. 11, à med. et lib. xxi, cap. 6), « herbis et lapidibus, et animantibus, et sonis certis quibusdam, ac vocibus, etfigurationibus, atque figmentis, quibusdam etiam observatis in cœli conversione motibus siderum, fabricari in terra ab hominibus potestates idoneas variis siderum effectibus exequendis, » quasi effectus magicarum artium ex virtute coelestium corporum provenirent. Sed, sicut Augustinus ibidem subdit (cap. 11, à med.), « totum hoc ad dæmones pertinet, ludificatores animarum sibi subditarum. » Unde etiam imagines quas astronomicas vocant, ex operatione dæmonum habent effectum : cujus signum est quòd necesse est eis inscribi quosdam characteres, qui naturaliter ad nihil operantur; non enim est figura (2) actionis naturalis principium. Sed in hoc distant astronomicæ imagines à necromanticis, quòd in necromanticis fiunt expressæ invocationes et præstigia quædam, unde pertinent ad expressa pacta cum dæmonibus inita; sed in aliis imaginibus sunt quædam tacita pacta per quædam figurarum, seu characterum signa.

Ad *tertium* dicendum, quòd ad dominium divinæ majestatis, cui dæmones subsunt, pertinet ut eis utatur Deus ad quodcumque voluerit. Sed homini non est potestas super dæmones commissa, ut eis licitè possit uti ad quodcumque voluerit, sed est ei contra dæmones bellum indictum. Unde nullo modo licet homini dæmonum auxilio uti per pacta tacita vel expressa (3).

(1) Peccatum est tantum veniale, juxta Tolertanum, si observationes illæ ex ignorantia adhibeantur; sed mortale est, si quis scienter eas adhibendo dæmonem invocet (Instructiones sacerdotales, lib. iv, cap. 16, n° 1).

(2) Idem quippe character græcè quod *figura*

latinè : unde magici characteres propter figurarum efficaces ab hujusmodi sacrilegis putantur prout isto vel illo modo disposita fuerit.

(3) Omnes hujusmodi observantiæ fuerunt damnatæ à statutis synodalibus Ecclesiæ Parisiensis, an. 1515, à primo concilio Mediolanensi,

ARTICULUS III. — UTRUM OBSERVATIONES QUÆ ORDINANTUR AD PRÆCOGNOSCENDUM ALIQUA FORTUNIA VEL INFORTUNIA, SINT ILLICITÆ (1).

De his etiam Opusc. xxvi, et Gal. iv, lect. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod observationes quæ ordinantur ad præcognoscendum aliqua fortuna vel infortunia, non sint illicitæ. Inter alia enim infortunia hominum sunt etiam infirmitates. Sed infirmitates in hominibus quædam signa præcedunt, quæ etiam à medicis observantur. Ergo observare hujusmodi significationes non videtur esse illicitum.

2. Præterea, irrationabili est negare illud quod quasi communiter omnes experiuntur. Sed quasi omnes experiuntur quod aliqua tempora, vel loca, vel verba audita, vel occursus hominum sive animalium, sive distorti aut inordinati actus, aliquod præsagium habent boni vel mali futuri. Ergo observare ista non videtur esse illicitum.

3. Præterea, actus hominum et eventus ex divina providentia disponuntur secundum ordinem quemdam; ad quem pertinere videtur quod præcedentia sint subsequentium signa: unde ea quæ antiquis patribus contigerunt, signa sunt eorum quæ in nobis complentur, ut patet per Apostolum (2) (1. Corinth. x). Observare autem ordinem ex divina providentia procedentem, non est illicitum. Ergo observare hujusmodi præsagia non videtur esse illicitum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De doctr. christ. lib. ii, cap. 20), quod « ad pacta cum dæmonibus inita pertinent millia inanum observationum: putà si membrum aliquod salierit; si junctim ambulantes amicum, lapis, aut canis, aut puer medius intervenerit; limen calcare, cum ante domum suam aliquis transit; redire ad lectum, si quis cum se calceat, sternutaverit; redire domum, si procedens offenderit: cum vestis à soricibus roditur, plus timere suspicionem mali futuri quàm præsens damnum dolere. »

CONCLUSIO. — Observationes, quibus quidam homines utuntur ad futurorum eventuum, sive bonorum sive malorum, notitiam, superstitiosæ et illicitæ sunt, cum iis observationibus, non ut causis sed ut signis, nullâ auctoritate divinâ introductis, homines utantur.

Respondeo dicendum quod homines hujusmodi observationes attendunt, non ut quasdam causas, sed ut signa quædam futurorum eventuum bonorum, vel malorum. Non observantur autem sicut signa à Deo tradita, cum non sint introducta ex auctoritate divina, sed magis ex vanitate humana, cooperante dæmonum malitiâ, qui nituntur animos hominum hujusmodi vanitatibus implicare (3). Et ideo manifestum est omnes hujusmodi observationes esse superstitiosas et illicitas; et videntur esse quædam reliquiæ idololatriæ, secundum quam observabantur auguria, et quidem dies fausti vel infausti; quod quodammodo pertinet ad divinationem quæ fit per astra, secundum quæ diversificantur dies: nisi quod (4) hujusmodi observationes sint sine ratione et arte; unde sunt magis vanæ et superstitiosæ.

Ad primum ergo dicendum, quod infirmitatum causæ præcedunt in nobis: ex quibus aliqua signa procedunt futurorum morborum quæ licitè à

an. 4365, à concilio provinc. Tolosat. an. 4590, et sæpè sæpius ab Ecclesia sive congregatâ, sive dispersâ fuerunt anathematizata.

(1) Illæ superstitiones quæ dicuntur *observationis eventuum* frequentissimè populum in errorem inducunt.

(2) Ubi de illis quæ in exitu ex Ægypto vel in deserto contigerunt hoc dicit.

(3) Sic Augustinus nempe (De doctrina christiana, lib. ii, cap. 22) propè finem de hujusmodi observationibus loquens.

(4) Ita cum cod. Alcan. edit. passim. Al., *Videtur ergo quod hujusmodi, etc.*

medicis observantur. Unde et si quis præsagium futurorum eventuum consideret ex sua causa, non erit illicitum; ut si servus timeat flagella videns iram domini sui : et simile etiam esse posset, si quis timeret nocumentum alicui puero ex oculo fascinante, de quo dictum est (part. I, quæst. cxvii, art. 3 ad 2). Sic autem non est in hujusmodi observationibus.

Ad secundum dicendum, quòd hoc quod à principio in istis observationibus aliquid veri homines experti sunt, accidit casu; sed postmodum cum homines incipiunt suum animum hujusmodi observantiis implicare, multa secundum hujusmodi observationes eveniunt per deceptionem dæmonum, « ut in his observationibus homines implicati curiosiores fiant, et se magis inserant multiplicibus laqueis perniciosi erroris, » ut Augustinus dicit (De doct. christ. lib. ii, cap. 23, paulò à princ.).

Ad tertium dicendum, quòd in populo Judæorum, ex quo Christus erat nasciturus, non solum dicta, sed etiam facta fuerunt prophetica, ut Augustinus dicit (Cont. Faust. lib. iv, cap. 2, et lib. xii, cap. 24). Et ideo licitum est illa facta assumere ad nostram instructionem, sicut signa divinitus data. Non autem omnia quæ aguntur per divinam providentiam, sic ordinantur, ut sint futurorum signa. Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS IV. — UTRUM SUSPENDERE DIVINA VERBA AD COLLUM SIT ILLICITUM (1).

De his etiam quodl. xii, cap. 44.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd suspendere divina verba ad collum non sit illicitum. Non enim divina verba minoris sunt efficaciam, cum scribuntur, quàm cum proferuntur. Sed licet aliqua sacra verba dicere ad aliquos effectus (putà ad sanandum infirmos); sicut *Pater noster*, vel *Ave Maria*; vel qualitercumque nomen Domini invocetur, secundum illud (Marci ult. 17): *In nomine meo ejicient dæmonia, linguis loquentur novis, serpentes tollent*. Ergo videtur quòd licitum sit aliqua sacra scripta collo suspendere in remedium infirmitatis, vel cujuscumque nocumenti.

2. Præterea, verba sacra non minus operantur in corporibus hominum quàm in corporibus serpentum et aliorum animalium. Sed incantationes quamdam efficaciam habent ad reprimendum serpentes, vel ad sanandum quædam alia animalia; unde dicitur (Psal. lvii, 5): *Sicut aspidis surdæ et obturantis aures suas, quæ non exaudiet vocem incantantium, et venefici incantantis sapienter*. Ergo licet suspendere sacra verba ad remedium hominum.

3. Præterea, verbum Dei non est minoris sanctitatis quàm reliquæ sanctorum: unde Augustinus dicit (libro I, hom. 26, ante med.), quòd « non minus est verbum Dei quàm corpus Christi. » Sed reliquias sanctorum licet homini collo suspendere, vel qualitercumque portare ad suam protectionem. Ergo pari ratione licet homini verbo vel scripto verba sacræ Scripturæ ad suam tutelam assumere.

4. Sed contra est quod Chrysostomus (alius auctor) (2) dicit super Matth. (hom. xliii, in Op. imp., à med.): « Quidam aliquam partem Evangelii scriptam circa collum portant. Sed nonne quotidie Evangelium in Ecclesia legitur et auditur ab omnibus? Cui ergo in auribus posita Evangelia nihil prosunt, quomodo possunt eum circa collum suspensa salvare? Deinde ubi est virtus Evangelii? In figuris litterarum, an in intellectu sensuum?

(1) Hæc superstitio à theologis vocatur : *observantia sacrorum*. Polmanus sic eam definit : Adhibitio rei sacræ ad consequendum effectum, cujus producendi non habet efficaciam natura-

lem, divinam aut ecclesiasticam (Theolog. p. 2^a 2^a, n^o 981).

(2) Quod patet ex Bellarmino in lib. De scriptor. ecclesiast. in sancto Chrysostomo.

Si in figuris, bene circa collum suspendis; si in intellectu, ergo melius in corde posita prosunt quàm circa collum suspensa. »

CONCLUSIO. — Verba divina ad collum suspendere, nisi aliquid falsitatis vel dubii contineant, non illicitum omnino est, quanquam laudabilius esset ab his abstinere.

Respondeo dicendum quòd in omnibus incantationibus vel scripturis suspensis duo cavenda videntur: primò quidem quid sit quod proferitur vel scribitur: quia si est aliquid ad invocationes dæmonum pertinens, manifestè est superstitiosum et illicitum. Similiter etiam videtur esse cavendum, si contineat ignota nomina (1), ne sub illis aliquid illicitum lateat. Unde Chrysostomus dicit (super Matth., loc. sup. cit.), quòd « Phariseorum magnificentium fimbrias suas exemplo, nunc multi aliqua nomina Hebraica angelorum confingunt, et scribunt, et alligant; quæ non intelligentibus metuenda videntur. » Est etiam cavendum ne aliquid falsitatis contineat (2), quia sic etiam effectus non posset expectari à Deo, qui non est testis falsitatis. Deinde cavendum est secundò, ne cum verbis sacris contineantur aliqua vana, putà aliqui characteres inscripti, præter signum crucis (3); aut si spes habeatur in modo scribendi aut ligandi, aut in quacumque huiusmodi vanitate, quæ ad divinam reverentiam non pertineat; quia hoc judicaretur superstitiosum, aliàs autem est licitum. Unde in Decretis dicitur (26, quæst. v, cap. *Non liceat Christianis*, etc.): « Nec in collectionibus herbarum, quæ medicinales sunt, aliquas observationes, aut incantationes licet attendere, nisi tantum cum symbolo divino, aut Dominicà oratione; ut tantum creator et Deus omnium honoretur. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd etiam proferre divina verba, aut invocare divinum nomen, si respectus habeatur solum ad reverentiam Dei, à quo expectatur effectus, licitum erit; si verò habeatur respectus ad aliquid aliud vanè observatum, illicitum erit.

Ad *secundum* dicendum, quòd etiam in incantationibus serpentum vel quorumcumque animalium, si respectus habeatur solum ad verba sacra et ad virtutem divinam, non erit illicitum. Sed plerumque tales incantationes habent illicitas observantias, et per dæmones sortiuntur effectum; et præcipuè in serpentibus, quia serpens fuit primum dæmonis instrumentum ad hominem decipiendum. Unde dicit Glossa (ord. Aug.) ibidem: « Notandum quia non laudatur res (4) à Scriptura, undecumque datur in Scriptura similitudo: ut patet de iniquo iudice, qui rogantem viduam vix audivit. »

Ad *tertium* dicendum, quòd eadem etiam ratio est de portatione reliquiarum: quia si portentur ex fiducia Dei et sanctorum, quorum sunt reliquiae, non erit illicitum; si autem circa hoc attenderetur aliquid aliud vanum, putà quòd vas esset triangulare, aut aliquid aliud huiusmodi, quod non pertineret ad reverentiam Dei et sanctorum, esset superstitiosum et illicitum.

Ad *quartum* dicendum, quòd Chrysostomus loquitur quando respectus habetur magis ad figuras scriptas quàm ad verborum intellectum (5).

(1) Qualia sunt illa: *Authos*, *Anostro*, *Nozio*, *Bay*, *Gloy*, *Apen*.

(2) Ut, v. g. hæc formula, quæ his verbis incipit: *Beata Virgo Jordanem transivit, et tunc sanctus Stephanus ei obviavit et eam interrogavit*.

(3) Quod per se quidem permissum et salubre, sed superstitiosè tamen et sacrilegè à sortilegis usurpatum.

(4) Ita post Garciam editi omnes libri. In Mss. et editis vetustioribus deest *res*. Hæc parabola legitur Lucæ cap. XVIII. Glossa autem sumpta est ex Augustino.

(5) Tale aliquid insinuat obiter et verus Chrysostomus (homil. 75 in Matth. et Aug. in epist. ciii ad Quintianum).

QUÆSTIO XCVII.

DE TENTATIONE DEI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis religioni oppositis per religionis defectum, quæ manifestam habent contrarietatem ad religionem : unde sub irreligiositate continentur. Hujusmodi autem sunt ea quæ pertinent ad contemptum, sive ad irreverentiam Dei et rerum sacrarum. Primò ergo considerandum est de vitiis quæ pertinent directè ad irreverentiam Dei ; secundò de his quæ pertinent ad irreverentiam sacrarum rerum. — Circa primum considerandum occurrit de tentatione quâ Deus tentatur, et de perjurio, in quo nomen Dei irreverenter assumitur. — Circa primum quærentur quatuor : 1° In quo consistat Dei tentatio. — 2° Utrùm sit peccatum. — 3° Cui virtuti opponatur. — 4° De comparatione ejus ad alia vitia.

ARTICULUS I. — UTRUM DEI TENTATIO CONSISTAT IN ALIQUIBUS FACTIS, IN QUIBUS SOLIUS DIVINÆ POTESTATIS EXPECTATUR EFFECTUS (1).

De his etiam Sent. IV, dist. 41, art. 4 ad 2, et II. Cor. x, fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd tentatio Dei non consistat in aliquibus factis, in quibus solius divinæ potestatis expectatur effectus. Sicut enim Deus tentatur ab homine, ita etiam homo tentatur et à Deo, et ab homine, et à dæmone. Sed non quandocumque tentatur homo, expectatur aliquis effectus potestatis ipsius. Ergo etiam neque per hoc quòd Deus tentatur, expectatur solus effectus potestatis ipsius.

2. Præterea, omnes illi qui per invocationem divini nominis miracula operantur, expectant aliquem effectum solius divinæ potestatis. Si ergo in factis hujusmodi consisteret divina tentatio, quicumque miracula facerent, Deum tentarent.

3. Præterea, ad perfectionem hominis pertinere videtur ut, prætermis humanis auxiliis, in solo Deo spem ponat. Unde Ambrosius super illud (I. Luc. IX) : *Nihil tuleritis in via*, etc. dicit : « Qualis debeat esse qui evangelizat regnum Dei, præceptis evangelicis designatur ; hoc est, ut subsidii sæcularis adminicula non requirat, fideque tutus putet sibi, quò minùs ista requirat, magis posse suppetere : » et B. Agatha dixit : « Medicinam corporalem corpori meo nunquam exhibui ; sed habeo Dominum Jesum Christum, qui solo sermone restaurat universa. » Sed Dei tentatio non consistit in eo quod ad perfectionem pertinet. Ergo Dei tentatio non consistit in hujusmodi factis in quibus expectatur solum Dei auxilium.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Contra Faustum, lib. XII, cap. 36, à med.), quòd « Christus, qui palam docendo, et arguendo, et tamen inimicorum rabiem valere in se aliquid non sinendo, Dei demonstrabat potestatem ; idem tamen fugiendo et latendo hominis instruebat infirmitatem ; ne Deum tentare audeat, quando habet quod faciat, ut quod cavere oportet, evadat. » Ex quo videtur in hoc Dei tentationem consistere, quando præmittit homo facere quod potest ad pericula evadenda, respiciens solum ad auxilium divinum (2).

CONCLUSIO. — Tentare Deum, est explorare an Deus sciat, velit aut possit id quod ei proponitur : is quoque interpretativè Deum tentare dicitur, qui absque necessitate periculo se exponit, cupiens experiri an Deus sit eum liberaturus.

Respondeo dicendum quòd tentare est propriè experimentum sumere de eo qui tentatur. Sumimus autem experimentum de aliquo et verbis et factis : verbis quidem, ut experiamur an sciat quod quærimus, vel an possit

(1) Tentare Deum idem est ac experimentum facere ut Dei potentia, aut bonitas, aut sapientia, aut alia perfectio certificetur.

(2) In his circumstantiis tentatur Deus implicitè sive interpretativè, ut patet ex dictis (in corp. art.).

aut velit illud implere : factis autem, cùm per ea quæ facimus, exploramus alterius prudentiam, vel voluntatem, vel potestatem. Utrumque autem horum contingit dupliciter : uno quidem modo apertè, sicut cùm quis tentatorem se profitetur ; sicut Samson (Jud. xiv) proposuit Philistæis problema ad eos tentandum. Alio verò modo insidiosè et occultè ; sicut Pharisei tentarunt Christum, ut legitur (Matth. xxii). Rursus quandoque quidem expressè, putà cùm quis dicto vel facto intendit experimentum sumere de aliquo ; quandoque verò interpretativè, quando scilicet etsi hoc non intendat ut experimentum sumat, id tamen agit, vel dicit, quod ad nihil aliud videtur ordinabile, nisi ad experimentum sumendum. Sic ergo homo tentat Deum quandoque verbis, quandoque factis.—Verbis quidem Deo colloquimur orando. Unde in sua petitione expressè aliquis Deum tentat, quando eà intentione aliquid à Deo postulat, ut exploret Dei scientiam, potestatem, vel voluntatem (1). Factis autem expressè aliquis Deum tentat, quando per ea quæ facit, intendit experimentum sumere divinæ potestatis, sive pietatis aut scientiæ. Sed quasi interpretativè Deum tentat qui, etsi non intendit experimentum de Deo sumere, aliquid tamen petit vel facit, quod ad nihil aliud est utile, nisi ad probandam Dei potestatem, vel bonitatem, vel cognitionem : sicut cùm quis equum currere facit, ut evadat hostes, hoc non est experimentum de equo sumere ; sed si equum currere faciat absque aliqua utilitate, hoc nihil aliud esse videtur quàm experimentum sumere de equi velocitate. Et idem est in omnibus aliis rebus. Quando ergo propter aliquam necessitatem seu utilitatem committit se aliquis divino auxilio in suis petitionibus vel factis (2), hoc non est Deum tentare : dicitur enim (II. Paralip. xx, 12) : *Cùm ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui ut oculos nostros dirigamus ad te*. Quando verò hoc agitur absque utilitate et necessitate, hoc est interpretativè tentare Deum. Unde super illud (Deut. vi) : *Non tentabis Dominum Deum tuum*, dicit Gloss. ordin. : « Deum tentat qui habens quod faciat, sine ratione committit se periculo, experiens utrùm possit liberari à Deo. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd homo etiam quandoque factis tentatur, utrùm possit, vel sciat, vel velit hujusmodi factis auxilium vel impedimentum præstare.

Ad *secundum* dicendum, quòd sancti suis precibus miracula facientes, ex aliqua necessitate vel utilitate moventur ad petendum divinæ potestatis effectus.

Ad *tertium* dicendum, quòd prædicatores regni Dei ex magna necessitate et utilitate subsidia temporalia prætermittunt, ut verbo Dei expeditius vacent : et ideo si soli Deo innitantur, non ex hoc tentant Deum ; sed si absque utilitate, vel necessitate, humana subsidia desererent, tentarent Deum. Unde et Augustinus dicit (Contra Faustum, lib. xxii, cap. 36, à med.), quòd « Paulus non fugit quasi non credendo in Deum, sed ne Deum tentaret, si fugere nolisset, cùm sic fugere potuisset. » Beata verò Agatha experta erat erga se divinam benevolentiam, ut vel infirmitates non pateretur, pro quibus corporali medicinâ indigeret, vel statim sentiret divinæ sanationis effectum (3).

(1) Sic Deum tentant qui, Deo promittente quippiam, exigunt signum quo ea promissio confirmetur, ut Zacharias (Luc. i).

(2) Unde excusantur prædicatores Evangelii, dum ut liberior vacent ejus prædicationi, ex magna tum necessitate, tum utilitate subsidia

temporalia prætermittunt, ut dicatur in respons. ad 5.

(3) Quod ultimum videtur indicare cùm addit : *Sed habeo Dominum Jesum Christum qui solo sermone restaurat universa* ; ut ex illius Actis constat.

ARTICULUS II. — UTRUM TENTARE DEUM SIT PECCATUM (1).

De his etiam part. I, quæst. cxii, art. 2 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod tentare Deum non sit peccatum. Deus enim non præcepit aliquod peccatum. Præcepit autem ut homines eum probent; quod est eum tentare: dicitur enim (Malach. iii, 10): *Inferte omnem decimam in horreum meum, ut sit cibus in domo mea; et probate me super hoc, dicit Dominus, si non aperuero vobis cataractas cæli.* Ergo videtur quod tentare Deum non sit peccatum.

2. Præterea, sicut aliquis tentatur ad hoc quod experientia sumatur de scientia vel potentia ejus, ita etiam et de bonitate vel voluntate ipsius. Sed licitum est quod aliquis experimentumumat divinæ bonitatis, sive etiam voluntatis: dicitur enim (Psalm. xxxiii, 9): *Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus*; et (Rom. xii, 2): *Ut probetis quæ sit voluntas Dei bona, et beneplacens, et perfecta.* Ergo tentare Deum non est peccatum.

3. Præterea, nullus vituperatur in Scriptura ex eo quod à peccato cessat; sed magis, si peccatum committat. Vituperatur autem Achaz, qui Domino dicenti: *Pete tibi signum à Domino Deo tuo*, respondit: *Non petam, et non tentabo Dominum*; et dictum est ei: *Numquid parum est vobis molestos esse hominibus, quia molesti estis et Deo meo?* ut dicitur (Isa. vii, 2). De Abraham autem legitur (Genes. xv, 8), quod dixit ad Dominum: *Unde scire possum quod possessurus sim eam?* scilicet terram repromissam à Deo. Similiter etiam Gedeon signum à Deo petiit de victoria repromissa, ut legitur (Judic. vi). Qui tamen ex hoc non reprehenduntur. Ergo tentare Deum non est peccatum.

Sed contra est quod prohibetur in lege Dei; dicitur enim (Deut. vi, 16): *Non tentabis Dominum Deum tuum* (2).

CONCLUSIO. — Tentare Deum ut quis divinam cognoscat virtutem, peccatum est, cum ex ignorantia Dei procedat: non autem si quis experimentumumat eorum quæ ad divinam perfectionem pertinent, ut ea aliis manifesta reddantur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), tentare est experimentum sumere. Nullus autem experimentumumat de eo de quo est certus. Et ideo omnis tentatio ex aliqua ignorantia vel dubitatione procedit: vel ejus qui tentat (sicut cum quis experimentumumat de aliqua re sumit ut ejus qualitatem cognoscat), sive aliorum (sicut cum quis experimentumumat de aliquo sumit, ut aliis ostendat), per quem modum Deus dicitur nos tentare. Ignorare autem vel dubitare de his quæ pertinent ad Dei perfectionem, est peccatum. Unde manifestum est quod tentare Deum ad hoc quod ipse tentans cognoscat Dei virtutem est peccatum. — Si quis autem ad hoc experimentumumat eorum quæ ad divinam perfectionem pertinent, non ut ipse cognoscat, sed ut aliis demonstret; hoc non est tentare Deum, cum subsit justa necessitas, seu pia utilitas, et alia quæ ad hoc concurrere debent. Sic enim apostoli petiverunt à Domino, ut in nomine esu Christi fierent signa, ut dicitur (Actor. iv), ad hoc scilicet quod virtus Christi infidelibus manifestaretur.

Ad primum ergo dicendum, quod solutio decimarum erat in lege præcepta, ut supra habitum est (quæst. lxxxvii, art. 1), unde habebat necessitatem ex obligatione præcepti, et utilitatem quæ ibi dicitur, *ut sit cibus in domo mea*: unde solvendo decimas non tentabant Deum. Quod autem

(1) Peccatum illud est mortale in genere suo, ac proinde fieri potest veniale ratione levitatis materiæ.

(2) Indequè Christus ad Satanæ tentationem

reprimendam usurpat, à quo mittere se deorsum præsumptione auxilii divini urgebatur; scriptum est: *Non tentabis*, etc.

ibidem subditur : *et probate me*, non est intelligendum causaliter, quasi ad hoc solvere deberent decimas, ut probarent si Deus aperiret eis cataractas cœli ; sed consecutivè, quia scilicet si decimas solverent, experimento probaturi erant beneficia quæ eis Deus conferret.

Ad *secundum* dicendum, quòd duplex est cognitio divinæ bonitatis vel voluntatis : una quidem speculativa, et quantum ad hanc non licet dubitare nec probare, utrùm Dei voluntas sit bona, vel utrùm Deus sit suavis ; alia autem est cognitio divinæ voluntatis, sive bonitatis, effectiva, sive experimentalis ; dum quis experitur in seipso gustum divinæ dulcedinis, et complacentiam divinæ voluntatis, sicut de Hierotheo dicit Dionysius (De div. nom. cap. 2, lect. 4, circ. fin.), quòd « didicit divina ex compassione ad ipsa (1). Et hoc modo monemur ut probemus Dei voluntatem, et gustemus ejus suavitatem.

Ad *tertium* dicendum, quòd Deus volebat signum dare regi Achaz, non pro ipso solum, sed pro totius populi instructione : et ideo reprehenditur quasi impeditor communis boni et salutis, quòd signum petere nolebat. Nec petendo tentasset Deum, tum quia ex mandato Dei petiisset, tum quia hoc pertinebat ad utilitatem communem. Abraham autem signum petiit ex instinctu divino, et ideo non peccavit. Gedeon verò ex debilitate fidei signum petiisse videtur (2) ; et ideo à peccato non excusatur, sicut ibid. Glossa Aug. (lib. Quæst. sup. Judic., quæst. 49, ante med.) dicit : sicut et Zacharias peccavit, dicens (Luc. 1, 18) ad angelum : *Unde hoc sciam ?* unde et propter hanc incredulitatem punitus fuit. Sciendum tamen quòd dupliciter aliquis signum petit à Deo : uno modo ad explorandam divinam potestatem aut veritatem dicti ejus, et hoc de se pertinet ad Dei tentationem ; alio modo ad hoc quòd instruatur, quid circa aliquod factum sit placitum Deo : et hoc nullo modo pertinet ad Dei tentationem.

ARTICULUS III. — UTRUM TENTATIO DEI OPPONATUR VIRTUTI RELIGIONIS (3).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd tentatio Dei non opponatur virtuti religionis. Tentatio enim Dei habet rationem peccati ex hoc quòd homo de Deo dubitat, ut dictum est (art. præc.). Sed dubitare de Deo pertinet ad peccatum infidelitatis, quod opponitur fidei. Ergo tentatio Dei magis opponitur fidei quàm religioni.

2. Præterea (Eccli. xviii, 23), dicitur : *Ante orationem præpara animam tuam, et noli esse quasi homo qui tentat Deum* ; ubi dicit Glossa interlinearis : qui (scilicet tentans Deum) « orat quod docuit, sed non facit quod jussit. » Sed hoc pertinet ad præsumptionem, quæ opponitur spei. Ergo videtur quòd tentatio Dei sit peccatum oppositum spei.

3. Præterea, super illud (Psalmi lxxvii) : *Et tentaverunt Deum in cordibus suis*, dicit Glossa interl., quòd « tentare Deum est dolosè postulare ut in verbis sit simplicitas, cùm sit in corde malitia. » Sed dolus opponitur virtuti veritatis. Ergo tentatio Dei non opponitur religioni, sed veritati.

Sed *contra* est quòd, sicut ex prædicta Glossa habetur, « tentare Deum est inordinatè postulare. » Sed debito modo postulare est actus religionis, ut supra habitum est (quæst. lxxxiii, art. 3). Ergo tentare Deum est peccatum religioni oppositum (4).

(1) Id est effectu quodam et sapore intimi gustus quo divina patiebatur et sentiebat ; quod in originali textu elegantius exprimitur : οὐ μόνον μάθων, ἀλλὰ καὶ πάθων θεία.

(2) Ita B. Thomas loquitur ex glossa, sed scribit Gedeonem signum petiisse sine ulla reprehensione in quæst. De sortibus, c. 5 fin.

(3) Affirmativè respondet S. Doctor et illius sententiæ veritas ex Scripturis patet : Ex. xvii, 7) : *Tentaverunt Dominum dicentes : Est ne Dominus in nobis ? an non ?*

(4) Quasi dubitatio quædam de præsentia, de bonitate, de potentia Dei ; quæ omnia religioni adversantur.

CONCLUSIO. — Tentare Deum virtuti religionis adversatur, cùm ad Dei irreverentiam spectet.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (quæst. LXXXI, art. 1 et seq.), finis religionis est Deo reverentiam exhibere. Unde omnia illa quæ directè pertinent ad irreverentiam Dei, religioni opponuntur. Manifestum est autem quòd tentare aliquem, ad irreverentiam ejus pertinet. Nullus enim præsumit tentare eum de cujus excellentia certus est. Unde manifestum est quòd tentare Deum, est peccatum religioni oppositum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. LXXXI, art. 7), ad religionem pertinet protestari fidem per aliqua signa ad divinam reverentiam pertinentia. Et ideo ad irreligiositatem pertinet quòd ex incertitudine fidei homo aliqua faciat quæ ad divinam irreverentiam pertinent; cujusmodi est tentare Deum, et ideo est irreligiositatis species.

Ad *secundum* dicendum, quòd ille qui ante orationem animam suam non præparat, dimittendo si quid adversum aliquem habet (1), vel aliàs ad devotionem se non disponendo, non facit quod in se est, ut exaudiatur à Deo : et ideo quasi interpretativè (2) tentat Deum. Et quamvis hujusmodi interpretativa tentatio videatur ex præsumptione seu indiscretionem provenire, tamen hoc ipsum ad irreverentiam Dei pertinet quòd homo præsumptuosè et sine debita diligentia se habeat in his quæ ad Deum pertinent. Dicitur enim (I. Pet. v, 6) : *Humiliamini sub potenti manu Dei*; et (II. Timoth. II, 15) : *Sollicitè cura teipsum probabilem exhibere Deo*. Unde etiam hujusmodi tentatio irreligiositatis species est.

Ad *tertium* dicendum, quòd in comparatione ad Deum, qui novit cordis abscondita, non dicitur aliquis dolosè postulare, sed per respectum ad homines : unde dolus per accidens se habet ad tentationem Dei, et propter hoc non oportet quòd tentatio Dei directè opponatur veritati.

ARTICULUS IV. — UTRUM TENTATIO DEI SIT GRAVIUS PECCATUM QUAM SUPERSTITIO (3).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd tentatio Dei sit gravius peccatum quàm superstitio. Major enim poena pro majori peccato infertur. Sed gravius est punitum in Judæis peccatum tentationis Dei, quàm peccatum idololatriæ, quod tamen est præcipuum inter superstitiones; quia pro peccato idololatriæ interfecti sunt ex eis viginti tria (4) millia hominum, ut legitur (Exod. xxxii); pro peccato autem tentationis omnes universaliter in deserto perierunt, terram promissionis non intrantes, secundum illud (Psal. xciv, 9) : *Tentaverunt me patres vestri*; et postea subditur : *Quibus juravi in ira mea, si introibunt in requiem meam*. Ergo tentare Deum est gravius peccatum quàm superstitio.

2. Præterea, tantò aliquod peccatum videtur esse gravius, quantò magis virtuti opponitur. Sed irreligiositas, cujus species est tentatio Dei, magis opponitur virtuti religionis quàm superstitio, quæ habet aliquam similitudinem cum ipsa. Ergo tentatio Dei est gravius peccatum quàm superstitio.

3. Præterea, majus peccatum videtur esse irreverenter se habere ad parentes, quàm reverentiam parentibus debitam aliis exhibere. Sed Deus est honorandus à nobis sicut omnium pater, ut dicitur (Malach. i). Ergo majus

(1) *Cum stabitis ad orandum, dimittite si quid habetis adversus aliquem* (Marc. xi, 25).

(2) Quia talis oratio ad nihil aliud videtur esse utilis, quàm ad sumendum tale aliquod experimentum de Deo.

(3) Cajetanus observat tentationem Dei per sepe non esse aliud peccatum quàm veniale,

ratione imperfectionis actus; ita enim Zachariæ et Gedeonis culpam judicat, si modo non omnino excusentur.

(4) Ita Mss. et editi omnes, præter Patav., ubi legitur, *quasi viginti tria*; et indicatur superior quæst. LXIV, art. 4, arg. 1, quo loco item habent adverbium *quasi*, ut jam notavimus.

peccatum esse videtur tentatio Dei, per quam irreverenter nos habemus ad Deum, quàm idololatria, per quam reverentia Deo debita exhibetur creaturæ.

Sed *contra* est quod super illud (Deuteron. xvii) : *Cùm reperti fuerint apud te*, etc., dicit Glossa ordin. : « Lex errorem et idololatriam maximè detestatur : maximum enim est scelus, honorem Creatoris impendere creaturæ. »

CONCLUSIO. — Gravius peccatum est superstitionis vitium, quàm Dei tentatio.

Respondeo dicendum quòd in peccatis quæ religioni adversantur, tantò aliquid gravius est, quantò magis divinæ reverentiæ adversatur. Cui quidem minùs adversatur quòd aliquis de divina excellentia dubitet, quàm quòd contrarium per certitudinem sentiat. Sicut enim magis est infidelis qui in errore confirmatus est, quàm qui de veritate fidei dubitat ; ita etiam magis contra Dei reverentiam agit qui suo facto protestatur errorem contra divinam excellentiam, quàm qui protestatur dubitationem. Superstitiosus autem protestatur errorem, ut ex dictis patet (quæst. xcii). Ille autem qui tentat Deum verbis vel factis, protestatur dubitationem de divina excellentia, ut dictum est (art. 1 et 2 hujus quæst.). Et ideo gravius est peccatum superstitionis quàm peccatum tentationis Dei.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd peccatum idololatriæ non fuit punitum illà poenà quasi sufficienti ; sed in posterum pro illo peccato gravior poena reservabatur : dicitur enim (Exod. xxxii, 34) : *Ego autem in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd superstitio habet similitudinem cum religione, quantum ad materiale actum quem exhibet, sicut religio ; sed quantum ad finem, plus contrariatur ei quàm tentatio Dei, quia plus pertinet ad divinam irreverentiam, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd de ratione divinæ excellentiæ est quòd sit singularis et incommunicabilis. Et ideo idem est (1) contra divinam reverentiam agere aliquid, et divinam reverentiam alteri communicare. Non est autem similis ratio de honore parentum, qui potest sine culpa aliis communicari.

QUÆSTIO XCVIII.

DE PERJURIO, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de perjurio ; et circa hoc quærentur quatuor : 1° Utrum falsitas requiratur ad perjurium. — 2° Utrum perjurium sit semper peccatum. — 3° Utrum semper sit peccatum mortale. — 4° Utrum peccet ille qui injungit juramentum perjuro.

ARTICULUS I. — UTRUM FALSITAS EJUS QUOD IN JURAMENTO CONFIRMATUR, REQUIRATUR AD PERJURIUM (2).

De his etiam infra, quæst. cxxiii, art. 5 ad 3, et Sent. iii, dist. 39, art. 4.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quòd falsitas ejus quod in juramento confirmatur, non requiratur ad perjurium. Ut enim supra dictum est (quæst. lxxxix, art. 3), sicut veritas debet concomitari juramentum, ita etiam iudicium et justitia. Sicut ergo incurritur perjurium per defectum veritatis, ita etiam per defectum iudicii, putà cùm aliquis indiscretè jurat ; et per defectum justitiæ, putà cùm aliquis jurat aliquid illicitum.

(1) Idem est, in eo sensu quod quicumque divinam reverentiam alteri communicat, agit contra eam ; sed non vice versà.

(2) In hoc articulo docet S. Thomas falsitatem esse de ratione perjurii.

2. Præterea, illud per quod aliquid confirmatur, potius esse videtur eo quod confirmatur per illud; sicut in syllogismo principia sunt potiora conclusione. Sed in juramento confirmatur dictum hominis per assumptionem divini nominis. Ergo magis videtur esse perjurium, cum aliquis jurat per falsos deos, quam si veritas desit dicto hominis quod juramento confirmatur.

3. Præterea, Augustinus dicit (lib. De verbis apostoli Jacobi, serm. 28, cap. 2): « Homines falsum jurant, vel cum fallunt, vel cum falluntur; » et ponit tria exempla: quorum primum est: « Fac illum jurare qui verum putat esse pro quo jurat, et tamen falsum est; » secundum est: « Da alium (1), qui scit falsum esse, et jurat tanquam verum sit; » tertium est: « Da alium qui putat esse falsum, et jurat tanquam verum sit, quod fortè verum est; » de quo postea subdit, quod *perjurus est*. Ergo aliquis veritatem jurans potest esse perjurus. Non ergo falsitas requiritur ad perjurium.

Sed *contra* est quod perjurium definitur esse « mendacium juramento firmatum (2). »

CONCLUSIO. — Falsitas juramenti perjurio essentialis est.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. xcii, art. 2), morales actus ex fine speciem sortiuntur. Finis autem juramenti est confirmatio dicti humani; cui quidem confirmationi falsitas opponitur: per hoc enim confirmatur aliquod dictum, quod ostenditur firmiter esse verum: quod quidem non potest contingere de eo quod falsum est. Unde falsitas directè evacuat finem juramenti: et propter hoc à falsitate præcipuè specificatur perversitas juramenti, quæ perjurium dicitur. Et ideo falsitas est de ratione perjurii.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut Hieronymus dicit (Jer. iv, sup. illud, *jurabis: Vivit Dominus*) quodcumque illorum trium defuerit, perjurium est, non tamen eodem ordine. Sed primò quidem et principaliter perjurium est, quando deest veritas, ratione jam dictà (in corp.). Secundariò autem, quando deest justitia: quocumque enim modo quis jurat illicitum, ex hoc ipso falsitatem incurrit, quia obligatus est ad hoc quod contrarium faciat (3). Tertiò verò, quando deest iudicium; quia cum indiscretè jurat, ex hoc ipso periculo se committit falsitatem incurrendi.

Ad *secundum* dicendum, quod principia in syllogismis sunt potiora, tanquam habentia rationem activi principii, ut dicitur (Physic. lib. ii, text. 89). Sed in moralibus actibus principalior est finis quam principium activum. Et ideo licèt sit perversum juramentum, quando aliquis verum jurat per falsos deos; tamen ab illa perversitate juramenti perjurium non nominatur, quod tollit juramenti finem, falsum jurando.

Ad *tertium* dicendum, quod actus morales procedunt à voluntate (4), cujus objectum est bonum apprehensum. Et ideo si falsum apprehendatur ut verum, erit quidem relatum ad voluntatem materialiter falsum, formaliter autem verum. Si autem id quod est falsum accipiatur ut falsum, erit falsum et materialiter et formaliter. Si autem id quod est verum apprehendatur ut falsum, erit verum materialiter et falsum formaliter. Et ideo

(1) Ita post Garciam theologi, Nicolai, et edit. omnes. In cod. Alcan. deest in secundo exemplo, *tanquam verum sit*, et initio tertii. *Fac illum alium*, etc. In edit. Rom. aliisque vestustis: *Fac illum jurare quæ verum putat esse pro quo jurat; secundum est: Da aliud qui scit falsum esse, et jurat; tertium est: Da alium*, etc.

(2) Sic in summa Raynaudi, lib. i, tit. De juramento et perjurio, § 5, ut et Magister Sentent. lib. iii, dist. 39 definiivit.

(3) Quamvis hic sit imperfecta ratio perjurii, ut ait Sylvius, non propterea desinit esse peccatum mortale, etiam grave.

(4) Ut ex l. 2, quæst. i, art. 4, et quæst. xx, art. 2 colligitur.

in quolibet istorum casuum salvatur aliquo modo ratio perjurii propter aliquem falsitatis modum. Sed quia in unoquoque potius est id quod est formale, quàm id quod est materiale, non ita est perjurus ille qui falsum jurat, quod putat esse verum, sicut ille qui verum jurat quod putat esse falsum : dicit enim (ibid.) Augustinus : « Interest quemadmodum verbum procedat ex animo, quia ream linguam non facit nisi rea mens. »

ARTICULUS II. — UTRUM OMNE PERJURIUM SIT PECCATUM (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omne perjurium sit peccatum. Quicumque enim non implet quod juramento confirmavit, perjurus esse videtur. Sed quandoque aliquis jurat se facturum aliquid illicitum (putà adulterium, vel homicidium), quod si faciat, peccat. Si ergo etiam non faciendo peccaret peccato perjurii, sequeretur quòd esset perplexus.

2. Præterea, nullus peccat faciendo quod melius est. Sed quandoque aliquis perjurando facit quod melius est; sicut cùm quis juravit se non intraturum religionem, vel quæcumque opera virtuosa non facturum. Ergo non omne perjurium est peccatum.

3. Præterea, ille qui jurat facere alterius voluntatem, nisi eam faciat, videtur incurere perjurium. Sed quandoque potest contingere quod non peccet, si ejus non impleat voluntatem : putà cùm præcipit ei aliquid nimis durum et importabile. Ergo videtur quòd non omne perjurium sit peccatum.

4. Præterea, juramentum promissorium se extendit ad futura, sicut assertorium ad præterita et præsentia. Sed potest contingere quòd tollatur obligatio juramenti per aliquid quod in futurum emergat; sicut cùm aliqua civitas jurat se aliquid servaturam, et postea superveniunt novi cives, qui illud non juraverunt; vel cùm canonicus aliquis jurat statuta Ecclesiæ alicujus se servaturum, et postmodum aliqua fiunt de novo. Ergo videtur quòd iste qui transgreditur juramentum, non peccet.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (libr. De verbis apost. Jacob., serm. 28, cap. 2) de perjurio loquens : « Videtis quàm ista detestanda sit bellua, et de rebus humanis exterminanda. »

CONCLUSIO. — Omne perjurium peccatum est, quippe quod religioni adversatur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (qu. LXXXIX, art. 1), jurare est Deum testem invocare. Pertinet autem ad Dei irreverentiam, quòd aliquis eum testem invocet falsitatis : quia per hoc dat intelligere vel quòd Deus veritatem non cognoscat, vel quòd falsitatem testificari velit. Et ideo perjurium manifestè est peccatum religioni contrarium, cuius est Deo reverentiam exhibere (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille qui jurat se facturum aliquid illicitum, jurando incurrit perjurium propter defectum justitiæ (3), sed si non impleat quod juravit, in hoc perjurium non incurrit; quia hoc non erat tale quid quod sub juramento cadere posset.

Ad *secundum* dicendum, quòd ille qui jurat se non intraturum religionem, vel non daturum eleemosynam, vel aliquid hujusmodi, jurando perjurium incurrit propter defectum iudicii (4); et ideo quando facit id quod

(1) Quodcumque juramentum, cui deest veritas, non levitatem materiæ admittit. Hinc Innocentius XI hanc propositionem damnavit : *Vocare Deum in testem mendacii levis, non est tanta irreverentia propter quam velit aut possit damnare hominem.*

(2) Hinc Levit. XIX, 12, qui in nomine Dei perjurat, polluere dicitur nomen Dei; proinde

perjurium severissimè Deus punit, ut Zach. vivi-
dere est.

(3) Perjurium ex defectu justitiæ est peccatum
modò veniale, modò mortale.

(4) Illud perjurium est minus aut magis grave
ratione minoris aut majoris negligentiae ex qua
illud peccatum oritur.

melius est, non est perjurium, sed perjurio contrarium; contrarium enim ejus quod facit, sub juramento cadere non poterat.

Ad *tertium* dicendum, quòd cùm aliquis jurat vel promittit se facturum voluntatem alterius, intelligenda est debita conditio: si scilicet id quod ei mandatur licitum sit, et honestum, et portabile sive moderatum.

Ad *quartum* dicendum, quòd quia juramentum est actio personalis, ille qui de novo fit civis alicujus civitatis, non obligatur quasi juramento ad servanda illa quæ civitas se servaturam juravit; tamen tenetur ex quadam fidelitate, ex qua obligatur ut sicut fit socius bonorum civitatis, ita etiam fiat particeps onerum. Canonicus verò qui jurat se servaturum statuta edita in aliquo collegio, non tenetur ex juramento ad servandum futura, nisi intenderit se obligare ad omnia statuta præterita et futura; tenetur tamen ea servare ex ipsa vi statutorum, quæ habent coactivam virtutem, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. xcvi, art. 4).

ARTICULUS III. — UTRUM OMNE PERJURIUM SIT PECCATUM MORTALE (4).

De his etiam supra, quæst. LXXX, art. 5 corp. et Sent. III, dist. 59, art. 5, quæst. I.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd non omne perjurium sit peccatum mortale. Dicitur enim (Extra De jurejur., cap. *Verum*): « In ea quæstione quæ ponitur, an à sacramenti vinculo absolvantur qui illud inviti pro vita et rebus servandis fecerunt, nihil aliud arbitramur quàm quod antecessores nostri Romani pontifices arbitrati fuisse noscuntur; qui tales à juramenti nexibus absolverunt. Cæterum, ut agatur consultius, et auferatur materia pejerandi, non eis ita expressè dicatur, ut juramenta non servent: sed si ea non attenderint, non ob hoc sunt tanquam pro mortali crimine puniendi. » Non ergo omne perjurium est peccatum mortale.

2. Præterea, sicut Chrysostomus (alius auctor) dicit (hom. XLIV, in Op. imperf., à med., et habetur, cap. *Si aliqua* 22, quæst. 1), « majus est jurare per Deum quàm per Evangelium. » Sed non semper peccat mortaliter qui per Deum jurat aliquid falsum, putà si ex joco vel lapsu linguæ aliquis tali juramento in communi sermone utatur. Ergo nec etiam si aliquis frangat juramentum, quod solemniter per Evangelium jurat, semper erit peccatum mortale.

3. Præterea, secundum jura propter perjurium aliquis incurrit infamiam, ut habetur (6, qu. 1, cap. *Infames*). Non autem videtur quòd propter quodlibet perjurium aliquis infamiam incurrat; sicut dicitur de assertorio juramento violato per perjurium. Ergo videtur quòd non omne perjurium sit peccatum mortale.

Sed *contra*, omne peccatum quod contrariatur præcepto divino, est peccatum mortale. Sed perjurium contrariatur præcepto divino: dicitur enim (Levit. xix, 12): *Non perjurabis in nomine meo*. Ergo est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Perjurium, cùm secundum suam rationem contemptum Dei importet, manifestè mortale est peccatum.

Respondeo dicendum quòd secundum doctrinam Philosophi (Poster. lib. 1, text. 5), « propter quod unumquodque tale, illud magis. » Videmus autem quòd ea quæ ex se sunt peccata venialia, vel etiam bona ex genere, si in contemptum Dei fiant, sunt peccata mortalia. Unde multò magis quidquid est quod de sui ratione pertinet ad contemptum Dei, est peccatum mortale. Perjurium autem de sui ratione importat contemptum Dei; ex hoc enim habet rationem culpæ, ut dictum est (art. præc.), quia

(4) In hoc articulo B. Thomas refellit errorem priscillianistarum qui existimabant perju-

rium esse licitum, juxta hanc sententiam: *Jura, perjura, secretum prodere noli*.

ad irreverentiam Dei pertinet. Unde manifestum est quòd perjurium ex sui ratione est peccatum mortale (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (qu. LXXXIX, art. 7 ad 3), coactio non aufert juramento promissorio vim obligandi (2), respectu ejus quod licitè fieri potest. Et ideo si aliquis non impleat quod coactus juravit, nihilominus perjurium incurrit et mortaliter peccat. Potest tamen per auctoritatem Summi Pontificis ab obligatione etiam juramenti absolvi, præsertim si coactus fuerit tali metu qui cadere posset in constantem virum (3). Quod autem dicitur, quòd tales non sunt puniendi tanquam pro mortali crimine, non hoc ideo dicitur, quia non peccent mortaliter, sed quia poena eis minor infligitur.

Ad *secundum* dicendum, quòd ille qui jocosè perjurat, non evitat divinam irreverentiam, sed quantum ad aliquid magis auget, et ideo non excusatur à peccato mortali. Ille autem qui ex lapsu linguæ falsum jurat, siquidem advertat se jurare, et falsum esse quod jurat, non excusatur à peccato mortali, sicut nec à Dei contemptu; si autem hoc non advertat, non videtur habere intentionem jurandi, et ideo à crimine perjurii excusatur. Est ergo gravius peccatum, si quis solemniter juret per Evangelium, quàm si per Deum in communi sermone juret, tum propter scandalum, tum propter majorem deliberationem. Quibus æqualiter hinc inde pensatis, gravius est, si quis per Deum jurans perjuret, quàm si perjuret jurans per Evangelium.

Ad *tertium* dicendum, quòd non propter quodlibet peccatum mortale aliquis infamis efficitur ipso jure. Unde non sequitur, si ille qui jurat falsum juramento assertorio, non est infamis ipso jure, sed solum per sententiam definitivam latam contra eum in accusatione, quòd propter hoc non peccet mortaliter. Ideo autem magis reputatur infamis ipso jure (4) qui frangit juramentum promissorium solemniter factum, quia in ejus potestate remanet, postquam juravit, ut det suo juramento veritatem; quod non contingit in juramento assertorio.

ARTICULUS IV. — UTRUM PECCET ILLE QUI INJUNGIT JURAMENTUM EI QUI PERJURAT.

De his etiam Sent. III, dist. 59, art. 5, quæst. II.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ille peccet qui injungit juramentum ei qui perjurat. Aut enim scit eum verum jurare aut falsum. Si scit eum verum jurare, pro nihilo ei juramentum injungit; si autem credit eum falsum jurare, quantum est de se, inducit eum ad peccandum. Ergo videtur quòd nullo modo debeat quis alicui juramentum injungere.

2. Præterea, minus est accipere juramentum ab aliquo, quàm juramentum injungere alicui. Sed recipere juramentum ab aliquo non videtur esse licitum; et præcipuè si perjuret, quia in hoc videtur consentire peccato. Ergo videtur quòd multò minus liceat exigere juramentum ab eo qui perjurat.

3. Præterea, dicitur (Levit. v, 1): *Si peccaverit anima, et audierit vocem jurantis falsum, testisque fuerit quòd aut ipse vidit, aut conscius est, nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam.* Ex quo videtur quòd aliquis sciens

(1) Quamvis aliquoties possit esse duntaxat veniale, sicut cum quis temerè jurat, vel indiscretè quod verum esse credit; vel in promissis quotidianis ex levitate quadam, ut ait Nicolaus.

(2) Ea quæstio inter theologos controversatur, ut jam annotatum est quæst. LXXXIX, art. 7 ad 1.

(3) Sic porro extra *De his quæ vi meliusve*

causæ sunt, cap. *Ad audientiam* ex Innocentio III.

(4) Nec tamen eo loco quem argumentum insinuat, significatur qualenam perjurium infames reddat, sed simpliciter inter illos quos infames dicendos notat Stephanus papa exprimuntur perjuri.

aliquem jurare falsum, teneatur eum accusare. Non igitur licet ab eo exigere juramentum.

4. Sed *contra*, sicut peccat ille qui falsum jurat, ita ille qui per falsos deos jurat. Sed licet uti juramento ejus qui per falsos deos jurat, ut Augustinus dicit ad Publicolam (epist. 154, à princ.). Ergo licet juramentum exigere ab eo qui falsum jurat.

CONCLUSIO. — Si quis ut privatus exigit juramentum ab aliquo quem nescia juraturum falsum, non peccat; secus autem si sciret: persona verò publica exigens juramentum secundum ordinem juris, ad alterius videlicet petitionem, quomodo-cumque sciat jurantis dispositionem, culpā vacat.

Respondeo dicendum quòd circa eum qui exigit ab alio juramentum, distinguendum videtur. Aut enim exigit juramentum pro seipso, propriā sponte; aut exigit juramentum pro alio, ex necessitate officii sibi commissi. Et si quidem aliquis pro seipso exigit juramentum tanquam persona privata, distinguendum videtur, ut Augustinus dicit (serm. De perjuriis, qui est 28 De verb. Apost. cap. 10): « Si enim nescit eum juraturum falsum (1), et ideo dicit: *Jura mihi*, ut fides ei fiat (2), non est peccatum; tamen est humana tentatio, » quia scilicet procedit ex quadam infirmitate, quā homo dubitat alium esse verum dicturum. Et hoc est illud juramentum (3) de quo Dominus dicit (Matth. v, 37): *Quod amplius est, à malo est*. Si autem « scit eum fecisse, scilicet contrarium ejus quod jurat, et cogit eum jurare, homicida est; ille enim de suo perjurio se interimit: sed iste manum interficientis impressit. » — Si autem aliquis exigit juramentum tanquam persona publica, secundum quòd exigit ordo juris, ad petitionem alterius; non videtur esse in culpa, si ipse juramentum exigit, sive sciat eum falsum jurare, sive verum (4): quia non videtur ille exigere, sed ille ad cujus (5) instantiam exigit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd objectio illa procedit: quando pro se aliquis exigit juramentum; et tamen non semper scit eum jurare verum, vel falsum; sed quandoque dubitat de facto, et credit eum verum juraturum; et tunc ad majorem certitudinem exigit juramentum.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Public. loc. cit., ante med.), « quamvis dictum sit, ne juremus, nunquam tamen me in Scripturis sanctis legisse memini, ne ab aliquo jurationem accipiamus. » Unde ille qui jurationem recipit, non peccat; nisi fortè quando propriā sponte ad jurandum cogit eum quem scit falsum juraturum.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (lib. Quæst. sup. Levit. quæst. 1), Moyses non expressit in prædicta auctoritate cui sit indicandum perjurium alterius; et ideo intelligitur quòd debeat indicari talibus qui magis possunt prodesse quàm obesse perjuro. Similiter etiam non expressit quo ordine debeat manifestari: et ideo videtur servandus ordo evangelicus, si sit peccatum perjurii occultum; et præcipuè quando non vergit in detrimentum alterius, quia in tali casu non haberet locum ordo evangelicus, ut supra dictum est (qu. xxxiii, art. 8, et qu. lxxviii, art. 1).

Ad *quartum* dicendum, quòd licet malo uti propter bonum, sicut et Deus utitur; non tamen licet aliquem ad malum inducere. Unde licet ejus qui

(1) Qui dubitat potest nihilominus licitè juramentum exigere, quia dubium non jus acquisitionis dirimit.

(2) Al., *fit*.

(3) Al., *illud malum*.

(4) Ita quoque D. Thomas (Sent. iii, dist. 39,

art. 5), Bonavent. Durandus, quæst. v, Richardus, art. 5, quæst. iii, Major, quæst. iii, et communiter alii tum casuistæ, tum scholastici.

(5) Ita Mss. et editi omnes. Theologi, *justitiam*.

per falsos deos jurare paratus est, juramentum recipere; non tamen licet eum inducere ad hoc quòd per falsos deos juret(1). Alia tamen ratio videtur esse in eo qui per verum Deum falsum jurat; quia in tali juramento deest bonum fidei, quò utitur aliquis in juramento illius, qui verum per falsos deos jurat, ut Augustinus dicit ad Publicolam (loc. cit., à princ.). Unde in juramento ejus qui falsum per verum Deum jurat, non videtur esse aliquod bonum, quo uti liceat.

QUÆSTIO XCIX.

DE SACRILEGIO, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis ad irreligiositatem pertinentibus, per quæ rebus sacris irreverentia exhibetur: et primò, de sacrilegio; secundò, de simonia. — Circa primum quærentur quatuor: 1º Quid sit sacrilegium. — 2º Utrum sit speciale peccatum. — 3º De speciebus sacrilegii. — 4º De pœna sacrilegii.

ARTICULUS I. — UTRUM SACRILEGIUM SIT SACRÆ REI VIOLATIO.

De his etiam infra, art. 2 ad 5, et quæst. CLIV, art. 40 ad 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacrilegium non sit sacræ rei violatio. Dicitur enim (17, qu. IV, in appendice Grat. ad cap. *Si quis suadente*): « Committunt sacrilegium qui de principis judicio disputant, dubitantes an is dignus sit honore quem princeps elegerit. » Sed hoc ad nullam rem sacram pertinere videtur. Ergo sacrilegium non importat sacræ rei violationem.

2. Præterea (ibidem, cap. *Constituit*), subditur, quòd « si quis permiserit Judæos officia publica exercere, velut in sacrilegium excommunicatio proferatur. » Sed officia publica non videntur ad aliquod sacram pertinere. Ergo videtur quòd sacrilegium non importet violationem alicujus sacri.

3. Præterea, major est virtus Dei quàm virtus hominis. Sed res sacræ à Deo sanctitatem obtinent. Ergo non possunt per homines violari; et ita sacrilegium non videtur esse sacræ rei violatio.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit (Etym. lib. X, ad litt. S) quòd « sacrilegus dicitur, ab eo quòd sacra legit, » id est, furatur.

CONCLUSIO. — Sacrilegium est sacræ rei violatio.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (quæst. LXXXI, art. 5, et 1 2, quæst. CI, art. 4), *sacrum* dicitur aliquid ex eo quòd ad divinum cultum ordinatur. Sicut autem ex eo quòd aliquid ordinatur in finem bonum, sortitur rationem boni; ita etiam ex hoc quòd aliquid deputatur ad cultum Dei, efficitur quoddam divinum; et sic ei quædam reverentia debetur, quæ refertur in Deum. — Et ideo omne illud quod ad irreverentiam rerum sacrarum pertinet, ad injuriam Dei pertinet, et habet sacrilegii rationem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, secundum Philosophum (Ethic. lib. I, cap. 2, in fin.), bonum commune gentis est quoddam divinum: et ideo antiquitus rectores reipublicæ divini vocabantur, quasi divinæ providentiæ ministri, secundum illud (Sap. VI, 5): *Cùm essetis ministri regni illius, non rectè judicastis*. Et sic per quamdam nominis extensionem (2) illud quod pertinet ad irreverentiam principis, scilicet disputare de ejus judicio, an

(1) Tum juramentum est aliquid malum per se ac proinde nunquam potest esse licitum.

(2) Secundum quam etiam *sacra* dicuntur quæ personam principis vel directè vel indi-

rectè spectant; sicut *sacra majestas*, vel *rescriptum* etiam *sacrum*; indeque *sacra imperatoris* in conciliis passim idem quod *epistola imperatoris*.

oporteat ipsum (1) sequi, secundum quamdam similitudinem sacrilegium dicitur.

Ad secundum dicendum, quod populus christianus per fidem et sacramenta Christi sanctificatus est, secundum illud (I. Cor. vi, 11) : *Sed abluti estis, sed sanctificati estis*. Et ideo (I. Petri, ii, 9) dicitur : *Vos estis genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis*. Et ideo id quod fit in injuriam populi christiani, scilicet quod infideles ei præficiantur, pertinet ad irreverentiam sacræ rei. Unde rationaliter *sacrilegium* dicitur.

Ad tertium dicendum, quod violatio hinc largè dicitur quæcumque irreverentia vel exhonoriatio (2). Sicut autem honor est in honorante, non autem in eo qui honoratur, ut dicitur (Ethic. lib. i, cap. 5), ita etiam irreverentia est in eo qui irreverenter se habet; quamvis etiam nihil noceat ei cui irreverentiam exhibet. Quantum ergo est in ipso, rem sacram violat, licet illa in se non violetur.

ARTICULUS II. — UTRUM SACRILEGIUM SIT PECCATUM SPECIALE.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sacrilegium non sit peccatum speciale. Dicitur enim (17, quæst. 4, in append. Grat. ad cap. *Si quis suadente*) : « Committunt sacrilegium qui in divinæ legis sanctitatem aut nesciendo committunt, aut negligendo violant et offendunt. » Sed hoc fit per omne peccatum : nam peccatum est « dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei, » ut Augustinus dicit (Contra Faustum, lib. xxvii, cap. 27, in princ.). Ergo sacrilegium est generale peccatum.

2. Præterea, nullum speciale peccatum continetur sub diversis generibus peccatorum. Sed sacrilegium sub diversis generibus peccatorum continetur, putà sub homicidio, si quis sacerdotem occidat; sub luxuria, si quis virginem sacratam violet, vel quæcumque mulierem in loco sacro; sub furto, si quis rem sacram furatus fuerit. Ergo sacrilegium non est speciale peccatum.

3. Præterea, omne speciale peccatum invenitur distinctum ab aliis peccatis; ut de injustitia speciali Philosophus dicit (Ethic. lib. v, cap. 2). Sed sacrilegium non videtur inveniri absque aliis peccatis, sed quandoque conjungitur furto, quandoque homicidio, ut dictum est (in arg. præc.). Non ergo est speciale peccatum.

Sed contra est quod opponitur speciali virtuti est speciale peccatum; sed sacrilegium opponitur speciali virtuti, scilicet religioni, ad quam pertinet revereri Deum et divina. Ergo sacrilegium est speciale peccatum.

CONCLUSIO. — Cum in sacrilegio res Deo dicata violetur per aliquam irreverentiam, oportet sacrilegii vitium speciale peccatum esse.

Respondeo dicendum quod ubicumque invenitur specialis ratio deformitatis, ibi necesse est quod sit speciale peccatum : quia species cujuslibet rei præcipuè attenditur secundum rationem formalem ipsius, non autem secundum materiam, vel subjectum. In sacrilegio autem invenitur specialis ratio deformitatis, quæ scilicet violatur res sacra per aliquam irreverentiam. Et ideo est speciale peccatum, et opponitur religioni (3). Sicut enim Damascenus dicit (Orthod. fid. lib. iv, cap. 3, circa med.), « purpura regale

(1) Ita ex cod. Camer. theologi, Nicolai, et posteriores edit. Codex Alcan. Edit. Rom. aliæque veteres eum, relatum ad principem.

(2) Hinc apud Augustinum, *violare societatem cum Deo*, lib. iii, Conf. cap. 8, *sacramentum* lib. De unico bapt. 5, *virginitatem cordis* (tract. xiii in Joan.), *castitatem animi*,

lib. De mendacio, cap. 19, *doctrinam pietatis*, cap. 20, et loca religiosa, etc.

(3) Ex his patet sacrilegium inveniri posse ab aliis peccatis separatim; veluti quando iudex apprehendit in loco sacro reum quem alibi poterat apprehendere, ut ipse scribit S. Doctor in respons. ad 3.

indumentum facta honoratur et glorificatur; et si quis hanc perforaverit, morte damnatur,» quasi contra regem agens; ita etiam si quis rem sacram violat, ex hoc ipso contra Dei reverentiam agit; et sic per irreligiositatem peccat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illi dicuntur sacrilegium in divinæ legis sanctitatem committere, qui legem Dei impugnant, sicut hæretici et blasphemii, qui ex hoc quòd Deo non credunt, incurrunt infidelitatis peccatum; ex hoc verò quod divinæ legis verba pervertunt, sacrilegium incurrunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd nihil prohibet unam specialem rationem peccati in pluribus peccatorum generibus inveniri, secundum quòd diversa peccata ad finem unius peccati ordinantur, prout etiam in virtutibus apparet quibus imperatur ab una virtute. Et hoc modo quocumque genere peccati aliquis faciat contra reverentiam debitam sacris rebus, sacrilegium formaliter committit; licet materialiter sint ibi diversa genera peccatorum (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd sacrilegium interdum invenitur separatum ab aliis peccatis, eò quòd actus non habet aliam deformitatem, nisi quia res sacra violatur (2); putà si quis iudex capiat aliquem de loco sacro, quem in aliis locis licet capere posset.

ARTICULUS III. — UTRUM SPECIES SACRILEGII DISTINGUANTUR SECUNDUM RES SACRAS (3).

De his etiam infra, quæst. CLIV, art. 40 ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd species sacrilegii non distinguantur secundum res sacras. Materialis enim diversitas non diversificat speciem, si sit eadem ratio formalis. Sed in violatione quarumcumque rerum sacrarum videtur esse eadem ratio formalis peccati, et quòd non sit diversitas nisi materialis. Ergo per hoc non diversificantur sacrilegii species.

2. Præterea, non videtur esse possibile quòd aliqua sint ejusdem speciei, et cum hoc differant specie. Sed homicidium, et furtum, et illicitus concubitus, sunt diversæ species peccatorum. Ergo non possunt convenire in una specie sacrilegii; et ita videtur quòd sacrilegii species distinguantur secundum diversas species aliorum peccatorum, et non secundum diversitatem rerum sacrarum.

3. Præterea, inter res sacras connumerantur etiam personæ sacræ. Si ergo una species sacrilegii esset quæ violatur persona sacra, sequeretur quòd omne peccatum quod persona sacra committeret, esset sacrilegium; quia per quodlibet peccatum violatur persona peccantis. Non ergo species sacrilegii accipiuntur secundum res sacras.

Sed *contra* est quòd actus et habitus distinguuntur secundum objecta. Sed res sacra est objectum sacrilegii, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Ergo species sacrilegii distinguuntur secundum differentiam rerum sacrarum.

CONCLUSIO. — Cùm res sacra, sacrilegii objectum sit, distinguere oportet sacrilegii species, per varia rerum sacrarum genera.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (ibid.), peccatum sacrilegii in hoc consistit quòd aliquis irreverenter se habet ad rem sacram. Debetur

(1) Ut furtum, homicidium aut aliud peccatum quod in loco sacro fuisset commissum.

(2) Al., *videatur*.

(3) Tres species sacrilegii distinguuntur; sci-

licet sacrilegium personale, sacrilegium reale, et sacrilegium locale, secundum quod crimen illud personas, res aut loca affectat.

autem reverentia rei sacræ ratione sanctitatis. Et ideo secundum diversam rationem sanctitatis rerum sacrarum, quibus irreverentia exhibetur, necesse est quod sacrilegii species distinguantur. Tantò enim sacrilegium est gravius, quantò res sacra in quam peccatur majorem obtinet sanctitatem. Attribuitur autem sanctitas, et personis sacris, id est, divino cultui dedicatis (1), et locis sacris, et rebus quibusdam aliis sacris. Sanctitas autem loci ordinatur ad sanctitatem hominis, qui in loco sacro cultum Deo exhibet. Dicitur enim (II. Machab. v, 19): *Non propter locum gentem, sed propter gentem locum Deus elegit*. Et ideo gravius peccatum est sacrilegium quo peccatur contra personam sacram, quàm quo peccatur contra locum sacrum (2). Sunt tamen in utraque sacrilegii specie diversi gradus, secundum differentiam personarum et locorum sacrorum. Similiter etiam et tertia species sacrilegii, quæ circa alias res sacras committitur, diversos habet gradus secundum differentiam rerum sacrarum. Inter quas summum locum obtinent ipsa sacramenta quibus homo sanctificatur: quorum præcipuum est Eucharistiæ sacramentum, quod continet ipsum Christum. Et ideo sacrilegium quod contra hoc sacramentum committitur, gravissimum est inter omnia. Post sacramenta autem secundum locum tenent vasa consecrata (3) ad sacramentorum susceptionem, et ipsæ imagines sacræ, et reliquiæ sanctorum, in quibus quodammodo ipsæ personæ sanctorum venerantur et dehonorentur; deinde ea quæ pertinent ad ornatum Ecclesiæ et ministrorum; deinde ea quæ sunt deputata ad sustentationem ministrorum, sive sint mobilia, sive immobilia. Quicumque autem contra quodcumque prædictorum peccat, crimen sacrilegii incurrit (4).

Ad *primum* ergo dicendum, quod non est in omnibus prædictis eadem ratio sanctitatis. Et ideo differentia sacrarum rerum non solum est differentia materialis, sed etiam formalis.

Ad *secundum* dicendum, quod nihil prohibet aliqua duo esse secundum aliquid unius speciei, et secundum aliud diversarum; sicut Socrates et Plato conveniunt in specie animalis, differunt autem in specie colorati, si unus sit albus et alius niger. Et similiter etiam possibile est aliqua duo peccata differre specie secundum materiales actus, convenire autem in specie secundum unam rationem formalem sacrilegii; putà si quis sanctionialem violaverit verberando vel concumbendo.

Ad *tertium* dicendum, quod omne peccatum quod sacra persona committit, materialiter quidem, et quasi per accidens, est sacrilegium. Unde Hieronymus (Bernard. De considerat. lib. II, cap. 1) dicit quod « nugæ in ore sacerdotis sacrilegium sunt, vel blasphemia (5). » Formaliter autem et propriè illud solum peccatum sacræ personæ sacrilegium est quod agitur directè contra ejus sanctitatem, putà si virgo Deo dicata fornicetur. Et eadem ratio est in aliis.

(1) Ad sacrilegium personale pertinent clerici percussio, personæ vel religiosæ, vel sacris ordinibus initiatæ, aut alioquin voto castitatis obstrictæ, fornicatio.

(2) Ad sacrilegium locale pertinent effractio vel incendium Ecclesiæ, eversio sacri altaris, furtum aut aliud peccatum in loco sacro commissum, mercationes quæ fierent in templo, etc.

(3) Hoc peccatum in secundo loco ponitur, imagines sacræ et reliquiæ sanctorum in tertio; ea quæ pertinent ad ornatum Ecclesiæ et minis-

trorum in quarto; et ea quæ ad sustentationem ministrorum deputata sunt in quinto.

(4) Ut illorum peccatorum gravitas clarè innoscatur, ea S. Doctoris regula tenenda est, ut ait Sylvius; *tantò sacrilegium est gravius quantò res sacra in quam peccatur majorem obtinet sanctitatem*.

(5) Bernardus ait (De consid. lib. II, cap. 13): *inter sæculares nugæ, nugæ sunt: in ore sacerdotis, blasphemia; plenius quàm hic*.

ARTICULUS IV. — UTRUM PŒNA SACRILEGII DEBEAT ESSE PECUNIARIA (1).

De his etiam infra, quæst. CLIV, art. 40 ad 2.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod pœna sacrilegii non debeat esse pecuniaria. Pœna enim pecuniaria non solet imponi pro culpa criminali. Sed sacrilegium est culpa criminalis : unde capitali sententiâ punitur secundum leges civiles. Ergo sacrilegium non debet puniri pœnâ pecuniariâ.

2. Præterea, idem peccatum non debet duplici pœnâ puniri, secundum illud (Nahum, 1, 9) : *Non consurget duplex tribulatio*. Sed pœna sacrilegii est excommunicatio : major quidem, si violentia inferatur in personam sacram, vel si aliquis incendat vel frangat Ecclesiam ; minor autem in aliis sacrilegiis. Ergo non debet sacrilegium puniri pœnâ pecuniariâ.

3. Præterea, Apostolus dicit (I. Thessal. II, 5) : *Non fuimus aliquando in occasione avaritiæ*. Sed hoc videtur ad occasionem avaritiæ pertinere quod pœna pecuniaria exigatur pro violatione rei sacræ. Ergo non videtur talis esse conveniens sacrilegii pœna.

Sed *contra* est quod dicitur (17, quæst. IV, cap. 20) : « Si quis contumax, vel superbus fugitivum servum de atrio Ecclesiæ per vim abstraxerit, non-gentos solidos componat ; » et ibidem postea subditur (cap. 21) : « Quisquis inventus fuerit reus sacrilegii, triginta libras examinati argenti purissimi componat. »

CONCLUSIO. — Excommunicationis pœnâ digni sunt sacrilegium committentes secundum quamdam æqualitatem ; mortis verò, vel pecuniarum secundum quoddam medelæ remedium, quo à sacrilegiis revocentur.

Respondeo dicendum quod in pœnis infligendis duo sunt consideranda : primum quidem æqualitas, ad hoc quod pœna sit justa, ut scilicet *in quo quis peccat, per hoc torqueatur*, ut dicitur (Sap. XI, 17). Et hoc modo conveniens pœna sacrilegi, qui sacris injuriam infert, est excommunicatio (2) per quam à sacris arcetur. Secundò autem consideratur utilitas. Nam pœnæ quasi medicinæ quædam infliguntur, ut his territi homines à peccato desistant. Sacrilegus autem, qui sacra non reveretur, non sufficienter videtur à peccando arceri per hoc quod sacra ei interdiciuntur, de quibus non curat ; et ideo secundum leges humanas adhibetur capitalis pœna (3) ; secundum verò Ecclesiæ statuta, quæ mortem corporalem non infligit, adhibetur pœna pecuniaria, ut saltem pœnis temporalibus homines à sacrilegiis revocentur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Ecclesia mortem corporalem non infligit, sed loco ejus infligit excommunicationem.

Ad *secundum* dicendum, quod necesse est duas pœnas adhiberi, quando per unam non sufficienter revocatur aliquis à peccando. Et ideo oportuit supra pœnam excommunicationis adhiberi aliquam temporalem pœnam, ad coercendum homines qui spiritualia contemnunt.

Ad *tertium* dicendum, quod si pecunia exigeretur absque rationabili causa, hoc videretur ad occasionem avaritiæ pertinere. Sed quando exigitur ad hominum correctionem, habet manifestam utilitatem ; et ideo non pertinet ad occasionem avaritiæ.

(1) Olim mulctam pecuniariam sacrilegis imponebat Ecclesia, ut patet ex jure 17, quæst. IV, cap. Si quis contumax, cap. Quisquis, cap. Omnes presbyteri, cap. Qui subdiaconum ; et hanc potestatem iudicibus ecclesiasticis agnove-rant principes sæculares (capitular. reg. Francor. lib. III, cap. 25, et lib. IV, cap. 45).

(2) Qui clericum percutiunt, aut loci sacri portas effringunt, aut ædes sacras expoliant ipso facto excommunicantur (Si quis suadeat, caus. 47, quæst. 4).

(3) Leges civiles ita sacrilegos puniebant, cum S. Thomas hæc verba scripsit ; nunc verò sacrilegium non, ut tale, à lege civili punitur.

QUÆSTIO C.

DE SIMONIA, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de simonia : et circa hoc quærentur sex : 1° Quid sit simonia. — 2° Utrùm liceat pro sacramentis pecuniam accipere. — 3° Utrùm liceat accipere pecuniam pro spiritualibus actibus. — 4° Utrùm liceat vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa. — 5° Utrùm solum munus *d manu* faciat simoniacum, an etiam munus *à lingua* et *ab obsequio*. — 6° De pœna simoniaci.

ARTICULUS I. — UTRUM SIMONIA SIT STUDIOSA VOLUNTAS EMENDI VEL VENDENDI ALIQUID SPIRITUALE VEL SPIRITUALI ANNEXUM (1).

De his etiam Sent. IV, dist. 25, quæst. III, art. 1, quæst. I, per tot. et quæst. III.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd simonia non sit « studiosa voluntas emendi, vel vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum. » Simonia enim est hæresis quædam : dicitur enim (1, quæst. I, cap. *Eos qui per pecunias*) : « Tolerabilior est Macedonii, et eorum qui circa ipsum sunt sancti Spiritus impugnatorum impia hæresis, quàm simoniacorum. Illi enim creaturam, et servum Dei Patris et Filii Spiritum sanctum delirando fatentur; isti verò eundem Spiritum sanctum efficiunt servum suum. Omnis enim dominus quod habet, si vult, vendit, sive servum, sive aliquid aliud eorum quæ possidet. » Sed infidelitas non consistit in voluntate, sed magis in intellectu, sicut et fides, ut ex supra dictis patet (quæst. I, art. 2, et quæst. X, art. 2). Ergo simonia non debet per voluntatem definiri.

2. Præterea, studiosè peccare est peccare ex malitia, quod est peccare in Spiritum sanctum. Si ergo simonia est studiosa voluntas peccandi, sequitur quòd semper sit peccatum in Spiritum sanctum.

3. Præterea, nihil est magis spirituale quàm regnum cœlorum. Sed licet emere regnum cœlorum : dicit enim Gregorius (quâdam hom. 5 in Evang., ante med.) : « Regnum cœlorum tantum valet, quantum habes. » Ergo non est simonia velle emere aliquid spirituale.

4. Præterea, nomen simoniæ à Simone Mago acceptum est, de quo legitur (Act. VIII) quòd obtulit apostolis pecuniam ad spiritualem potestatem emendam, ut scilicet quibuscumque manus imponeret, reciperent Spiritum sanctum. Non autem legitur quòd aliquid voluerit vendere. Ergo simonia non est voluntas vendendi aliquid spirituale.

5. Præterea, multæ aliæ sunt voluntariæ commutationes præter emptionem et venditionem, sicut permutatio et transactio. Ergo videtur quòd insufficienter definiatur simonia.

6. Præterea, omne quod est spirituali annexum, est spirituale. Superflue ergo additur, *vel spirituali annexum*.

7. Præterea, papa secundum quosdam non potest committere simoniam (2). Potest autem emere vel vendere aliquid spirituale. Ergo simonia non est voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituali annexum.

Sed *contra* est quod Gregorius VII dicit in Registro (ut habetur cap. *Presbyter* 1, quæst. I, ex Registro) : « Altare, vel decimas, vel Spiritum sanctum emere vel vendere, simoniacam hæresim esse nullus fidelium ignorat (3). »

(1) Simonia sic à Simone Mago vocatur, quia primus tempore novæ legis istud crimen admisit, et primus sectatores habuit qui emere et vendere spiritualia volebant

(2) Sive contingere non potest ut simoniam

committat, licet contingere interdum possit ut spiritualia vendat.

(3) Malum illud teterrimum tanquam pestis, in Ecclesia undecimo sæculo grassabatur, quum Gregorius VII à Providentia fuit ad sedem apos-

CONCLUSIO. — Cùm spiritualia gratis sub cura dispensationis prælatis commissa, nullo valeant terreno compensari pretio, vitium simoniæ incurrunt quicumque student vendere, seu emere aliquid spirituale, vel spirituali annexum.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (i 2, quæst. xviii, art. 2), actus aliquis est malus ex genere, eò quòd cadit super materiam indebitam. Emptionis autem et venditionis est materia indebita res spiritualis triplici ratione. Primò quidem quia res spiritualis non potest aliquo terreno pretio compensari, sicut de sapientia dicitur (Proverb. iii, 15): *Pretiosior est cunctis opibus; et omnia quæ desiderantur, huic non valent comparari*. Ideo etiam Petrus in ipsa sui radice Simonis pravitatem condemnans, dixit (Act. viii, 20): *Pecunia tua tecum sit in perditionem, quoniam donum Dei existimasti pecuniâ possideri*. Secundò, quia id non potest esse debita venditionis materia, cujus venditor non est dominus, ut patet in auctoritate supra inducta (in arg. 1). Prælatus autem Ecclesiæ non est dominus spiritualium rerum, sed dispensator, secundum illud (I. Cor. iv, 1): *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei*. Tertio, quia venditio repugnat spiritualium origini, quæ ex gratuita voluntate Dei proveniunt. Unde et Dominus dicit (Matth. x, 8): *Gratis accepistis, gratis date*. Et ideo aliquis emendo vel vendendo rem spiritualement, irreverentiam exhibet Deo et rebus divinis; propter quod peccat peccato irreligiositatis (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut religio consistit in quadam fidei protestatione, quam tamen aliquis interdum non habet in corde; ita etiam vitia opposita religioni habent quamdam protestationem infidelitatis, licet quandoque non sit infidelitas in mente. Secundum hoc ergo simonia hæresis dicitur secundum exteriorem protestationem, quia in hoc quòd aliquis vendit donum Spiritus sancti, quadammodo protestatur se esse dominum spiritualis doni, quod est hæreticum. Sciendum tamen, quòd Simon Magus, præter hoc quòd ab apostolis Spiritus sancti gratiam pecuniâ emere voluit, dixit quòd mundus non erat à Deo creatus, sed à quadam superna virtute, ut dicit Isidorus (Etym. lib. viii, cap. 5 in princ.). Et sic secundum hoc inter alios hæreticos simoniaci computantur, ut patet in lib. Augustini De hæresibus (hæresi 1).

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. lviii, art. 4), iustitia et omnes partes ejus, et per consequens omnia vitia opposita, sunt in voluntate sicut in subjecto. Et ideo convenienter simonia per voluntatem definitur. Additur autem *studiosa* (2), ad designandum electionem, quæ principaliter pertinet ad virtutem et ad vitium. Non autem omnis qui peccat electione, peccat peccato in Spiritum sanctum, sed solum qui peccatum eligit per contemptum eorum per quæ homines solent retrahi à peccando, ut supra dictum est (quæst. xiv, art. 1 et 2).

Ad *tertium* dicendum, quòd regnum cœlorum dicitur emi, dum quis dat quod habet propter Deum, largè sumpto nomine emptionis, secundum quòd accipitur pro merito: quod tamen non pertingit ad perfectam rationem emptionis; tum quia *non sunt condignæ passionibus hujus temporis*, (nec aliqua nostra dona vel opera) *ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis*, ut dicitur (Rom. viii, 18); tum quia meritum non consistit principaliter in exteriori dono, vel actu, vel passione, sed in interiori affectu.

tolicam promotus ut remedium morbo proportionatum applicuerit.

(1) Ex his rationibus patet simoniam esse prohibitam tum jure naturæ, tum jure divino

positivo, tum jure ecclesiastico; peccatum istud levitatem materiæ non admittit.

(2) Vox illa significat non fore simoniam, si non fuerit motus voluntatis ex *studio* seu proposito et deliberatione procedens.

Ad *quartum* dicendum, quòd Simon Magus, ad hoc emere voluit potestatem spiritualem, ut eam postea venderet. Dicitur enim (causà 1, quæst. III, cap. *Salvator*), quòd « Simon Magus donum Spiritus sancti emere voluit, ut ex venditione signorum, quæ per eum fierent, multiplicatam pecuniam lucraretur. » Et sic illi qui spiritualia vendunt, conformantur Simoni Mago in intentione; in actu verò illi qui emere volunt: illi autem qui vendunt, in actu imitantur Giezi discipulum Elisæi, de quo legitur (IV. Reg. v), quòd accepit pecuniam à leproso mundato (1); unde venditores spiritualium possunt dici non solum *Simoniaci*, sed etiam *Giezitæ*.

Ad *quintum* dicendum, quòd nomine emptionis et venditionis intelligitur omnis contractus non gratuitus. Unde nec permutatio præbendarum vel ecclesiasticorum beneficiorum fieri potest auctoritate partium absque periculo simoniæ, sicut nec transactio, ut jura determinant (cap. *Quæsitum*, De rerum permutat., et cap. *Super*, De transactionib.). Potest tamen prælatus ex officio suo permutationes hujusmodi facere pro causa utili vel necessaria.

Ad *sextum* dicendum, quòd sicut anima vivit secundum seipsam, corpus autem vivit ex unione animæ, ita etiam quædam sunt spiritualia secundum seipsa, sicut sacramenta et alia hujusmodi; quædam autem dicuntur spiritualia ex hoc quòd talibus adhærent (2). Unde (causà 1, quæst. III, cap. *Si quis objecerit*) dicitur, quòd « spiritualia sine corporalibus rebus non proficiunt, sicut nec anima sine corpore corporaliter vivit. »

Ad *septimum* dicendum, quòd papa potest incurrere vitium simoniæ, sicut et quilibet alius homo. Peccatum enim tantò in aliqua persona est gravius, quantò majorem obtinet locum. Quamvis enim res Ecclesiæ sint ejus ut principalis dispensatoris, non tamen sunt ejus ut domini et possessoris. Et ideo si reciperet pro aliqua re spirituali pecuniam de redditibus Ecclesiæ alicujus, non careret vitio simoniæ, et similiter etiam posset simoniam committere, recipiendo pecuniam ab aliquo laico, non de bonis Ecclesiæ.

ARTICULUS II. — UTRUM SEMPER SIT ILLICITUM PRO SACRAMENTIS PECUNIAM DARE.

De his etiam Sent. III, dist. 23, quæst. III, art. 2, quæst. I.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non semper sit illicitum pro sacramentis pecuniam dare. Baptismus enim est janua sacramentorum, ut in tertia parte dicitur (quæst. LXVIII, art. 6, et quæst. LXXIII, art. 3). Sed licet, ut videtur, in aliquo casu dare pecuniam pro baptismo, putà quando sacerdos puerum morientem sine pretio baptizare non vellet. Ergo non semper est illicitum emere vel vendere sacramenta.

2. Præterea, maximum sacramentorum est Eucharistia, quæ in Missa consecratur (3). Sed pro Missis cantandis aliqui sacerdotes præbendam vel pecuniam accipiunt. Ergo licet multò magis alia sacramenta emere vel vendere.

3. Præterea, sacramentum poenitentiae est sacramentum necessitatis, quod præcipuè in absolutione consistit. Sed quidam absolventes ab excommunicatione pecuniam exigunt. Ergo non semper est illicitum sacramentum emere vel vendere.

4. Præterea, consuetudo facit ut non sit peccatum id quod aliàs peccatum esset: sicut Augustinus dicit (Cont. Faust. lib. XII, cap. 47, in princ.),

(1) Nempe à Naaman Syro quem Elizeus in Jordane persuaserat mergi ut sic à lepra munderetur, nec accipere quidquam ab illo voluerat.

(2) De his quæ sunt ita spiritualibus annexa tractabit S. Doctor (art. 4).

(3) Sive per materiæ consecrationem constituitur ac perficitur, ac eatenus, ut ait Nicolai, consecrari ipsa dicitur.

quòd « habere plures uxores, quando mos erat, crimen non erat. » Sed apud quosdam est consuetudo quòd in consecrationibus episcoporum, benedictionibus abbatum et ordinationibus clericorum, pro chrismate, vel oleo sancto, et aliis hujusmodi aliquid detur. Ergo videtur quòd hoc non sit illicitum.

5. Præterea, contingit quandoque quòd aliquis malitiosè impedit aliquem vel ab episcopatu obtinendo, vel ab aliqua alia dignitate. Sed licet unicuique redimere suam vexationem (1). Ergo licitum videtur in tali casu pecuniam dare pro episcopatu, vel aliqua alia ecclesiastica dignitate.

6. Præterea, matrimonium est quoddam sacramentum (2). Sed quandoque datur pecunia pro matrimonio. Ergo licitum est sacramentum vendere.

Sed *contra* est quod dicitur (1, quæst. I, cap. 19) : « Qui pro pecunia quemquam consecraverit, alienus sit à sacerdotio. »

CONCLUSIO. — Pro spiritualium administratione aliquid dare vel accipere tanquam mercedis pretium, simoniacum atque illicitum est ; non autem tanquam necessitatis et subventionis stipendium.

Respondeo dicendum quòd sacramenta novæ legis sunt maximè spiritualia, inquantum sunt causa spiritualis gratiæ, quæ pretio aestimari non potest ; et ejus rationi repugnat quòd non gratuito detur. Dispensantur autem sacramenta per Ecclesiæ ministros, quos oportet à populo sustentari, secundum illud Apostoli (I. Corinth. IX, 13) : *Nescitis quoniam qui in sacrario operantur, quæ de sacrario sunt, edunt ; et qui altari deserviunt, cum altari participant* ? Sic ergo dicendum est quòd accipere pecuniam pro spirituali sacramentorum gratia, est crimen simoniæ, quod nullâ consuetudine potest excusari, quia consuetudo non præjudicat juri naturali vel divino. Per pecuniam autem intelligitur omne illud cujus pretium potest pecuniâ aestimari, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 1, circa princ.). Accipere autem aliqua ad sustentationem eorum qui sacramenta Christi ministrant, secundum ordinationem Ecclesiæ et consuetudines approbatas, non est simonia, neque peccatum. Non enim sumitur tanquam pretium mercedis, sed tanquam stipendium necessitatis. Unde super illud (I. Tim. V) : *Qui bene præsunt presbyteri*, etc., dicit Glossa Augustini (lib. De pastorib. cap. 2, in fin.) : « Accipiant sustentationem necessitatis à populo, mercedem dispensationis à Domino (3). »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in casu necessitatis quilibet potest baptizare. Et quia nullo modo est peccandum, pro eodem est habendum si sacerdos absque pretio baptizare non velit, ac si non esset qui baptizaret. Unde ille qui gerit curam pueri, in tali casu licitè potest eum baptizare, vel à quocumque alio facere baptizari. Posset tamen licitè aquam à sacerdote emere, quæ est purum elementum corporale. Si autem esset adultus qui baptismum desideraret, et immineret mortis periculum, nec sacerdos eum vellet sine pretio baptizare, deberet, si posset, per alium baptizari ; quòd si non posset ad alium habere recursum, nullo modo deberet pretium pro baptismo dare, sed potiùs absque baptismo decedere : suppleretur enim ei ex baptismo flaminis quod ei ex sacramento deesset.

Ad *secundum* dicendum, quòd sacerdos non accipit pecuniam quasi pretium consecrationis Eucharistiæ, aut Missæ decantandæ (hoc enim esset

(1) Ex vulgari pronuntiato juris ; id est eximere se ab injuria sibi facta.

(2) Non diminuto sensu ; sed *quoddam*, id est, unum ex veris sacramentis, ut suo loco expresso patebit.

(3) Quod valet, etiamsi minister aliunde sit locuples ex bonis propriis, vel ecclesiasticis, ut adhuc communiter dicunt Roncagl. et Sal. cum Suar. Less. Sanch. ; quia, ut ait Apostolus (I. Cor. VII), *Nemo militat suis stivendiis*.

simoniacum), sed quasi stipendium suæ sustentationis (1), ut dictum est (in corp.).

Ad *tertium* dicendum, quòd pecunia non exigitur ab eo qui absolvitur, quasi pretium absolutionis (hoc enim esset simoniacum); sed quasi poena culpæ præcedentis, pro qua fuit excommunicatus.

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut dictum est (in corp. art. et 1 2 quæst. xcvi, art. 3), consuetudo non præjudicat juri naturali vel divino, quo simonia prohibetur. Et ideo si aliqua ex consuetudine exigantur, quasi pretium rei spiritualis, cum intentione emendi vel vendendi, est manifestè simonia, et præcipuè si ab invito exigantur; si verò exigantur quasi quædam stipendia per consuetudinem approbata, non est simonia; si tamen desit intentio emendi, vel vendendi, sed intentio referatur ad solam consuetudinis observantiam, et præcipuè quando aliquis voluntariè solvit. In his tamen omnibus sollicitè cavendum est quod habet speciem simoniæ vel cupiditatis, secundùm illud Apostoli (I. Thessal. ult. 22): *Ab omni specie mala abstinete vos*.

Ad *quintum* dicendum, quòd antequam alicui acquiratur jus in episcopatu vel quacumque dignitate vel præbenda, per electionem vel provisionem seu collationem, simoniacum esset adversantium obstacula pecuniâ redimere; sic enim per pecuniam pararet sibi viam ad rem spiritualem obtinendam (2). Sed postquam jus alicui jam acquisitum est, licet per pecuniam injusta impedimenta remove.

Ad *sextum* dicendum, quòd quidam dicunt quòd pro matrimonio licet pecuniam dare, quia in eo non confertur gratia. Sed hoc non est usquequaque verum, ut in tertia parte hujus operis dicitur. (Quam non absolvit. Vide Supplem. quæst. xlii, art. 3.) Et ideo aliter dicendum est, quòd matrimonium non solum est Ecclesiæ sacramentum, sed etiam naturæ officium. Et ideo dare pecuniam pro matrimonio, inquantum est naturæ officium, licitum est; inquantum verò est Ecclesiæ sacramentum, est illicitum. Et ideo secundùm jura (cap. *Cùm in Ecclesia*, De simonia) prohibetur ne per benedictione nuptiarum aliquid exigatur.

ARTICULUS III. — UTRUM LICEAT DARE ET ACCIPERE PECUNIAM PRO SPIRITUALIBUS ACTIBUS (3).

De his etiam Sent. iv, dist. 25, quæst. iii, art. 2, quæst. ii, et quodl. viii, art. 2.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd licitum sit dare et accipere pecuniam pro spiritualibus actibus. Usus enim prophetiæ est spiritualis actus. Sed pro usu prophetiæ olim aliquid dabatur, ut patet (I. Reg. ix, et III. Reg. xiv). Ergo videtur quòd liceat dare et accipere pecuniam pro actu spirituali.

2. Præterea, oratio, prædicatio, laus divina sunt actus maximè spirituales. Sed ad impetrandum orationum suffragia pecunia datur sanctis viris, secundùm illud (Luc. xvi, 9): *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis*;

(1) Pecuniam accipere potest presbyter, si labor sit missæ celebrationi extrinsecus, putà si deberet celebrare cantu, vel tali horâ, aut loco, aut simili. Ita S. Alphonsus cum Rone. Salin. Cæjet. Less. Sauch (Theologia moralis, lib. iii, n° 55).

(2) Hinc Innocentius XI hanc propositionem damnavit: *Dare temporale pro spirituali non est simonia, quando temporale non datur tanquam pretium, sed duntaxat tanquam motivum conferendi vel efficiendi spirituale; vel etiam quando temporale est*

solum gratuita compensatio pro spirituali; aut è contra.

(3) Articulus ille, etsi præcedenti valdè sit conformis, est tamen diversus et latius se extendit; nam per actus spirituales intelligendi sunt ii qui ex gratia spirituali procedunt et ad eam disponunt; quales sunt sacramentorum administratio, oratio, sacra concio, laudes divini, aliorum ecclesiasticorum officiorum celebratio, religionis monasticæ status, usus prophetiæ et alia hujusmodi.

prædicatoribus etiam spiritualia seminantibus temporalia debentur, secundum Apostolum (I. Cor. ix): celebrantibus etiam divinas laudes in ecclesiastico officio et processiones facientibus aliquid datur; et quandoque annui redditus ad hoc assignantur. Ergo licitum est pro spiritualibus actibus accipere aliquid.

3. Præterea, scientia non est minus spiritualis quam potestas. Sed pro usu scientiæ licet pecuniam accipere; sicut advocato licet vendere justum patrocinium, et medico consilium sanitatis, et magistro officium doctrinæ. Ergo pari ratione videtur quod liceat prælato aliquid accipere pro usu spiritualis suæ potestatis, putà pro correctione, vel dispensatione, vel aliquo hujusmodi.

4. Præterea, religio est status spiritualis perfectionis. Sed in aliquibus monasteriis aliquid ab his qui recipiuntur, exigitur. Ergo licet pro spiritualibus aliquid exigere.

Sed *contra* est quod dicitur (1, quæst. I, cap. 101): « Quidquid invisibilis gratiæ consolatione tribuitur, nunquam quæstibus vel quibuslibet præmiis venumdari penitus debet. » Sed omnia hujusmodi spiritualia per invisibilem gratiam tribuuntur. Ergo non licet ea quæstibus vel præmiis venumdare.

CONCLUSIO. — Accipere vel dare aliquid ad sustentationem eorum qui spiritualia ministrant, modo absit emptionis vel venditionis intentio, illicitum minimè est.

Respondeo dicendum quod, sicut sacramenta dicuntur spiritualia, quia spirituales conferunt gratiam; ita etiam quædam alia dicuntur spiritualia, quia ex spirituali gratia procedunt, et ad eam disponunt: quæ tamen per hominum ministerium exhibentur, quos oportet à populo sustentari, cui spiritualia ministrant, secundum illud (I. Cor. ix, 7): *Quis militat suis stipendiis unquam? ... Quis pascit gregem, et de lacte gregis non manducat?* Et ideo vendere quod spirituale est in hujusmodi actibus aut emere, simoniacum est. Sed accipere aut dare aliquid pro sustentatione ministrantium spiritualia, secundum ordinationem Ecclesiæ et consuetudinem approbatam, licitum est; ita tamen quod desit intentio emptionis vel venditionis, et quod ab invitis non exigatur per spiritualium subtractionem, quæ sunt exhibenda; hoc enim haberet quamdam venditionis speciem. Gratis tamen spiritualibus prius exhibitis, licitè possunt statutæ et consuetæ oblationes, et quicumque alii proventus exigi à nolentibus et valentibus solvere, auctoritate superioris interveniente.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit super Michæam (1) (post med. comment. ad cap. 3), munera quædam spontè exhibebantur bonis prophetis ad sustentationem ipsorum, non quasi ad emendum prophetiæ usum, quem tamen pseudoprophetæ retorquebant ad quæstum.

Ad *secundum* dicendum, quod illi qui dant eleemosynas pauperibus, ut orationum ab ipsis suffragia impetrent, non eo tenore dant, quasi intendentes orationes emere; sed per gratuitam beneficentiam pauperum animos provocant ad hoc quod pro eis gratis et ex charitate orent. Prædicantibus etiam temporalia debentur ad sustentationem prædicantium, non autem ad emendum prædicationis verbum. Unde super illud (I. Timoth. v): *Qui bene præsunt presbyteri*, etc., dicit Glossa (Augustini lib. De pastorib. cap. 2, ad fin.): « Necessitatis est accipere unde vivitur, charitatis est præ-

(1) In illa verba quæ cap. III de Hierusalem inculcantur: *Prophetæ ejus in pecunia divi nabant*.

bere; non tamen venale est Evangelium, ut pro his prædicetur; si enim sic vendunt, magnam rem vili vendunt pretio. » Similiter etiam aliqua temporalia dantur Deum laudantibus in celebratione ecclesiastici officii sive pro vivis, sive pro mortuis, non quasi pretium, sed quasi sustentationis stipendium. Et eo etiam tenore pro processionibus faciendis in aliquo funere aliquæ eleemosynæ recipiuntur. Si autem hujusmodi pacto interveniente fiant, aut etiam cum intentione emptionis vel venditionis, simoniacum esset. Unde illicita esset ordinatio, si in aliqua Ecclesia statueretur quòd non fieret processio in funere alicujus, nisi solveret certam pecuniæ quantitatem; quia per tale statutum præcluderetur via gratis officium pietatis aliquibus impendendi. Magis autem licita esset ordinatio, si statueretur quòd omnibus certam eleemosynam dantibus talis honor exhiberetur, quia per hoc non præcluderetur via aliis exhibendi. Et præterea prima ordinatio habet speciem exactionis; secunda autem habet speciem gratuitæ recompensationis.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille cui committitur spiritualis potestas, ex officio obligatur ad usum potestatis sibi commissæ in spiritualium dispensatione; et etiam pro sua sustentatione statuta stipendia habet ex redditibus Ecclesiæ; et ideo, si aliquid acciperet pro usu spiritualis potestatis, non intelligeretur locare operas suas, quas ex debito suscepti officii debet impendere, sed intelligeretur vendere ipsum spiritualis gratiæ usum. Et propter hoc non licet pro quacumque dispensatione aliquid accipere (1); nec etiam pro hoc quòd vices suas committant; nec etiam pro hoc quòd subditos suos corrigant, vel à corrigendo desistant. Licet tamen eis accipere procuraciones, quando subditos visitant, non quasi pretium correctionis, sed quasi debitum stipendium. — Ille autem qui habet scientiam, et non suscepit cum hoc officium, ex quo obligetur aliis usum scientiæ impendere, licetè potest pretium suæ doctrinæ vel consilii accipere, non quas; veritatem aut scientiam vendens, sed quasi operas suas locans (2). Si autem ex officio ad hoc teneretur, intelligeretur ipsam vendere veritatem. unde graviter peccaret; sicut patet in illis qui instituuntur in aliquibus Ecclesiis ad docendum clericos Ecclesiæ, et alios pauperes, pro quo ab Ecclesia beneficium recipiunt; à quibus non licet eis aliquid recipere, nec ad hoc quòd doceant, nec ad hoc quòd aliqua festa faciant, vel prætermittant.

Ad *quartum* dicendum, quòd pro ingressu monasterii non licet aliquid exigere, vel accipere quasi pretium; licet tamen, si monasterium sit tenue, quod non sufficiat ad tot personas nutriendas, gratis quidem ingressum monasterii exhibere, sed accipere aliquid pro victu personæ quæ in monasterio fuerit recipienda, si ad hoc non sufficiant monasterii opes (3). Similiter etiam licitum est, si propter devotionem quam aliquis ad monasterium ostendit, largas eleemosynas faciendo, facilius in monasterio recipiatur: sicut etiam licitum est aliquem è converso provocare ad devotionem monasterii per temporalia beneficia, ut ex hoc inclinetur ad monasterii ingressum; licet non sit licitum ex pacto aliquid dare vel recipere pro ingressu monasterii, ut habetur (4, quæst. II, cap. *Quàm pio*).

(4) Cf. concil. Trident. *De reformatione* (sess. XXI).

(2) Hinc licitum est iis qui theologiam aut aliam scientiam docent, pretium functionis quam exercent accipere; ita Durandus (IV, dist. 25, quæst. III); Adrian. quodl. IX, art. 4); Cajetan., Soto, Scotus, Valentia et ferè omnes alii contra Sylvestrem et Paludanum.

(5) Quando monasterium ejusmodi est ut sine gravamine possit recipi is qui offertur, aliquid exigere pro ejus vel receptione, vel sustentatione juxta B. Thomam (Sent. IV, dist. 25, quæst. III, art. 2, quæstiunc. 2 ad 7) est simoniacum; eumque sequuntur Adrianus, S. Antoninus, S. Liguori, Sylvius; sententiam verò contrariam propugnant Sylvester, Tolet, Soto et plures alii.

ARTICULUS IV. — UTRUM SIT LICITUM PECUNIAM ACCIPERE PRO HIS QUÆ SUNT SPIRITUALIBUS ANNEXA (1).

De his etiam supra, art. I ad 6, et Sent. IV, dist. 25, quæst. III, art. 2, quæst. III.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quòd licitum sit pecuniam accipere pro his quæ sunt spiritualibus annexa. Omnia enim temporalia videntur spiritualibus annexa, quia temporalia sunt propter spiritualia quærenda. Si ergo non licet vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa, nihil temporale vendere licebit; quod patet esse falsum.

2. Præterea, nihil videtur magis esse spiritualibus annexum quàm vasa consecrata. Sed calicem licet vendere pro redemptione captivorum, ut Ambrosius dicit (De offic. lib. II, cap. 28). Ergo licitum est vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa.

3. Præterea, spiritualibus annexa dicuntur jus sepulturæ, jus patronatûs, et jus primogenituræ secundum antiquos (quia primogeniti ante legem sacerdotis officio fungebantur), et etiam jus accipiendi decimas. Sed Abraham emit ab Ephron speluncam duplicem in sepulturam, ut habetur (Gen. XXIII); Jacob autem emit ab Esau jus primogenituræ, ut habetur (Genes. XXV). Jus etiam patronatûs transit cum re vendita et in feudum conceditur: decimæ etiam concessæ sunt quibusdam militibus, et redimi possunt: prælati etiam interdum retinent sibi ad tempus fructus præbendarum quas conferunt, cùm tamen præbendæ sint spiritualibus annexæ. Ergo licet emere et vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa.

Sed *contra* est quod dicit Paschalis papa (et habetur I, quæst. III, cap. Si quis objecerit): « Quisquis horum alterum vendit, sine quo nec alterum provenit, neutrum invenditum derelinquit. Nullus ergo emat Ecclesiam, vel præbendam, vel aliquid ecclesiasticum. »

CONCLUSIO. — Pecuniam accipere pro iis quæ spiritualibus ita annexa sunt, ut ex spiritualibus pendeant, illicitum est: pro his verò, quæ sic spiritualibus annectuntur, ut ad illa ordinata, potest pecunia recipi.

Respondeo dicendum quòd aliquid potest esse annexum spiritualibus dupliciter: uno modo sicut ex spiritualibus dependens; sicut habere beneficia ecclesiastica dicitur spiritualibus annexum, quia non competit nisi habenti officium clericale; unde hujusmodi nullo modo possunt esse sine spiritualibus. Et propter hoc ea nullo modo vendere licet, quia, eis venditis, intelliguntur etiam spiritualia venditioni subjici (2). — Quædam autem sunt annexa spiritualibus, inquantum ad spiritualia ordinantur; sicut jus patronatûs, quod ordinatur ad præsentandum clericos ad ecclesiastica beneficia; et vasa sacra, quæ ordinantur ad sacramentorum usum: unde hujusmodi non præsupponunt spiritualia, sed magis ea ordine temporis præcedunt. Et ideo aliquo modo vendi possunt (3), non autem inquantum sunt spiritualibus annexa.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd omnia temporalia annectuntur spiritualibus sicut fini, et ideo ipsa quidem temporalia vendere licet; sed ordo eorum ad spiritualia sub venditione cadere non debet.

Ad *secundum* dicendum, quòd etiam vasa sacra sunt spiritualibus annexa sicut fini, et ideo eorum consecratio vendi non potest. Tamen pro neces-

(1) Spiritualibus quædam sunt annexa *consequenter*, ut beneficia ecclesiastica quæ ipsa spiritualia præsupponunt ab iisque dependent; quædam *antecedenter* quæ ad spiritualia tanquam ad finem ordinantur, ut vasa sacra quæ ad sacramentorum usum deputantur.

(2) Hic locum habet sententia Paschalis papæ

(I, quæst. III, cap. Si quis objecerit): *Quisquis horum alterum vendit, sine quo nec alterum provenit, neutrum invenditum derelinquit.*

(3) Ea tanti vendi possunt quanti valent tum materiâ ex qua sunt confecta, tum opere artificis qui ea perfecit.

sitate Ecclesiæ et pauperum, materia eorum vendi potest, dummodo præmissâ oratione prius confringantur, quia post confractionem non intelliguntur esse vasa sacra, sed purum metallum; unde si ex eadem materia similia vasa iterum integrarentur, indigerent iterum consecrari.

Ad tertium dicendum, quòd spelunca duplex quam Abraham emit in sepulturam, non habetur quòd erat terra consecrata ad sepeliendum; et ideo licebat Abraham terram illam emere ad usum sepulturæ, ut ibi institueret sepulcrum; sicut etiam nunc liceret emere aliquem agrum communem ad instituendum ibi cæmeterium, vel etiam Ecclesiam. Tamen quia etiam apud gentiles loca sepulturæ deputata religiosa reputabantur, si Ephron pro loco sepulturæ intendit pretium accipere, peccavit vendens, licet Abraham non peccaverit emens, quia non intendebat emere nisi terram communem: licet enim etiam nunc terram, ubi quondam fuit Ecclesia, vendere aut emere in casu necessitatis; sicut et de materia sacrorum vasorum dictum est (in solut. præc.). Vel excusatur Abraham, quia in hoc redemit suam vexationem. Quamvis enim Ephron gratis ei sepulturam offerret, perpendit tamen Abraham quòd gratis recipere sine ejus offensa non posset.—Jus autem primogenituræ debebatur Jacob ex divina electione, secundum illud (Malach. 1, 2): *Jacob dilexi, Esau autem odio habui*; et ideo Esau peccavit primogenita vendens (1); Jacob autem non peccavit emendo, quia intelligitur suam vexationem redemisse.—Jus autem patronatûs per se vendi non potest, nec in feudum dari; sed transit cum villa quæ venditur, vel conceditur.—Jus autem spirituale accipiendi decimas non conceditur laicis, sed tantummodo res temporales, quæ nomine decimæ dantur, ut supra dictum est (quæst. lxxxvii, art. 3).—Circa collationem verò beneficiorum sciendum est, quòd si episcopus antequam beneficium alicui conferat, ob aliquam causam ordinaverit aliquid subtrahendum de fructibus beneficii conferendi, et in pios usus expendendum, non est illicitum; si verò ab eo cui beneficium confert, requirat aliquid sibi exhiberi de fructibus illius beneficii, idem est ac si aliquod munus ab eo exigeret, et non caret vitio simoniæ (2).

ARTICULUS V. — UTRUM LICEAT SPIRITUALIA DARE PRO MUNERE QUOD EST AB OBSEQUIO, VEL A LINGUA (3).

De his etiam Sent. iv, dist. 23, quæst. iii, art. 3.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio vel à lingua. Dicit enim Gregorius in Registro (lib. ii, epist. 18, in princ.): « Ecclesiasticis utilitatibus deservientes, ecclesiasticâ dignum est remuneratione gaudere. » Sed deservire ecclesiasticis utilitatibus pertinet ad munus ab obsequio. Ergo videtur quòd licitum sit pro obsequio accepto ecclesiastica beneficia largiri.

2. Præterea, sicut carnalis videtur esse intentio si quis alicui det beneficium ecclesiasticum pro suscepto servitio, ita etiam si quis det intuitu consanguinitatis. Sed hoc non videtur esse simoniacum, quia non est ibi emptio vel venditio. Ergo nec primum.

3. Præterea, id quod solùm ad preces alicujus fit, gratis fieri videtur; et ita non videtur locum habere simonia, quæ in emptione vel venditione

(1) Itaque Esau reprehenditur (Hebr. xii) ut profanus et ventri deditus, qui propter unam escam vendidit sua primitiva.

(2) Unde in concil. Lateran. prohibitum fuit, ne quis conferendo ecclesiasticum beneficium,

partem proventuum suis usibus retinere præsumat (lib. iii Decret. tit. 42, cap. *Ut nostrum*).

(3) Hæc varia munera jam fuerunt definita (quæst. lxxxviii, art. 2).

consistit. Sed *munus à lingua* intelligitur, si quis ad preces alicujus ecclesiasticum beneficium conferat. Ergo hoc non est simoniacum.

4. Præterea, hypocritæ spiritualia opera faciunt, ut laudem humanam consequantur, quæ ad munus linguæ pertinere videtur, nec tamen hypocritæ dicuntur simoniaci. Non ergo per munus à lingua simonia contrahitur.

Sed *contra* est quod Urbanus II papa dicit (epist. 17 ad Lucium, tom. x Concil. et habetur cap. *Salvator*, 1, quæst. in) : « Quisquis res ecclesiasticas non ad quod institutæ sunt, sed ad propria lucra munere linguæ, vel indebiti obsequii, vel pecuniæ largitur, vel adipiscitur, simoniacus est (1). »

CONCLUSIO. — Sicut accipientes pecuniam pro spiritualibus simoniaci sunt, ita quodvis munus linguæ, vel obsequii recipientes, simoniaci censentur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 2 hujus quæst.), nomine pecuniæ intelligitur cujuscumque pretium quod pecuniâ mensurari potest. Manifestum est autem quòd obsequium hominis ad aliquam utilitatem ordinatur, quæ potest pretio pecuniæ æstimari; unde et pecuniariâ mercede ministri conducuntur. Et ideo idem est quòd aliquis det rem spiritualem pro aliquo obsequio temporali exhibito vel exhibendo, ac si daret pro pecunia data, vel promissa, quâ illud obsequium æstimari posset. Similiter etiam quòd aliquis satisfaciat precibus alicujus ad temporalem gratiam quærendam, ordinatur ad aliquam utilitatem, quæ potest pecuniæ pretio æstimari. Et ideo sicut contrahitur simonia accipiendo pecuniam, vel quamlibet aliam rem exteriorem (quod pertinet ad munus à manu); ita etiam contrahitur per munus à lingua, vel ab obsequio.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd si aliquis clericus alicui prælato impendat obsequium honestum et ad spiritualia ordinatum (putâ ad Ecclesiæ utilitatem, vel ministrorum ejus auxilium), ex ipsa devotione obsequii redditur dignus ecclesiastico beneficio, sicut et propter alia bona opera : unde non intelligitur esse *munus ab obsequio*; et in hoc casu loquitur Gregorius. Si verò sit inhonestum obsequium, vel ad carnalia ordinatum (putâ quia servit prælato ad utilitatem consanguineorum suorum, vel patrimonii sui, vel ad aliquid hujusmodi), erit munus ab obsequio; et est simoniacum.

Ad *secundum* dicendum, quòd si aliquis aliquid spirituale alicui conferat gratis propter consanguinitatem, vel quancumque carnalem affectionem, est quidem illicita et carnalis collatio, non tamen simoniaca, quia nihil ibi accipitur (2) : unde hoc non pertinet ad contractum emptionis et venditionis, in quo fundatur simonia. Si tamen aliquis det beneficium ecclesiasticum alicui hoc pacto vel intentione, ut exinde suis consanguineis provideat, est manifesta simonia.

Ad *tertium* dicendum, quòd *munus à lingua* dicitur vel ipsa laus pertinet ad favorem humanum, qui sub pretio cadit, vel etiam preces, ex quibus acquiritur favor humanus, vel contrarium evitatur. Et ideo si aliquis principaliter ad hoc intendit, simoniam committit. Videtur autem ad hoc principaliter intendere qui preces pro indigno porrectas exaudit : unde ipsum factum est simoniacum. Si autem preces pro digno porrigantur, ipsum factum non est simoniacum, quia subest debita causa, ex qua illi pro quo preces porriguntur, spirituale aliquid conferatur. Tamen potest esse simonia in intentione, si non attendatur ad dignitatem personæ, sed ad

(1) Ita quoque Gregorius I, quæst. I, cap. *Sunt nonnulli*.

(2) Si consanguineo daretur beneficium quia

dignus est ac Ecclesiæ utilis, nullum esset peccatum, quemadmodum ex quæst. LXIII, art. 2 liquet.

favorem humanum. Si verò aliquis pro se rogat, ut obtineat curam animarum (1), ex ipsa præsumptione redditur indignus, et sic preces sunt pro indigno. Licet tamen potest aliquis, si sit indigens, pro se beneficium ecclesiasticum petere sine cura animarum.

Ad *quartum* dicendum, quòd hypocrita non dat aliquid spirituale propter laudem, sed solum demonstrat et simulando magis furtivè surripit laudem humanam quàm emat. Unde non videtur pertinere ad vitium simoniæ.

ARTICULUS VI. — UTRUM SIT CONVENIENS SIMONIACI PŒNA UT PRIVETUR EO QUOD PER SIMONIAM ACQUISIVIT (2).

De his etiam Sent. IV, dist. 25, quæst. III, art. 5, quæstiunc. I ad 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit conveniens simoniaci pœna ut privetur eo quod per simoniam acquisivit. Simonia enim committitur ex eo quòd alicujus muneris interventu spiritualia acquiruntur. Sed quædam sunt spiritualia, quæ semel adepta non possunt amitti, sicut omnes characteres qui per aliquam consecrationem imprimuntur. Ergo non est conveniens pœna, ut quis privetur eo quod simoniacè acquisivit.

2. Præterea, contingit quandoque quòd ille qui est episcopatum per simoniam adeptus, præcipiat subdito ut ab eo recipiat ordines: et videtur quòd ei debeat obedire, quamdiu ab Ecclesia toleratur. Sed nullus debet aliquid recipere ab eo qui non habet potestatem conferendi. Ergo episcopus non amittit episcopalem potestatem, si eam simoniacè acquisivit.

3. Præterea, nullus debet puniri pro eo quod non est factum eo sciente et volente, quia pœna debetur peccato quod est voluntarium, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. LXXIV, art. 1 et 2). Contingit autem quandoque quòd aliquis simoniacè consequitur aliquid spirituale procurantibus aliis, eo nesciente et nolente. Ergo non debet puniri per privationem ejus quod ei collatum est.

3. Præterea, nullus debet reportare commodum de suo peccato. Sed si ille qui consecutus est beneficium ecclesiasticum per simoniam, restitueret quod percepit, quandoque hoc redundaret in utilitatem eorum qui fuerunt simoniæ participes; putà quando prælatus et totum collegium in simoniam consensit. Ergo non semper est restituendum quod per simoniam acquiritur.

5. Præterea, quandoque aliquis per simoniam in aliquo monasterio recipitur, et votum solemne ibi facit profitendo. Sed nullus debet absolvi ab obligatione voti propter culpam commissam. Ergo non debet monachus, quod simoniacè acquisivit, amittere.

6. Præterea, exterior pœna in hoc mundo non infligitur pro interiori motu cordis, de quo solius Dei est judicare. Sed simonia committitur ex sola intentione vel voluntate: unde et per voluntatem definitur, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Ergo non debet semper aliquis privari eo quod simoniacè acquisivit.

7. Præterea, multò minus (3) est promoveri ad majora quàm in susceptis permanere. Sed quandoque simoniaci ex dispensatione promoventur ad majora. Ergo non semper debent susceptis privari.

Sed *contra* est quod dicitur (1, quæst. 1, cap. *Si quis episcopus*, ex con-

(1) Quod intelligendum est, ait Sylvius, de beneficio cui annexa est cura animarum principaliter et perfectè, ejusmodi est episcopatus; nam quod regulariter non liceat eum appetere, docetur (quæst. CLXXVI, art. 4).

(2) Juxta mentem D. Thomæ omne beneficium simoniacè acquisitum semper est dimittendum.

(3) Nicolai, *majus*.

cilio Chalc. cap. 2) : « Qui ordinatus est simoniacè , nihil ex ordinatione vel promotione, quæ est per negotiationem facta, proficiat; sed sit alienus à dignitate vel sollicitudine quam pecuniis acquisivit. »

CONCLUSIO. — Simoniaci pœna condigna est, ut his bonis privetur, quæ per simoniam acquisivit.

Respondeo dicendum quòd nullus potest licitè retinere id quod contra voluntatem domini acquisivit : putà si aliquis dispensator de rebus domini sui daret alicui contra voluntatem et ordinationem domini sui, ille qui acciperet, licitè retinere non posset. Dominus autem, cujus Ecclesiarum prælati sunt dispensatores et ministri, ordinavit ut spiritualia gratis darentur, secundum illud (Matth. x, 8) : *Gratis accepistis, gratis date.* — Et ideo qui muneris interventu spiritualia quæcumque assequitur, ea licitè retinere non potest (1). Insuper autem simoniaci tam vendentes quam ementes spiritualia, aut etiam mediatores, aliis pœnis puniuntur, scilicet infamiâ et depositione, si sint clerici : et excommunicatione, si sint laici, ut habetur (quæst. 1, cap. *Si quis episcopus*).

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui simoniacè recipit sacrum ordinem, recipit quidem characterem ordinis propter efficaciam sacramenti; non tamen recipit gratiam, neque ordinis executionem, eò quòd quasi furtivè suscepit characterem contra principalis domini voluntatem : et ideo est ipso jure suspensus et quoad se, ut scilicet de executione sui ordinis se non intromittat, et quoad alios, ut scilicet nullus ei communicet in ordinis executione, sive sit peccatum ejus publicum, sive occultum. Nec potest repetere pecuniam quam turpiter dedit, licèt alius injustè detineat (2). Si verò sit simoniacus, quia contulit ordinem simoniacè, vel quia dedit vel recepit beneficium simoniacè, vel fuit mediator simoniæ, si est publicum, est ipso jure suspensus et quoad se et quoad alios (3); si autem est occultum, est suspensus ipso jure quoad se tantum, non autem quoad alios.

Ad secundum dicendum, quòd nec propter præceptum ejus, nec etiam propter excommunicationem debet aliquis recipere ordinationem ab episcopo quem scit simoniacè promotum; et si ordinetur, non recipit ordinis executionem, etiamsi ignoraret eum esse simoniacum, sed indiget dispensatione. Quamvis quidam dicant quòd si non potest probare eum esse simoniacum, debet obedire recipiendo ordinem, sed non debet exequi sine dispensatione. Sed hoc absque ratione dicitur, quia nullus debet obedire alicui ad communicandum sibi in facto illicito. Ille autem qui est ipso jure suspensus et quoad se, et quoad alios, illicitè confert ordinem. Unde nullus debet ipsi communicare, recipiendo ab eo quacumque ex causa. Si autem ei non constat, non debet peccatum credere alterius, et ita cum bona conscientia debet ab eo ordinem recipere. Si autem episcopus sit simoniacus aliquo alio modo quam per promotionem suam simoniacè factam, potest ab eo ordinem recipere, si sit occultum, quia non est suspensus quoad alios, sed solum quoad seipsum, ut dictum est (in solut. præc.).

Ad tertium dicendum, quòd hoc quòd aliquis privetur eo quod acce-

(4) Etsi non ignoremus, ait Sylvius, bonos auctores aliter sentire, variis tamen videtur quòd contractus simoniaci sint ex natura sua invalidi et injusti, quodque et beneficium et pretium ita acceptum sit ex jure naturali dimitendum. Ita post S. Thomam sentiunt Henricus, Adrianus, Molenus, Medina, Covarruvias et plures alii.

(2) Hæc pecunia Ecclesiæ seu pauperibus est eroganda, idque, ait Sylvius, juxta sententiam probabiliorum, etiam ante sententiam judicis.

(5) Ita extravag. *Cum detestabile*; tit. *De simonia* conformiter his quæ leguntur (4, quæst. 1, cap. *Si quis* et cap. *Placuit* renovata per conc. Trid. (sess. XXI, cap. 4 Reformationis).

pit, non solum est poena peccati, sed etiam quandoque est effectus acquisitionis injustæ; putâ cum aliquis emit rem aliquam ab eo qui vendere non potest. Et ideo si aliquis scienter et propriâ sponte simoniacè accipiat ordinem vel ecclesiasticum beneficium, non solum privatur eo quod accepit, ut scilicet careat executione ordinis, et beneficium resignet cum fructibus inde perceptis (1), sed etiam ulterius punitur, quia notatur infamiâ (2); et tenetur ad restituendos fructus non solum perceptos, sed etiam eos qui percipi potuerunt à possessore diligenti (quod tamen intelligendum est de fructibus qui supersunt, deductis expensis factis causâ fructuum); exceptis fructibus illis qui aliâ expensi sunt in utilitatem Ecclesiæ. Si verò, eo nesciente nec volente, per alios alicujus promotio simoniacè procuratur, caret quidem ordinis executione, et tenetur resignare beneficium, quod est consecutus cum fructibus extantibus (3); non autem tenetur restituere fructus consumptos, quia bonâ fide possedit; nisi fortè inimicus ejus fraudulenter pecuniam daret pro alicujus promotione, vel nisi ipse expressè contradixerit: tunc enim non tenetur ad renuntiandum, nisi fortè postmodum pacto consenserit, solvendo quod fuit promissum.

Ad *quartum* dicendum, quòd pecunia, vel possessio, vel fructus, simoniacè accepta, debent restitui Ecclesiæ, in cujus injuriam data fuerunt, non obstante quòd prælatus vel aliquis de collegio illius Ecclesiæ fuit in culpa; quia eorum peccatum non debet aliis nocere: ita tamen quòd quantum fieri potest, ipsi qui peccaverunt, inde commodum non consequantur. Si verò prælatus et totum collegium sunt in culpa, tunc debet cum auctoritate superioris vel pauperibus, vel alteri Ecclesiæ erogari.

Ad *quintum* dicendum, quòd si aliqui sunt in monasterio simoniacè accepti, debent abrenuntiare; et si, his scientibus commissa est simonia, post concilium generale (4), sine spe restitutionis de monasterio suo repelluntur, et ad agendam perpetuam pœnitentiam sunt in arctiori regula ponendi, vel in aliquo loco ejusdem ordinis, si arctior ordo non inveniretur. Si verò hoc fuit ante concilium, debent in aliis locis ejusdem ordinis collocari. Et si hoc fieri non potest, dispensativè debent in eisdem monasteriis recipi, ne in sæculo evagentur, mutatis tamen prioribus locis et inferioribus assignatis. Si verò, ipsis ignorantibus, sive ante concilium, sive post, sint simoniacè recepti, postquam renuntiaverunt, possunt de novo recipi, locis mutatis, ut dictum est.

Ad *sextum* dicendum, quòd quoad Deum sola voluntas facit simoniacum; sed quoad poenam ecclesiasticam exteriorem non punitur ut simoniacus, ut abrenuntiare teneatur; sed debet de mala intentione pœnitere.

Ad *septimum* dicendum, quòd dispensare cum eo qui est beneficiatus simoniacè scienter, solus papa potest; in aliis autem casibus potest etiam episcopus dispensare, ita tamen quòd priùs abrenuntiet quod simoniacè acquisivit, et tunc dispensationem consequatur, vel parvam, ut habeat laicam communionem; vel magnam, ut post pœnitentiam in alia Ecclesia in suo ordine remaneat; vel majorem, ut remaneat in eadem, sed in minoribus ordinibus; vel maximam, ut in eadem Ecclesia etiam majores ordines exequatur, non tamen praelationem accipiat.

(1) Ita cum Mss. melioris notæ editi potiores. *Al., cum fructibus imperceptis.*

(2) Addit Nicolai, *ut dicitur cap.* Si quis præbendas, *caus. 4, quæst. III.*

(3) Tale aliquid indicatur *cap. Nobis.*

(4) Per concilium generale designat S. Thomas Lateranense sub Innocent. III, et dixit *post*, quia poterant esse superstites aliqui sub id tempus qui ante illud concilium monasticam professionem emisissent.

QUÆSTIO CI.

DE PIETATE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde post religionem considerandum est de pietate; cujus opposita vitia ex ipsius consideratione innotescunt. — Circa pietatem ergo quæruntur quatuor: 1° Ad quos pietas se extendat. — 2° Quid per pietatem aliquibus exhibeatur. — 3° Utrum pietas sit specialis virtus. — 4° Utrum religionis obtentu sit pietatis officium præmittendum.

ARTICULUS I. — UTRUM PIETAS SE EXTENDAT AD DETERMINATAS PERSONAS ALIQUORUM HOMINUM (1).

De his etiam Sent. III, dist. 53, quæst. III, art. 4, quæstiunc. I corp. et ad 2, et I. Timoth. IV, lect. 2, col. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod pietas non se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum. Dicit enim Augustinus (De civit. Dei, lib. X, cap. 1, à med.), quod pietas propriè Dei cultus intelligi solet, quam Græci εὐσεβειαν, *eusebiam* vocant. Sed Dei cultus non dicitur per comparisonem ad homines, sed solum ad Deum. Ergo pietas non se extendit determinatè ad aliquas hominum personas.

2. Præterea, Gregorius dicit (Moral. lib. I, cap. 15, circa med.): « Pietas in die suo convivium exhibet, quia cordis viscera misericordiæ operibus replet. » Sed opera misericordiæ sunt omnibus exhibenda, ut patet per Augustinum (De doctr. christ. lib. I, cap. 30). Ergo pietas non se extendit determinatè ad aliquas speciales personas.

3. Præterea, multæ sunt aliæ in humanis rebus communicationes præter consanguineorum et concivium communicationem, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. VIII, cap. 11 et 12); et super quamlibet earum aliqua amicitia fundatur, quæ videtur esse pietatis virtus, ut dicit Glossa (interl., II, ad Timoth. III), super illud: *Habentes quidem speciem pietatis*. Ergo non solum ad consanguineos et ad concives pietas se extendit.

Sed *contra* est quod Tullius dicit in sua Rhetor. (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), quod « pietas est per quam sanguine junctis, patriæque benevolis officium et diligens tribuitur cultus. »

CONCLUSIO. — Ad certas et determinatas personas, videlicet ad parentes, consanguineos et ad conterraneos pietas sese extendit.

Respondeo dicendum quod homo efficitur diversimodè aliis debitor, secundum eorum diversam excellentiam et diversa beneficia ab eis suscepta. In utroque autem Deus summum obtinet locum; qui et excellentissimus est, et est nobis essendi et gubernationis primum principium; secundariò verò nostri *esse* et gubernationis principia sunt parentes et patria, à quibus et in qua nati et nutriti sumus. Et ideo post Deum est homo maximè debitor parentibus et patriæ. Unde sicut ad religionem pertinet cultum Deo exhibere, ita secundario gradu ad pietatem pertinet exhibere cultum parentibus et patriæ. — In cultu autem parentum includitur cultus omnium consanguineorum, quia etiam consanguinei ex hoc dicuntur, quod ex eisdem parentibus processerunt, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. VIII, cap. 12, ante med.). In cultu autem patriæ intelligitur cultus omnium concivium, et omnium patriæ amicorum. Et ideo ad hoc pietas principaliter se extendit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in majori includitur minus. Et ideo

(1) Pietas de qua hic agitur ea est virtus per quam sanguine junctis, patriæque benevolis officium et diligens tribuitur cultus.

cultus qui Deo debetur, includit in se, sicut aliquid particulare, cultum qui debetur parentibus : unde dicitur (Malach. i, 6) : *Si ego pater, ubi est honor meus?* Et ideo nomen pietatis etiam ad divinum cultum refertur.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. x, cap. 1, à med.), « more vulgi nomen pietatis etiam in operibus misericordiæ frequentatur : quod ideo arbitror evenisse, quia hæc fieri præcipuè mandat Deus quæ sibi præ sacrificiis placere testatur ; ex qua consuetudine factum est ut et Deus ipse pius dicatur. »

Ad *tertium* dicendum, quòd communicationes consanguineorum et concivium magis referuntur ad principia nostri *esse* quàm aliæ communicationes ; et ideo ad has nomen pietatis magis extenditur.

ARTICULUS II. — UTRUM PIETAS EXHIBEAT PARENTIBUS SUSTENTATIONEM.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quòd pietas non exhibeat parentibus sustentationem. Ad pietatem enim videtur pertinere illud præceptum Decalogi : *Honora patrem tuum et matrem tuam*. Sed ibi non præcipitur nisi honoris exhibitio. Ergo ad pietatem non pertinet sustentationem parentibus exhibere.

2. Præterea, illis homo debet thesaurizare quos tenetur sustentare. Sed secundum Apostolum, ut habetur (II. Corinth. xii, 14), *filii non debent thesaurizare parentibus*. Ergo non tenentur eos per pietatem sustentare.

3. Præterea, pietas non solum extendit se ad parentes, sed etiam ad alios consanguineos, et concives, ut dictum est (art. præc.). Sed non tenetur aliquis omnes consanguineos et concives sustentare. Ergo nec etiam tenetur ad sustentationem parentum.

Sed *contra* est quòd Dominus (Matth. xv) redarguit pharisæos quòd impediebant filios ne parentibus sustentationem exhiberent (1).

CONCLUSIO. — Quamquam pietatis officio, honor parentibus per se sit exhibendus, decet tamen, ut ex pietate beneficium subventionis ac sustentationis præstetur parentibus necessitatem patientibus.

Respondeo dicendum quòd parentibus et concivibus aliquid debetur dupliciter : uno modo per se ; alio modo per accidens. Per se quidem debetur eis id quod decet patrem, inquantum pater est : qui cum sit superior, quasi principium filii existens, debetur ei à filio reverentia et obsequium. Per accidens autem aliquid debetur patri, quod decet eum accipere secundum aliquid quod ei accidit ; puta si sit infirmus, quòd visitetur et ejus curationi intendatur ; si sit pauper, quòd sustentetur, et sic de aliis hujusmodi, quæ omnia sub debito obsequio continentur (2). Et ideo Tullius dicit (De invent. lib. ii, aliquant. ante fin.), quòd « pietas exhibet et officium et cultum ; » ut officium referatur ad obsequium, cultus verò ad reverentiam sive honorem : quia, ut dicit Augustinus (De civit. Dei, lib. x, cap. 1, circa med.), « dicimur colere homines, quos honorificâ vel recordeatione vel præsentia frequentamus. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in honoratione parentum intelligitur omnis subventio quæ debet parentibus exhiberi, ut Dominus interpretatur (Matth. xv) ; et hoc ideo, quia subventio fit patri ex debito, tanquam majori.

Ad *secundum* dicendum, quòd quia pater habet rationem principii, filius

(1) Putà cum ait (vers. 4) : quare transgredimini mandatum Dei propter traditionem vestram? Nam Deus dixit : Honora patrem tuum et matrem tuam : vos autem dicitis : Quicumque dixerit patri vel matri ; munus quodcumque est ex me, tibi proderit : et non

honorificabit patrem suum aut matrem suam.

(2) Hoc præceptum pertinet ad jus naturale, sed jus nostrum civile illud promulgat (Cf. Cod. civil, art. 205 et sq.).

autem habet rationem à principio existentis, ideo per se patri convenit ut subveniat filio; et propter hoc non solum ad horam debet ei subvenire, sed ad totam suam vitam, quod est thesaurizare. Sed quod filius aliquid conferat patri, hoc est per accidens ratione alicujus necessitatis instantis, in qua tenetur ei subvenire, non autem thesaurizare quasi in longinquum, quia naturaliter non parentes filiorum, sed filii parentum sunt successores.

Ad *tertium* dicendum, quod «cultus et officium, ut Tullius dicit (loc. sup. cit.), debetur omnibus sanguine junctis et patriæ benevolis,» non tamen æqualiter omnibus, sed præcipuè parentibus; aliis autem secundum propriam facultatem et decentiam personarum.

ARTICULUS III. — UTRUM PIETAS SIT SPECIALIS VIRTUS AB ALIIS DISTINCTA.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod pietas non sit specialis virtus ab aliis distincta. Exhibere enim obsequium et cultum aliquibus ex amore procedit. Sed hoc pertinet ad pietatem. Ergo pietas non est virtus à charitate distincta.

2. Præterea, cultum Deo exhibere est proprium religionis. Sed etiam pietas exhibet cultum Deo, ut dicit Augustinus (De civit. Dei, lib. x, cap. 1, à med.). Ergo pietas non distinguitur à religione.

3. Præterea, pietas quæ exhibet cultum et officium patriæ, videtur esse idem cum justitia legali, quæ respicit bonum commune. Sed justitia legalis est virtus generalis, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. v, cap. 1 et 2). Ergo pietas non est virtus specialis.

Sed *contra* est quod ponitur à Tullio pars justitiæ (De invent. lib. ii, aliquant. ante fin.).

CONCLUSIO. — Pietas, specialis est virtus, quâ quis officium et cultum exhibet parentibus, et patriæ et consanguineis.

Respondeo dicendum quod aliqua virtus specialis est ex hoc quod respicit aliquod objectum secundum aliquam specialem rationem. Cum autem ad rationem justitiæ pertineat quod debitum alii reddat, ubi invenitur specialis ratio debiti alicui personæ, ibi est specialis virtus. Debetur autem aliquid alicui specialiter, quia est connaturale principium producens in esse et gubernans. Hoc autem principium respicit pietas, inquantum parentibus et patriæ, et his qui ad hæc ordinantur, officium et cultum impendit. Et ideo pietas est specialis virtus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod sicut religio est quædam protestatio fidei, spei et charitatis, quibus homo primordialiter ordinatur in Deum; ita etiam pietas est quædam protestatio charitatis, quam quis habet ad parentes et ad patriam.

Ad *secundum* dicendum, quod Deus longè excellentiori modo est principium essendi et gubernationis quàm pater vel patria. Et ideo alia virtus est religio quæ cultum Deo exhibet, à pietate, quæ exhibet cultum parentibus et patriæ. Sed ea quæ sunt creaturarum, per quamdam superexcellentiam et causalitatem transferuntur in Deum, ut Dionysius dicit (lib. De div. nom. cap. 1, lect. 3); unde per excellentiam pietas cultus Dei nominatur, sicut et Deus excellentior dicitur *Pater noster*.

Ad *tertium* dicendum, quod pietas se extendit ad patriam, secundum quod est nobis quoddam essendi principium (1); sed justitia legalis respicit bonum patriæ, secundum quod est bonum commune: et ideo justitia legalis magis habet quod sit virtus generalis quàm pietas.

(1) Hinc patriæ petatum nomen veluti ex eadem ac *pater* notione; ut et eam ob causam *patiale solum* appellatur.

**ARTICULUS IV. — UTRUM OCCASIONE RELIGIONIS SINT PRÆTERMITTENDA
PIETATIS OFFICIA IN PARENTES (1).**

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd occasione religionis sint prætermittenda pietatis officia in parentes. Dicit enim Dominus (Luc. xiv, 26): *Si quis venit ad me, et non odit patrem suum et matrem, et uxorem, et filios, et fratres, et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus.* Unde et in laudem Jacobi et Joannis (Matth. iv, 22), dicitur, quòd *relictis retibus et patre, secuti sunt Christum*; et in laudem Levitarum dicitur (Deuter. xxxiii, 9): *Qui dixerit patri suo, et matri suæ: Nescio vos; et fratribus suis: Ignoro vos, et nescierunt filios suos, hi custodierunt eloquium tuum.* Sed ignorando parentes et alios consanguineos, vel etiam odiendo eos, necesse est quòd prætermittantur pietatis officia. Ergo propter religionem officia pietatis sunt prætermittenda.

2. Præterea (Matth. viii, 22, et Luc. ix, 58), dicitur quòd Dominus dicenti sibi: *Permitte me primum ire et sepelire patrem meum*, respondit: *Sine ut mortui sepeliant mortuos suos. Tu autem vade et annuntia regnum Dei*; quod pertinet ad religionem; sepultura autem patris pertinet ad pietatis officium. Ergo pietatis officium est prætermittendum propter religionem.

3. Præterea, Deus per excellentiam dicitur *Pater noster* (2). Sed sicut per pietatis obsequia colimus parentes, ita per religionem colimus Deum. Ergo prætermittenda sunt pietatis obsequia propter religionis cultum.

4. Præterea, religiosi tenentur ex voto, quod transgredi non licet, suæ religionis observantias implere, secundum quas suis parentibus subvenire impediuntur, tum propter paupertatem, quia proprio carent; tum etiam propter obedientiam, quia sine licentia suorum prælatorum eis claustrum exire non licet. Ergo propter religionem prætermittenda sunt pietatis officia in parentes.

Sed *contra* est quod Dominus (Matth. xv) redarguit pharisæos, qui, intuitu religionis, honorem parentibus debitum subtrahere docebant (3).

CONCLUSIO. — Cum pietas ac religio sint duæ virtutes, non sunt propter religionem dimittenda pietatis officia, nisi ex his à cultu Dei valde distrahamur.

Respondeo dicendum quòd religio et pietas sunt duæ virtutes. Nulla autem virtus alii virtuti contrariatur aut repugnat, quia, secundum Philosophum in Prædicamentis (in cap. *De oppos.*), « bonum non est bono contrarium. » Unde non potest esse quòd pietas et religio se mutuò impediant, ut propter actum unius actus alterius excludatur. Cujuslibet autem virtutis actus, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. vii, art. 2, et quæst. xviii, art. 3), debitis circumstantiis limitatur; quas si prætereat, jam non erit virtutis actus, sed vitii. Unde ad pietatem pertinet officium et cultum parentibus exhibere secundum debitum modum. Non est autem debitus modus ut plus homo tendat ad colendum patrem quàm ad colendum Deum; sed, sicut Ambrosius dicit super Luc. (cap. 12, super illud: *Erunt quinque*, etc., circa fin.), « necessitudini generis divinæ religionis pietas antefertur. » — Si ergo cultus parentum abstrahat nos à cultu Dei, jam non esset pietatis parentum insistere cultui contra Deum. Unde Hieronymus dicit (in epist. ad Heliodorum, à princ.): « Per calcatum perge patrem, per calcatam perge matrem, siccis oculis ad vexillum crucis evola: summum genus pietatis est in hac re fuisse crudelem. » Et ideo in tali casu dimittit

(1) In hoc articulo S. Doctor principia determinat ex quibus agendum est ut conscientia nunquam sit perplexa circa officia quæ nobis religio ac pietas imponunt.

(2) Sicut eum vocari jussit Christus (Matth. 7 et Luc. xi) cum sic orare nos docuit dicendo: *Pater noster*.

(3) Ut jam notatum est (art. 2, not. 1).

tenda sunt officia pietatis in parentes propter divinum religionis cultum. Si verò exhibendo debita obsequia parentibus, non abstrahamur à divino cultu, hoc jam pertinebit ad pietatem, et sic non oportebit propter religionem pietatem deserere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Gregorius (Hom. xxxvii in Evang., à princ.), exponens illud verbum Domini, dicit quòd « parentes, quos adversarios in via Dei patimur, odiendo et fugiendo nescire debemus. » Si enim parentes nostri nos provocent ad peccandum, et abstrahant nos à cultu divino, debemus quantum ad hoc eos deserere et odire. Et hoc modo, dicuntur levitæ suos consanguineos ignorasse, quia idololatris secundum mandatum Domini non pepercerunt; ut habetur (Exod. xxxii). Jacobus autem et Joannes laudantur ex hoc quòd sunt secuti Dominum, dimisso parente, non quia eorum pater eos provocaret ad malum, sed quia aliter aestimabant ipsum posse vitam transigere, eis Christum sequentibus.

Ad *secundum* dicendum, quòd Dominus ideo prohibuit discipulum à sepultura patris, quia, sicut Chrysostomus dicit (Homil. xxviii in Matth., a med.), « per hoc eum Dominus à multis malis eripuit, puta luctibus, et mœroribus, et aliis quæ hinc expectantur; post sepulturam enim erat necesse et testamenta scrutari, et hæreditatis divisionem, et alia hujusmodi; et præcipuè quia alii erant, qui complere poterant hujus funeris sepulturam. » Vel, sicut Cyrillus exponit (super Luc. cap. 9, et habetur in Cat. aur. D. Thomæ), « discipulus ille non petit quòd patrem jam defunctum sepeliret, sed adhuc viventem in senectute sustentaret, usquequò sepeliretur: quod Dominus non concessit, quia erant alii qui ejus curam habere poterant, lineâ parentelæ adstricti. »

Ad *tertium* dicendum, quòd hoc ipsum quod parentibus carnalibus ex pietate exhibemus, in Deum referimus; sicut et alia misericordiæ opera, quæ quibuscumque proximis impendimus, Deo exhibita videntur; secundum illud (Matth. xxv, 40): *Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis*. Et ideo si carnalibus parentibus nostra obsequia sint necessaria, ut sine his sustentari non possint (1), nec nos ad aliquid contra Deum inducant, non debemus intuitu religionis eos deserere. Si autem sine peccato eorum obsequiis vacare non possumus, vel etiam si absque nostro obsequio possunt sustentari, licitum est eorum obsequia prætermittere ad hoc quòd ampliùs religioni vacemus.

Ad *quartum* dicendum, quòd aliud dicendum est de eo qui est adhuc in sæculo constitutus, et aliud de eo qui jam est in religione professus. Ille enim qui est in sæculo constitutus, si habet parentes, qui sine ipso sustentari non possunt, non debet, eis relictis, religionem intrare; quia transgrederetur præceptum de honoratione parentum: quamvis quidam dicant, quòd etiam in hoc casu licitè posset eos deserere, eorum curam Deo committens. Sed si quis rectè consideret, hoc esset tentare Deum: cum habens ex humano consilio quid ageret, periculo parentes exponeret sub spe divini auxilii. Si verò sine eo parentes vitam transigere possent, licitum esset ei, desertis parentibus, religionem intrare; quia filii non tenentur ad sustentationem parentum nisi causâ necessitatis, ut dictum est (in corp. art.). Ille verò qui jam est in religione professus, reputatur jam quasi mortuus mundo; unde non debet occasione sustentationis parentum exire claustrum, in quo Christo consepelitur, et se iterum sæcularibus negotiis

(1) Ita quoque sentiendum foret, si parentes in necessitate adeò essent constricti ut eis com-

modè aliter quàm per obsequium filiorum subveniri non possit (Cf. quæst. cxxxix, art. 6).

implicare : tenetur tamen, salvâ sui prælati obedientiâ, et suæ religionis statu, pium studium adhibere, qualiter ejus parentibus subveniatur (1).

QUÆSTIO CII.

DE OBSERVANTIA SECUNDUM SE ET PARTIBUS EJUS, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de observantia et partibus ejus, per quæ de oppositis vitiis erit manifestum. — Circa observantiam autem quærentur tria : 1° Utrum observantia sit specialis virtus ab aliis distincta. — 2° Quid observantia exhibeat. — 3° De comparatione ejus ad pietatem.

ARTICULUS I. — UTRUM OBSERVANTIA SIT SPECIALIS VIRTUS AB ALIIS DISTINCTA (2).

De his etiam supra, quæst. LXXX, et infra, quæst. CIII, art. 3 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod observantia non sit specialis virtus ab aliis distincta. Virtutes enim distinguuntur secundum objecta. Sed objectum observantiæ non distinguitur ab objecto pietatis : dicit enim Tullius in sua Rhet. (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), quod « observantia est per quam homines aliquâ dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignamur. » Sed cultum et honorem etiam pietas exhibet parentibus, qui dignitate antecedunt. Ergo observantia non est virtus distincta à pietate.

2. Præterea, sicut hominibus in dignitate constitutis debetur honor et cultus, ita etiam eis qui excellunt scientiâ et virtute. Sed non est aliqua specialis virtus per quam honorem et cultum exhibeamus hominibus qui scientiæ vel virtutis excellentiam habent. Ergo etiam observantia, per quam cultum et honorem exhibemus his qui nos in dignitate antecedunt, non est specialis virtus ab aliis distincta.

3. Præterea, hominibus in dignitate constitutis multa debentur, ad quæ solvenda lex cogit. secundum illud (Rom. XIII, 7) : *Reddite omnibus debita, cui tributum, tributum, etc.* Ea verò ad quæ per legem compellimur, pertinent ad justitiam legalem, seu etiam ad justitiam specialem. Ergo observantia non est per se specialis virtus ab aliis distincta.

Sed contra est quod Tullius (loc. sup. cit.) condidit observantiam aliis justitiæ partibus, quæ sunt speciales virtutes.

CONCLUSIO. — Observantia est quædam specialis virtus sub pietate contenta, per quam personis in dignitate constitutis, cultum et honorem exhibemus.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet (qu. præc. art. 1 et 3, et qu. LXXX), necesse est ut eo modo per quemdam ordinatum descensum distinguantur virtutes, sicut excellentia personarum quibus est aliquid reddendum. Sicut autem carnalis pater particulariter participat rationem principii, quæ universaliter invenitur in Deo; ita etiam persona quæ quantum ad aliquid providentiam circa nos gerit, particulariter participat proprietatem patris, quia pater est principium et generationis, et educationis, et disciplinæ, et omnium quæ ad perfectionem humanæ vitæ pertinent; persona autem in dignitate constituta est sicut principium gubernationis respectu aliquarum rerum; sicut princeps civitatis in rebus civilibus, dux autem exercitus in rebus bellicis, magister autem in disciplinis; et simile est in aliis. Et inde est quod omnes tales personæ *patres* appellantur. propter similitudinem curæ; sicut (IV. Reg. V, 13) servi Naaman dixerunt ad eum : *Pater, etsi rem grandem dixisset tibi propheta* (3), etc. Et ideo sicut

(1) Vel ut etiam S. Doctor dicit clarius (quodlib. III) : *Debet, quantum potest, salva ordinis obedientia satagere, ut per se vel per alium suis parentibus subveniatur, si in necessitate fuerint constituti.*

(2) S. Augustinus ex Tullio hanc virtutem his

verbis definivit : *Virtus per quam homines aliquâ dignitate antecellentes, quodam cultu et honore dignamur.*

(3) Nimirum Elizeus quem consuluerat Naaman ut à lepra mundaretur.

sub religione, per quam cultus tribuitur Deo, quodammodo invenitur pietas, per quam coluntur parentes; ita sub pietate invenitur observantia, per quam cultus et honor exhibetur personis in dignitate constitutis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut dictum est supra (qu. præc. art. 3 ad 2), religio per quamdam supereminentiam pietas dicitur; et tamen pietas propriè dicta à religione distinguitur, ita etiam pietas per quamdam excellentiam potest dici observantia; et tamen observantia propriè dicta à pietate distinguitur.

Ad *secundum* dicendum, quod aliquis ex hoc quod est in aliqua dignitate constitutus, non solum quamdam statum excellentiam habet, sed etiam quamdam potestatem gubernandi subditos: unde competit ei ratio principii, prout est aliorum gubernator. Ex hoc autem quod aliquis habet perfectionem scientiæ vel virtutis, non sortitur rationem principii quantum ad alios, sed solum quamdam excellentiam in seipso. Et ideo specialiter quædam virtus determinatur ad exhibendum honorem et cultum his qui sunt in dignitate constituti. Verum, quia per scientiam et virtutem, et omnia alia hujusmodi, aliquis idoneus redditur ad dignitatis statum, reverentia quæ propter quamcumque excellentiam aliquibus exhibetur, ad eandem virtutem pertinet (1).

Ad *tertium* dicendum, quod ad justitiam specialem propriè sumptam pertinet reddere æquale ei cui aliquid debetur. Quod quidem non potest fieri ad virtuosos et ad eos qui bene statu dignitatis utuntur, sicut nec ad Deum, nec ad parentes. Et ideo ad quamdam virtutem adjunctam hoc pertinet, non autem ad justitiam specialem, quæ est principalis virtus. Justitia verò legalis se extendit ad actus omnium virtutum, ut supra dictum est (quæst. LVIII, art. 6).

ARTICULUS II. — UTRUM AD OBSERVANTIAM PERTINEAT EXHIBERE CULTUM

ET HONOREM HIS QUI SUNT IN DIGNITATE CONSTITUTI (2).

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quod ad observantiam non pertineat exhibere cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti. Quia, ut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. x, cap. 1, in med.), colere dicimur illas personas quas in quodam honore habemus: et sic idem esse videtur cultus et honor. Inconvenienter ergo determinatur quod observantia exhibet in dignitate constitutis cultum et honorem.

2. Præterea, ad justitiam pertinet reddere debitum: unde et ad observantiam, quæ ponitur justitiæ pars, pertinet. Sed cultum et honorem non debemus omnibus in dignitate constitutis, sed solum his qui super nos prælationem habent. Ergo inconvenienter determinatur quod eis observantia exhibet cultum et honorem.

3. Præterea, superioribus nostris in dignitate constitutis non solum debemus honorem, sed etiam timorem et aliquam munerum largitionem, secundum illud (Rom. XIII, 7): *Reddite omnibus debita: cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal; cui timorem, timorem; cui honorem, honorem*; debemus etiam eis reverentiam et subjectionem, secundum illud (Hebr. XII, 17): *Obedite præpositis vestris, et subjacete eis*. Non ergo convenienter determinatur quod observantia exhibet cultum et honorem.

(1) Honor qui scientiæ ac virtuti, tanquam Dei donis, debetur, sic reductivè, ut ait Sylvius, ad observantiam pertinet.

(2) Legitur in Scriptura: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit; non est*

enim potestas nisi à Deo; quæ autem sunt, à Deo ordinata sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit; qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt (Rom. XIII, 12).

Sed *contra* est quod Tullius dicit (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), quòd « observantia est per quam homines aliquà dignitate antecedentes quodam cultu et honore dignantur. »

CONCLUSIO. — Cultum et honorem his exhibere, qui sunt in dignitate constituti, observantiæ munus est.

Respondeo dicendum quòd ad eos qui sunt in dignitate constituti, pertinet gubernare subditos. Gubernare autem est movere aliquos in debitum finem, sicut nauta gubernat navem, ducendo eam ad portum. Omne autem movens habet excellentiam quamdam et virtutem supra id quod movetur. Unde oportet quòd in eo qui est in dignitate constitutus, primò consideretur excellentia status cum quadam potestate in subditos; secundo ipsum gubernationis officium. Ratione igitur excellentiæ debetur ei honor (1), qui est quædam recognitio excellentiæ alicujus. Ratione autem officii gubernationis debetur ei cultus qui in quodam obsequio consistit, dum scilicet aliquis obedit eorum imperio, et vicem beneficiis eorum pro suo modo rependit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in cultu non solum intelligitur honor, sed etiam quæcumque alia quæ pertinent ad decentes actus quibus homo ad alium ordinatur (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. LXXX), duplex est debitum : unum quidem legale, ad quod reddendum homo lege compellitur; et sic debet homo honorem et cultum his qui sunt in dignitate constituti, prækationem super ipsum habentes. Aliud autem est debitum morale, quod ex quadam honestate debetur; et hoc modo debemus cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti, etiamsi non simus eis subjecti.

Ad *tertium* dicendum, quòd excellentiæ eorum qui sunt in dignitate constituti, debetur honor ratione sublimioris gradus; timor autem ratione potestatis, quam habent ad coercendum : officio verò gubernationis ipsorum debetur obedientia, per quam subditi moventur ad imperium præsidentium; et tributa, quæ sunt quædam stipendia laboris ipsorum.

ARTICULUS III. — UTRUM OBSERVANTIA SIT POTIOR VIRTUS QUAM PIETAS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd observantia sit potior virtus quàm pietas. Princeps enim, cui cultus per observantiam exhibetur, comparatur ad patrem, qui pietate colitur, sicut universalis gubernator ad particularem : nam familia, quam pater gubernat, est pars civitatis, quæ gubernatur à principe. Sed universalis virtus potior est, et magis ei inferiora subduntur. Ergo observantia est potior virtus quàm pietas.

2. Præterea, illi qui sunt in dignitate constituti curam gerunt boni communis. Consanguinei autem pertinent ad bonum privatum, quod est propter bonum commune contemnendum : unde laudabiliter aliqui pro bono communi periculis mortis seipsos exponunt. Ergo observantia, per quam exhibetur cultus his qui sunt in dignitate constituti, est potior virtus quàm pietas, quæ exhibet cultum personis sanguine junctis.

3. Præterea, honor et reverentia maximè debetur virtuosus post Deum. Sed virtuosus exhibetur honor et reverentia per observantiæ virtutem, ut dictum est (art. 1 huj. qu. ad 3). Ergo observantia est præcipua post religionem.

Sed *contra* est quòd præcepta legis dantur de actibus virtutum. Immediatè autem post præcepta religionis, quæ pertinent ad primam tabulam 3, subditur præceptum de honoratione parentum, quod pertinet ad

(1) Per hanc enim honoris protestationem coram aliis tanquam digni à nobis judicantur ac demonstrantur.

(2) Qualiter differant honor et cultus jam dictum est quæst. LXXXI, art. 2.

(3) Id est ad primam partem Decalogi quæ propter duas tabulas legis à Moysæ a populo accepit.

pietatem. Ergo pietas immediatè sequitur religionem ordine dignitatis.

CONCLUSIO. — Pietas longè excellentior est observantia, cum per illam personis nobis magis conjunctis cultum et honorem exhibeamus.

Respondeo dicendum quòd personis in dignitate constitutis potest aliquid exhiberi dupliciter : uno modo in ordine ad bonum commune, putà cum aliquis eis servit in administratione reipublicæ : et hoc jam non pertinet ad observantiam, sed ad pietatem, quæ cultum exhibet non solum patri, sed etiam patriæ. Alio modo exhibetur aliquid personis in dignitate constitutis pertinens specialiter ad personalem eorum utilitatem vel gloriam : et hoc propriè pertinet ad observantiam, secundum quòd à pietate distinguitur. Et ideo comparatio observantiæ ad pietatem necesse est quòd attendatur secundum diversas habitudines diversarum personarum ad nos, quas respicit utraque virtus. Manifestum est autem quòd personæ parentum, et eorum qui sunt nobis sanguine conjuncti, substantialius nobis junguntur quàm personæ quæ sunt in dignitate constitutæ : magis enim ad substantiam pertinet generatio et educatio, cujus principium est pater, quàm exterior gubernatio, cujus principium sunt illi qui in dignitate constituuntur. Et per hoc pietas observantiæ præeminet, inquantum cultum reddit personis magis conjunctis, quibus magis obligamur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd princeps comparatur ad patrem, sicut universalis virtus ad particularem, quantum ad exteriorem gubernationem, non autem quantum ad hoc quòd pater est principium generationis ; sic enim comparatur ad ipsum virtus divina, quæ est omnium productiva in esse.

Ad *secundum* dicendum, quòd ex ea parte quâ personæ in dignitate constitutæ ordinantur ad bonum commune, non pertinet earum cultus ad observantiam, sed ad pietatem, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd exhibitio honoris vel cultus non solum est proportionanda personæ cui exhibetur, secundum se consideratæ, sed etiam secundum quòd ad exhibentes comparatur. Quamvis ergo virtuosus secundum se considerati sint magis digni honore quàm personæ parentum ; tamen filii magis obligantur propter beneficia suscepta ab ipsis parentibus et conjunctionem naturalem, ad exhibendum cultum et honorem parentibus, quàm extraneis virtuosus (1).

QUÆSTIO CIII

DE DULIA (2), IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de partibus observantiæ : et primò de *dulia*, quæ exhibet honorem et cætera ad hoc pertinentia personis superioribus ; secundò de obedientia, per quam earum obeditur imperio. — Circa primum quæruntur quatuor : 1^o Utrum honor sit aliquid spirituale vel corporale. — 2^o Utrum honor debeat solis superioribus. — 3^o Utrum *dulia*, cujus est exhibere honorem et cultum superioribus, sit specialis virtus à latria distincta. — 4^o Utrum per species distinguatur.

ARTICULUS I. — UTRUM HONOR IMPORTET ALIQUID CORPORALE.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd honor non importet aliquid corporale. Honor enim est exhibitio reverentiæ in testimonium virtutis, ut

ita vocari solet ; quasi prima tabula contineret præcepta quæ ad reverentiam Dei et ejus cultum pertinent.

(1) Quàm prævaleat porò filiorum pietas in parentes observantiæ in dominos ex eis patet quæ Scriptura inculcat de honore parentum vel

contemptu Deut. xxvii, 46, Prov. xx, 20, Prov. xxviii, 24, Prov. xix, 47, Eccles. iii, 41 et 44).

(2) *Dulia* græcè, dicitur latine *servitus*, et vox illa hic virtutem designat quæ, ut ait ipse S. Doctor, exhibet honorem et cætera ad hoc pertinentia personis superioribus.

potest accipi à Philosopho (Ethic. lib. I, cap. 5). Sed exhibitio reverentiæ est aliquid spirituale : revereri enim est actus timoris, ut supra habitum est (quæst. LXXXI, art. 2 ad 1). Ergo honor est aliquid spirituale.

2. Præterea, secundum Philosophum (Ethic. lib. IV, cap. 3, aliquant. à princ.), « honor est præmium virtutis. » Virtutis autem, quæ principaliter in spiritualibus consistit, præmium non est aliquid corporale, cum præmium sit potius merito. Ergo honor non consistit in corporalibus.

3. Præterea, honor à laude distinguitur, et etiam à gloria. Sed laus et gloria in exterioribus consistunt. Ergo honor consistit in interioribus et spiritualibus.

Sed *contra* est quod Hieronymus, exponens illud (I. Tim. V) : *Viduas honora quæ verè viduæ sunt, et qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur*, etc., dicit (epist. ad Ageruch. inter princ. et med.) : « Honor in præsentiarum vel pro eleemosyna, vel pro munere accipitur. » Utrumque autem horum ad corporalia pertinet. Ergo honor in corporalibus consistit.

CONCLUSIO. — Honor quantum ad Deum, quanquam in interiori actu consistat, tamen quantum ad homines attinet, in exterioribus signis, et corporalibus consistit.

Respondeo dicendum quod honor testificationem quamdam importat de excellentia alicujus. Unde homines qui volunt honorari, testimonium suæ excellentiæ quærunt, ut per Philosophum patet (Ethic. lib. I, cap. 5, et lib. VIII, cap. 8). Testimonium autem redditur vel coram Deo, vel coram hominibus. Coram Deo quidem, qui inspector est cordium, testimonium conscientiæ sufficit; et ideo honor quoad Deum potest consistere in solo interiori motu cordis, dum scilicet aliquis recogitat vel Dei excellentiam, vel etiam alterius hominis coram Deo (1). — Sed quoad homines aliquis non potest testimonium ferre nisi per aliqua signa exteriora, vel verbis, putà cum aliquis ore pronuntiat excellentiam alicujus; vel factis, sicut inclinationibus, obviacionibus et aliis hujusmodi; vel etiam exterioribus rebus. putà in munere oblatione (2), aut imaginum institutione, vel aliis hujusmodi. Et secundum hoc honor in signis exterioribus et corporalibus consistit.

Ad *primum* ergo dicendum, quod reverentia non est idem quod honor. Sed ex una parte est primum motivum ad honorandum, inquantum scilicet aliquis ex reverentia quam habet ad aliquem eum honorat; ex alia verò parte est honoris finis, inquantum scilicet aliquis ad hoc honoratur, ut in reverentia habeatur ab aliis.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Philosophus ibidem dicit, honor non est sufficiens virtutis præmium; sed nihil potest esse in humanis rebus et corporalibus majus honore, inquantum scilicet ipsæ corporales res sunt signa demonstrativa excellentis virtutis. Est autem debitum bono et pulchro, ut manifestetur, secundum illud (Matth. V, 15) : *Neque accendunt lucernam et ponunt eam sub modio, sed super candelabrum, ut luceat omnibus qui in domo sunt*. Et pro tanto præmium virtutis dicitur honor.

Ad *tertium* dicendum, quod laus distinguitur ab honore dupliciter : uno modo, quia laus consistit in solis signis verborum, honor autem in quibuscumque exterioribus signis, et secundum hoc laus in honore includitur; alio modo, quia per exhibitionem honoris testimonium reddimus de excellentia bonitatis alicujus absolutè; sed per laudem testificamur de bonitate alicujus in ordine ad finem, sicut laudamus bene operantem propter finem.

(1) Honor ille non est aliquid corporale; siquidem in cogitatione mentis ac interiori motu animi tantum consistit.

(2) Ita communiter. Cod. Alcan., *in exteriorum* (lege *exteriorum*) *oblatione*.

Honor autem est etiam optimorum, quæ non ordinantur ad finem, sed jam sunt in fine, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. I, cap. 5). Gloria autem est effectus honoris et laudis, quia ex hoc quod testificamur de bonitate alicujus, clarescit bonitas ejus in notitia plurimorum, et hoc importat nomen gloriæ : nam gloria dicitur, quasi *κλάρια*, *claria*, unde ad Rom. ult. dicit quædam glossa Augustini (ord. lib. III cont. Maxim. cap. 13, à med.) quod « gloria est clara cum laude notitia (1). »

ARTICULUS II. — UTRUM HONOR PROPRIÈ DEBEATUR SUPERIORIBUS (2).

De his etiam ad Hebr. XI, lect. 5 princ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod honor non propriè debeatur superioribus. Angelus enim est superior quolibet homine viatore, secundum illud (Matth. XI, 2) : *Qui minor est in regno cælorum, major est Joanne Baptistâ*. Sed angelus prohibuit Joannem volentem se honorare, ut patet (Apoc. ult.). Ergo honor non debetur superioribus.

2. Præterea, honor debetur alicui in testimonium virtutis, ut dictum est (art. præc. et quæst. LXIII, art. 3). Sed quandoque contingit quod superiores non sunt virtuosus. Ergo eis non debetur honor, sicut nec dæmonibus, qui tamen superiores nobis sunt ordine naturæ.

3. Præterea, Apostolus dicit (Rom. XII, 10) : *Honore invicem prævenientes*; et (I. Petr. II, 17) : *Omnes honorate*. Sed hoc non esset servandum, si solis superioribus honor deberetur. Ergo honor non debetur propriè superioribus.

4. Præterea (Tobiæ I, 16), dicitur quod Tobias habebat *decem talenta ex his quibus erat honoratus à rege*; legitur etiam Esther (VI, 11), quod Assuerus honoravit Mardocheum, et coram eo fecit clamari : *Hoc honore dignus est quem rex honorare voluerit*. Ergo honor etiam exhibetur inferioribus, et ita videtur quod honor non debatur propriè superioribus.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. I, cap. 12, et lib. IV, cap. 3), quod « honor debeatur optimis. »

CONCLUSIO. — Honor alicui non debetur nisi ratione alicujus superioritatis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), honor nihil aliud est quam quædam protestatio de excellentia bonitatis alicujus. Potest autem alicujus excellentia considerari, non solum per comparisonem ad honorantem, ut scilicet sit excellentior eo qui honorat, sed etiam secundum se, vel per comparisonem ad aliquos alios : et secundum hoc honor semper debetur alicui propter aliquam excellentiam vel superioritatem. Non enim oportet quod ille qui honoratur sit excellentior honorante, sed fortè quibusdam aliis, vel etiam ipso honorante quantum ad aliquid, et non simpliciter (3).

Ad primum ergo dicendum, quod angelus prohibuit Joannem non a quacumque honoratione, sed ab honoratione adorationis patriæ, quæ debetur Deo; vel etiam ab honoratione duliæ, ut ostenderet ipsius Joannis dignitatem, quæ per Christum erat angelis adæquatus, *secundum spem gloriæ filiorum Dei*; et ideo nolebat ab eo honorari tanquam superior.

Ad secundum dicendum, quod si prælati sunt mali, non honorantur propter excellentiam propriæ virtutis, sed propter excellentiam dignitatis, se-

(1) Aut etiam, quod ad idem redit : *frequens de aliquo fama cum laude*, ut et tract. C et CV in Joannem.

(2) Per superiores hic intelligendum est non solum ii qui jurisdictione aut dignitate nobis præsunt, verum etiam omnes alii qui virtute,

scientiâ aut quovis alio modo nobis præstant.

(3) Ex his patet quo modo et æquales æqualibus et superiores inferioribus honorem deferre possint juxta Apost. Rom. XII *honore invicem prævenientes*.

cundum quam sunt Dei ministri : et etiam in eis honoratur tota communitas cui præsunt. Dæmones autem sunt irrevocabiliter mali, et pro inimicis habendi magis quam honorandi.

Ad *tertium* dicendum, quod in quolibet invenitur aliquid ex quo potest aliquis enim superiorem reputare, secundum illud (Philip. II, 3) : *In humilitate superiores invicem arbitrantur* ; et secundum hoc etiam omnes se invicem debent honore prævenire.

Ad *quartum* dicendum, quod privatae personae interdum honorantur à regibus, non quia sint eis superiores secundum ordinem dignitatis, sed propter aliquam excellentiam virtutis ipsarum ; et secundum hoc honorati sunt Tobias et Mardocheus à regibus.

ARTICULUS III. — UTRUM DULIA SIT SPECIALIS VIRTUS A Latria DISTINCTA (1).

De his etiam Sent. III, dist. 9, quæst. II, art. 4, et Ps. XL fin.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod dulia non sit specialis virtus à latria distincta. Quia super illud (Psal. VII) : *Domine Deus meus, in te speravi*, dicit Glossa interl. : « Dominus omnium per potentiam, cui debetur dulia ; Deus per creationem, cui debetur latria. » Sed non est distincta virtus quæ ordinatur in Deum, secundum quod est Dominus, et secundum quod est Deus. Ergo dulia non est virtus distincta à latria.

2. Præterea, secundum Philosophum (Ethic. lib. VIII, cap. 8, circa princ.), « amari simile est ei quod est honorari. » Sed eadem est virtus charitatis quæ amatur Deus et quæ amatur proximus. Ergo dulia, quæ honoratur proximus, non est alia virtus à latria, quæ honoratur Deus.

3. Præterea, idem est motus quo aliquis movetur in imaginem et in rem cuius est imago. Sed per duliā honoratur homo, inquantum est ad Dei imaginem factus ; dicitur enim (Sap. II, 22) de impiis quod *non judicaverunt honorem animarum sanctarum, quoniam Deus creavit hominem inextinguibilem, et ad imaginem suam similitudinis fecit illum*. Ergo dulia non est alia virtus à latria, quæ honoratur Deus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. X, cap. 4, circ. med.), quod « alia est servitus quæ debetur hominibus, secundum quam præcipit Apostolus servos dominis suis subditos esse, quæ scilicet græcè dulia dicitur ; alia verò latria, quæ dicitur servitus pertinens ad colendum Deum. »

CONCLUSIO. — Dulia, per quam homini similitudinem dominii participantem exhibemus, alia virtus est quam latria, per quam Deo verum et plenarium dominium obtinenti, cultum et honorem deferimus.

Respondeo dicendum quod secundum ea quæ supra dicta sunt (quæst. CI, art. 3., ubi est alia ratio debiti, ibi necesse est quod sit alia virtus, quæ debitum reddat. Aliā autem ratione debetur servitus Deo et homini ; sicut et aliā ratione dominium competit Deo et homini : nam Deus plenarium et principale dominium habet respectu totius et cujuslibet creaturæ, quæ totaliter ejus subicitur potestati ; homo autem participat quamdam similitudinem divini dominii, secundum quod habet particularem potestatem super aliquem hominem, vel super aliquam creaturam. Et ideo dulia, quæ debitam servitutem exhibet homini dominanti, alia virtus est à latria, quæ exhibet debitam servitutem divino dominio. Et est quædam observantiæ

(1) Advertendum est, ait Billuart, has voces græcas *latria* et *dulia* idem omnino significare, nempe servitutem. Sed quia in utraque lingua, tam græca quam latina, non habetur vocabulum quod propriè significet cultum Deo convenien-

tem, usu Ecclesiæ receptum est ut latria significet cultum Dei, et dulia cultum creaturarum, maxime beatorum in patria. Hic dulia strictè sumitur ut virtus quæ servus reverentiam Domino debitam exhibet.

species, quia per observantiam honoramus quascumque personas dignitate præcellentes; per duliā autem propriè sumptam servi dominos suos venerantur: dulia enim græcè servitus dicitur (δουλεία).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut religio per excellentiam dicitur pietas, inquantum Deus est per excellentiam pater; ita etiam latria per excellentiam dicitur dulia, inquantum Deus excellenter est dominus. Non autem creatura participat potentiam creandi, ratione cuius Deo debetur latria. Et ideo Glossa illa distinxit attribuens latriam Deo secundum creationem, quæ creaturæ non communicatur, duliā verò secundum dominium, quod creaturæ communicatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio diligendi proximum Deus est; non enim per charitatem diligimus in proximo nisi Deum. Et ideo eadem charitas est quā diligitur Deus et proximus. Sunt tamen aliæ amicitie differentes à charitate, secundum alias rationes quibus homines amantur. Et similiter cum sit alia ratio serviendi Deo et homini, aut honorandi utrumque, non est eadem virtus latria et dulia.

Ad *tertium* dicendum, quòd motus qui est in imaginem, inquantum est imago, refertur in rem cuius est imago; non tamen omnis motus qui est in imaginem refertur in eam, inquantum est imago; et ideo quandoque est alius motus specie in imaginem, et motus in rem. Sic ergo dicendum est quòd honor vel subjectio duliæ respicit absolutè quamdam hominis dignitatem; licet enim secundum illam dignitatem sit homo ad imaginem vel similitudinem Dei, non tamen semper homo, quando reverentiam alteri exhibet, refert hoc actu in Deum.—Vel dicendum quòd motus qui est in imaginem, quodammodo est in rem, non tamen motus qui est in rem oportet quòd sit in imaginem. Et ideo reverentia quæ exhibetur alicui, inquantum est imago Dei, redundat quodammodo in Deum. Alia tamen est reverentia quæ ipsi Deo exhibetur, quæ nullo modo pertinet ad ejus imaginem.

ARTICULUS IV. — UTRUM DULIA HABEAT DIVERSAS SPECIES.

De his etiam Sent. III, dist. 9, quæst. II, art. 2.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quòd dulia habeat diversas species. Per duliā enim exhibetur honor proximo. Diversa autem ratione honorantur diversi proximi, sicut rex, pater et magister, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. IX, cap. 2). Cum ergo diversa ratio objecti diversificet speciem virtutis, videtur quòd dulia dividatur in virtutes specie differentes.

2. Præterea, medium differt specie ab extremis, sicut pallidum ab albo et nigro. Sed hyperdulia videtur esse medium inter latriam et duliā: exhibetur enim creaturis, quæ habent specialem affinitatem ad Deum, sicut B. Virgini, inquantum est mater Dei. Ergo videtur quòd duliæ sint species differentes, una quidem dulia simpliciter, alia verò hyperdulia (1).

3. Præterea, sicut in creatura rationali invenitur imago Dei, ratione cuius honoratur; ita etiam in creatura irrationali invenitur vestigium Dei. Sed alia ratio similitudinis importatur in nomine imaginis, et in nomine vestigii. Ergo etiam oportet secundum hoc diversas species duliæ attendi, præsertim cum quibusdam irrationabilibus creaturis honor exhibeatur, sicut ligno sanctæ crucis, et aliis hujusmodi.

Sed *contra* est quòd dulia contra latriam dividitur. Latria autem non dividitur per diversas species. Ergo nec dulia.

(1) *Hyperdulia* juxta græcum υπερδουλεία, quod significat cultum quemdam vulgari servitute superiorem, qualis B. Virgini exhibetur et

ipsi Christi humanitati exhiberetur, si separata esset.

CONCLUSIO. — Dulia communiter sumptæ partes sunt pietas et observantia et quælibet alia virtus quæ homini reverentiam exhibet. Dulia verò strictè accepta pro ea virtute quæ servus domino reverentiam exhibet, infima est species, nullas partes sibi subjectas habens.

Respondeo dicendum quòd dulia potest accipi dupliciter : uno modo communiter, secundum quòd exhibet reverentiam cuicumque homini ratione cujuscumque excellentiæ, et sic continet sub se pietatem et observantiam, et quamcumque hujusmodi virtutem, quæ homini reverentiam exhibet; et secundum hoc habebit partes specie diversas. Alio modo potest sumi strictè, prout secundum eam, reverentiam exhibet servus domino; nam dulia servitus dicitur, ut dictum est (art. 3 huj. quæst.), et secundum hoc non dividitur in diversas species, sed est una specierum observantiæ, quam Tullius ponit (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), eò quòd aliâ ratione servus reveretur dominum, miles ducem, discipulus magistrum, et sic de aliis hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de dulia communiter sumpta.

Ad secundum dicendum, quòd hyperdulia est potissima species duliæ communiter sumptæ : maxima enim reverentia debetur homini ex affinitate quam habet ad Deum.

Ad tertium dicendum, quòd creaturæ irrationali in se consideratæ non debetur ab homine aliqua subjectio vel honor; quin potius omnis talis creatura est naturaliter homini subjecta. Quòd autem crux Christi honoretur, hoc fit eodem honore quo Christus honoratur; sicut purpura regis honoratur eodem honore quo rex, ut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. IV, cap. 3).

QUÆSTIO CIV.

DE OBEDIENTIA, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de obedientia : et circa hoc quæruntur sex : 1^o Utrum homo debeat obedire homini. — 2^o Utrum obedientia sit specialis virtus. — 3^o De comparatione ejus ad alias virtutes. — 4^o Utrum Deo sit in omnibus obediendum. — 5^o Utrum subditi suis prælatis teneantur in omnibus obedire. — 6^o Utrum fideles teneantur sæcularibus potestatibus obedire.

ARTICULUS I. — UTRUM HOMO TENEATUR ALTERI OBEDIRE (1).

De his etiam supra, quæst. LIX, art. 2 corp. et quæst. LXXXVIII, art. 40 ad 2, et infra, art. 5 corp. et art. 6 ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd unus homo non teneatur alteri obedire. Non est enim aliquid faciendum contra institutionem divinam. Sed hoc habet divina institutio ut homo suo consilio regatur, secundum illud (Eccli. xv, 14) : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui*. Ergo non tenetur unus homo alteri obedire.

2. Præterea, si aliquis alicui teneretur obedire, oporteret quòd haberet voluntatem præcipientis tanquam regulam suæ actionis. Sed sola divina voluntas, quæ semper est recta, est regula humanæ actionis. Ergo non tenetur homo obedire nisi Deo.

3. Præterea, servitia quantò sunt magis gratuita, tantò sunt magis accepta. Sed id quod homo ex debito facit, non est gratuitum. Si ergo homo teneretur ex debito aliis obedire in bonis operibus faciendis, ex hoc ipso

(1) Doctrina quam in hoc articulo B. Thomas explicat, errorem Lutheri refellit somniantis

quemque hominem esse liberum neminique subiectum.

redderetur minùs acceptabile opus bonum quod ex obedientia fieret. Non ergo tenetur homo alteri obedire.

Sed *contra* est quòd præcipitur (Hebr. ult. 17): *Obedite præpositis vestris, et subjacete eis* (1).

CONCLUSIO. — Ut in naturalibus inferiora superiorum motioni subjiuntur, ita in humanis ex ordine naturalis ac divini juris tenentur inferiores suis superioribus obedire.

Respondeo dicendum quòd sicut actiones rerum naturalium procedunt ex potentiis naturalibus, ita etiam operationes humanæ procedunt ex humana voluntate. Oportuit autem in rebus naturalibus ut superiora moveant inferiora ad suas actiones per excellentiam naturalis virtutis collatæ divinitùs. Unde etiam oportet in rebus humanis quòd superiores moveant inferiores per suam voluntatem, ex vi auctoritatis divinitùs ordinatæ. Movere autem per rationem et voluntatem est præcipere. Et ideo sicut ex ipso ordine naturali divinitùs instituto inferiora in rebus naturalibus necesse habent subijci motioni superiorum; ita etiam in rebus humanis ex ordine juris naturalis et divini tenentur inferiores suis superioribus obedire.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Deus reliquit hominem in manu consilii sui (2), non quia liceat ei facere omne quod velit, sed quia ad id quod faciendum est non cogitur (3) necessitate naturæ, sicut creaturæ irrationales, sed liberà electione ex proprio consilio procedente; et sicut ad alia facienda debet procedere proprio consilio, ita etiam ad hoc quòd obediat suis superioribus: dicit enim Greg. (ult. Moral. cap. 10, parum à princ.), quòd « dum alienæ voci humiliter subdimur, nosmetipsos in corde superamus. »

Ad *secundum* dicendum, quòd divina voluntas est prima regula quâ regulantur omnes rationales voluntates, cui una magis appropinquat quàm alia, secundum ordinem divinitùs institutum. Et ideo voluntas unius hominis præcipientis potest esse quasi secunda regula voluntatis alterius obedientis.

Ad *tertium* dicendum, quòd aliquid potest judicari gratuitum dupliciter: uno modo ex parte ipsius operis, quia scilicet homo ad id non obligatur; alio modo ex parte operantis, quia scilicet liberà voluntate hoc facit. Opus autem redditur virtuosum et laudabile, et meritorium; præcipuè secundum quòd ex voluntate procedit. Et ideo, quamvis obedire sit debitum, si promptà voluntate aliquis obediat, non propter hoc minuitur ejus meritum, maximè apud Deum, qui non solum exteriora opera, verum etiam interiorem voluntatem videt.

ARTICULUS II. — UTRUM OBEDIENTIA SIT SPECIALIS VIRTUS (4).

De his etiam Sent. II, dist. 53, art. 2 ad 3, et dist. 44, quæst. II, art. 4, et Hebr. XI.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd obedientia non sit specialis virtus. Obedientiæ enim inobedientia opponitur. Sed inobedientia est generale peccatum: dicit enim Ambrosius (lib. De parad. cap. 8, parum ante med.), quòd « peccatum est inobedientia legis divinæ. » Ergo obedientia non est specialis virtus, sed generalis.

2. Præterea, omnis virtus specialis aut est theologica aut moralis. Sed

(1) Præter alia loca quæ in Scripturis idem passim inculcant: ut (Deut. XVII, 20, Deut. XVI, 48, Jos. I, 18, Rieem. XXXV, 8, Dan. IX, 6, Eph. VI, 5, Colos. III, 22).

(2) *In manu consilii*, id est, in potestate a-

per manum significari potest.

(3) Ita Mss. et editi passim. Edit. Duacensis aliæque, *non agitur*.

(4) Juxta mentem D. Thomæ obedientia definiri potest: *Virtus per quam aliquis sui superioris præcepto obtemperat, ex intentione satisfaciendi ejus præcepto*.

obedientia non est virtus theologica, quia neque continetur sub fide, neque sub spe, neque sub charitate : similiter etiam non est virtus moralis, quia non est in medio superflui et diminuti : quanto enim aliquis est magis obediens, tanto magis laudatur. Ergo obedientia non est specialis virtus.

3. Præterea, Gregorius dicit (Moral. lib. ult. 10, ante med.), quod « obedientia tanto magis est meritoria et laudabilis, quanto minus habet de suo. » Sed quaelibet specialis virtus tanto magis laudatur, quanto magis habet de suo : eò quod ad virtutem requiritur ut sit volens et eligens, sicut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 4). Ergo obedientia non est virtus specialis.

4. Præterea, virtutes differunt specie secundum objecta. Objectum autem obedientiæ esse videtur superioris præceptum, quod multipliciter diversificari videtur, secundum diversos superioritatis gradus (1). Ergo obedientia est virtus generalis, sub se multas virtutes speciales comprehendens.

Sed *contra* est quod obedientia à quibusdam ponitur pars justitiæ, ut supra dictum est (quæst. LXXX).

CONCLUSIO. — Obedientia est quedam specialis virtus, cujus objectum est superioris præceptum, tacitum vel expressum.

Respondendo dicendum quod ad omnia opera bona quæ specialem habent laudis rationem, specialis virtus determinatur : hoc enim propriè competit virtuti ut opus bonum reddat. Obedire autem superiori debitum est secundum divinum ordinem rebus inditum, ut ostensum est (art. præc.), et per consequens est bonum, cum bonum consistat in modo, specie et ordine, ut Augustinus dicit (lib. De natura boni, cap. 3). Habet autem hic actus specialem rationem laudis ex speciali objecto. Cum enim inferiores suis superioribus multa debeant exhibere, inter cætera hoc est unum speciale quod tenentur eorum præceptis obedire. Unde obedientia est specialis virtus, et ejus speciale objectum est præceptum tacitum vel expressum : voluntas enim superioris quocumque modo innotescat, est quoddam tacitum præceptum, et tanto videtur obedientia promptior, quanto expressum præceptum obediendo prævenit, voluntate superioris intellectâ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod nihil prohibet duas speciales rationes, ad quas duæ speciales virtutes respiciunt, in uno et eodem materiali objecto concurrere; sicut miles defendendo castrum regis, et implet opus fortitudinis, non refugiens mortis pericula propter bonum, et opus justitiæ, debitum servitium domino suo reddens. Sic igitur ratio præcepti quam attendit obedientia, concurrit cum actibus omnium virtutum, non tamen cum omnibus virtutum actibus, quia non omnes actus virtutum sunt in præcepto (2), ut supra habitum est (1 2, quæst. xcvi, art. 3). Similiter etiam quedam quandoque sub præcepto cadunt quæ ad nullam aliam virtutem pertinent, ut patet in his quæ non sunt mala, nisi quia prohibita (3). Sic ergo, si obedientia propriè accipitur, secundum quod respicit per intentionem formalem rationem præcepti, erit specialis virtus, et inobedientia peccatum speciale; secundum hoc enim ad obedientiam requiritur quod impleat aliquis actum justitiæ, vel alterius virtutis, intendens implere præceptum; et ad inobedientiam requiritur quod actualiter contemnat præceptum (4). Si verò obedientia largè accipitur pro executione cujuscumque quod potest cadere sub præcepto, et inobedientia pro omissione

(1) In eodem genere vel in diverso; seu ecclesiastico et sæculari, etc.

(2) Sunt enim quidam virtutum actus qui sunt tantum de consilio, ut virginitas, paupertas et multa alia hujusmodi.

(3) Talia sunt, v. g. quæ sunt ex se indifferenta et quæ à prælato ad probandam inferioris obedientiam præcipiuntur.

(4) Ita Mss. et editi pa. sim. Al., *speciale præceptum*.

ejusdem ex quacumque intentione, sic obedientia erit generalis virtus, et inobedientia generale peccatum.

Ad *secundum* dicendum, quòd obedientia non est virtus theologica; non enim per se objectum ejus est Deus, sed præceptum superioris cujuscumque, vel expressum, vel interpretativum, scilicet simplex verbum prælati ejus indicans voluntatem, cui obedit promptus obediens, secundum illud (Tit. iii, 4) : *Admone illos principibus et potestatibus subditos esse, dicto obedire*, etc. Est autem virtus moralis, cum sit pars justitiæ; et est medium inter superfluum et diminutum. Attenditur autem ejus superfluum, non quidem secundum quantum, sed secundum alias circumstantias, in quantum scilicet aliquis obedit vel cui non debet, vel in quibus non debet, sicut etiam supra de religione dictum est (qu. xcii, art. 2). Potest etiam dici, quòd sicut injustitia superfluum est in eo qui retinet alienum, diminutum autem in eo cui non redditur quod debetur, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. v, cap. 4), ita etiam obedientia medium est inter superfluum, quod attenditur ex parte ejus qui subtrahit superiori obedientiæ debitum, quia superabundat in implendo propriam voluntatem; et diminutum, quod attenditur ex parte superioris (1), cui non obeditur. Unde secundum hoc obedientia erit (2) medium duarum malitiarum, sicut supra de justitia dictum est (qu. lvi, art. 10).

Ad *tertium* dicendum, quòd obedientia, sicut et quælibet virtus, debet habere promptam voluntatem in suum proprium objectum, non autem in id quod repugnans est ei. Proprium autem objectum obedientiæ est præceptum; quod quidem ex alterius voluntate procedit. Unde obedientia reddit promptam hominis voluntatem ad implendum voluntatem alterius, scilicet præcipientis. Si autem id quod ei præcipitur, sit propter se ei volitum, etiam absque ratione præcepti, sicut accidit in prosperis, jam ex propria voluntate tendit in illud, et non videtur illud implere propter præceptum, sed propter voluntatem propriam. Sed quando illud quod præcipitur, nullo modo est secundum se volitum, sed est secundum se consideratum propriæ voluntati repugnans, sicut accidit in asperis, tunc omnino manifestum est quòd non impletur nisi propter præceptum. Et ideo Gregorius dicit (Moral. lib. ult. cap. 10, ante med.), quòd « obedientia quæ habet aliquid de suo in prosperis, est vel nulla, vel minor, » quia scilicet voluntas propria non videtur principaliter tendere ad implendum præceptum, sed ad assequendum proprium volitum; « in adversis autem, vel difficilibus est major, » quia voluntas propria in nihil aliud tendit quàm in præceptum. Sed hoc intelligendum est secundum id quod exterius apparet. Secundum tamen Dei judicium, qui corda rimatur, potest contingere quòd etiam in prosperis obedientia aliquid de suo habens non propter hoc sit minus laudabilis, si scilicet propria voluntas obedientis non minus devotè tendat ad impletionem præcepti.

Ad *quartum* dicendum, quòd reverentia directè respicit personam excellentem : et ideo secundum diversam rationem excellentiæ diversas species habet. Obedientia verò respicit præceptum personæ excellentis : et ideo non est nisi unius rationis. Sed quia propter reverentiam personæ obedientia debetur ejus præcepto, consequens est quòd obedientia hominis sit eadem specie, ex diversis tamen specie causis procedens (3).

(1) Ita passim post Nicolai recentiores editiones. Edit. Rom. cum Mss. *diminutum autem ex parte superioris*, etc.

(2) Ita edit. Patav. Al., *non erit*.

(3) Non negatur quòd actui obedientiæ possit adungi actus alterius virtutis, ut religionis, si quis propter Dei reverentiam ejus mandatis obediat; pietatis, si parentibus obtemperet propter paternam

ARTICULUS III. — UTRUM OBEDIENTIA SIT MAXIMA VIRTUTUM (1).

De his etiam Philipp. II, lect. 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod obedientia sit maxima virtutum. Dicitur enim (I. Reg. xv, 22) : *Melior est obedientia quam victimarum*. Sed oblatio victimarum pertinet ad religionem, quæ est potissima inter omnes virtutes morales, ut ex supra dictis patet (quæst. LXXXI, art. 6). Ergo obedientia est potissima inter omnes virtutes.

2. Præterea, Gregorius dicit (Moral. lib. ult. cap. 10, in princ.), quod «obedientia sola virtus est quæ virtutes cæteras menti inserit, insertasque custodit.» Sed causa potior est effectui. Ergo obedientia est potior omnibus virtutibus.

3. Præterea, Gregorius dicit (Moral. lib. ult. ibid., à princ.), quod «nunquam per obedientiam malum debet fieri; aliquando autem per obedientiam bonum, quod agimus, intermitteri debet.» Sed non prætermittitur aliquid nisi pro meliori. Ergo obedientia, pro qua prætermittuntur bona aliarum virtutum, est virtutibus aliis melior.

Sed *contra* est quod obedientia habet laudem ex eo quod ex charitate procedit; dicit enim Gregorius (Moral. lib. ult. ibid., à med.), quod «obedientia non servili metu, sed charitatis affectu servanda est, non timore poenæ, sed amore justitiæ.» Ergo charitas est potior virtus quam obedientia.

CONCLUSIO. — Obedientia, quæ propter Deum, maximum bonorum humanorum, videlicet propria voluntas contemnitur, primas obtinet inter virtutes morales.

Respondeo dicendum quod, sicut peccatum consistit in hoc quod homo, contempto Deo, commutabilibus bonis inhæret; ita meritum virtuosius actus consistit in hoc quod homo, contemptis bonis creatis, Deo inhæret sicut fini. Finis autem potior est his quæ sunt ad finem. Si ergo bona creata propter hoc contemnantur ut Deo inhæreatur, major est laus virtutis ex hoc quod Deo inhæret, quam ex hoc quod bona terrena contemnit. Et ideo illæ virtutes quibus Deo secundum se inhæretur, scilicet theologice, sunt potiores virtutibus moralibus, quibus aliquid terrenum contemnitur, ut Deo inhæreatur. — Inter virtutes autem morales tantò aliqua potior est, quantò aliquis majus aliquid contemnit, ut Deo inhæreat. Sunt autem tria genera bonorum humanorum, quæ homo potest contemnere propter Deum: quorum infimum sunt exteriora bona; medium autem sunt bona corporis; supremum autem sunt bona animæ, inter quæ quodammodo præcipuum est voluntas, inquantum scilicet per voluntatem homo omnibus aliis bonis utitur. Et ideo, per se loquendo, laudabilior est obedientiæ virtus, quæ propter Deum contemnit propriam voluntatem, quam aliæ virtutes morales (2), quæ propter Deum aliqua alia bona contemnunt. — Unde Gregorius dicit (Moral. lib. ult. loc. sup. cit.), quod «obedientia victimis jure præponitur: quia per victimas aliena caro, per obedientiam verò voluntas propria mactatur.» Unde etiam quæcumque alia virtutum opera ex hoc meritoria sunt apud Deum, quod fiunt ut obediatur voluntati divinæ. Nam si quis etiam martyrium sustineret, vel omnia sua pauperibus erogasset, nisi hoc ordinaret ad impletionem divinæ voluntatis, quod directè ad obedientiam

ipsorum potestatem; sed significatur quod obedientia, quatenus obedientia est, solum sit una virtus.

(1) Ille agitur tantum de virtutibus moralibus, quia certum est virtutes theologicas quibus Deo secundum se et immediatè inhæremus, præcellere absolutè obedientiæ et aliis virtutibus mo-

ralibus, ut disertè affirmat S. Doctor (in corp. art.).

(2) Prout præcisè sunt morales, ait Nicolai; nam quæ simul sunt cardinales, aliis moralibus qualibuscumque præminent, ut inferiùs (quæst. CXXIII, art. 42) ex professo dicitur: *quavis aliquo modo eas obedientia excedat.*

pertinet, meritoria esse non possent; sicut nec si fierent sine charitate, quæ sine obedientia esse non potest: dicitur enim (I. Joan. xiii, 4), quod *qui dicit se nosse Deum, et mandata ejus non custodit, mendax est... qui autem servat verba ejus, verè in hoc charitas Dei perfecta est.* Et hoc ideo est, quia amicitia facit idem velle et nolle.

Ad *primum* ergo dicendum, quod obedientia procedit ex reverentia, quæ exhibet cultum et honorem superiori: et quantum ad hoc sub diversis virtutibus continetur; licet secundum se considerata, prout respicit rationem præcepti, sit una specialis virtus. In quantum ergo procedit ex reverentia prælatorum, continetur quodammodo sub observantia; in quantum verò procedit ex reverentia parentum, sub pietate; in quantum verò procedit ex reverentia Dei, sub religione, et pertinet ad devotionem, quæ est principalis actus religionis. Unde secundum hoc laudabilius est obedire Deo quam sacrificium offerre: et etiam quia «in sacrificio immolatur aliena caro, per obedientiam autem propria voluntas,» ut Gregorius dicit (loc. sup. cit.). Specialiter tamen in casu in quo loquebatur Samuel, melius fuisset Sauli obedire Deo, quam animalia pingua Amalecitarum in sacrificium offerre contra Dei mandatum (1).

Ad *secundum* dicendum, quod ad obedientiam pertinent omnes actus virtutum, prout sunt in præcepto. In quantum ergo actus virtutum operantur causaliter vel dispositivè ad earum generationem et conservationem, intantum dicitur quod obedientia omnes virtutes menti inserit et custodit. Nec tamen sequitur quod obedientia sit simpliciter omnibus virtutibus prior, propter duo: primò, quia licet actus virtutis cadat sub præcepto, potest tamen aliquis implere actum virtutis, non attendens ad rationem præcepti: unde si aliqua virtus sit, cujus objectum sit naturaliter prius quam præceptum, illa virtus dicitur naturaliter prior quam obedientia, ut patet de fide, per quam nobis divinæ auctoritatis sublimitas innotescit, ex qua competit ei potestas præcipiendi. Secundò, quia infusio gratiæ et virtutum potest præcedere etiam tempore omnem actum virtuosum: et secundum hoc neque tempore, neque naturâ est obedientia omnibus aliis virtutibus prior.

Ad *tertium* dicendum, quod duplex est bonum. Quoddam, ad quod faciendum homo ex necessitate tenetur, sicut amare Deum, vel aliquid hujusmodi: et tale bonum nullo modo debet propter obedientiam prætermitti. Est autem aliud bonum, ad quod homo non tenetur ex necessitate (2): et tale bonum debet homo quandoque propter obedientiam prætermittere; ad quam ex necessitate homo tenetur: quia non debet homo aliquod bonum facere culpam incurrendo: et tamen, sicut ibidem Gregorius dicit, «qui ab uno quolibet bono subjectos vetat, necesse est ut multa concedat, ne obedientis mens funditus intereat, si à bonis omnibus repulsa penitus jejundet.» Et sic per obedientiam, et alia (3) bona, potest damnum unius boni recompensari.

ARTICULUS IV. — UTRUM IN OMNIBUS SIT DEO OBEIENDUM.

De his etiam infra, art. 5 corp. et ad 2, et quæst. CLIV, art. 2 ad 2, et Sent. II, dist. 44 in Exp. litt. ad 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non in omnibus sit Deo obediendum. Dicitur enim (Matth. ix, 30) quod Dominus duobus cæcis cura-

(1) Quo scilicet Sauli præceperat per Samuellem ut non parceret Amalech et non concupisceret quidquam de rebus ejus, imò interficeret à viro usque ad mulierem, et parvulum atque lac-

tentem, bovem et ovem, camelum et asinum.

(2) Tale est bonum quod non cadit sub præcepto, sed quod ad consilium tantum pertinet.

(3) Ita communiter. Cod. Alcan., et talia

tis præcepit dicens : *Videte ne quis sciat. Illi autem exeuntes diffamaverunt (1) eum per totam terram illam.* Nec tamen ex hoc culpantur. Ergo videtur quòd non teneamur in omnibus obedire Deo.

2. Præterea, nullus tenetur aliquid facere contra virtutem. Sed inveniuntur quædam præcepta Dei contra virtutem ; sicut præcepit Abraham ut occideret filium innocentem, ut habetur (Genes. xxi) ; et Judæis ut furarentur res Egyptiorum, ut habetur (Exod. xi), quæ sunt contra justitiam ; et Oseæ, quòd acciperet mulierem adulteram, quod est contra castitatem. Ergo non in omnibus est obediendum Deo.

3. Præterea, quicumque obedit Deo, conformatur voluntatem suam voluntati divinæ, etiam in volito. Sed non quantum ad omnia tenemur conformare voluntatem nostram voluntati divinæ in volito, ut supra habitum est (1 2, qu. xix, art. 10). Ergo non in omnibus tenetur homo Deo obedire.

Sed contra est quod dicitur (Exod. xxiv, 7) : *Omnia, quæcumque locutus est Dominus, faciemus, et erimus obedientes.*

CONCLUSIO. — Sicut naturali necessitate omnia subduntur divinæ motioni, ita quædam justitiæ necessitate omnes voluntates divino imperio parere tenentur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 hujus qu.), ille qui obedit movetur per imperium ejus cui obedit, sicut res naturales moventur per suos motores. Sicut autem Deus est primus motor omnium quæ naturaliter moventur, ita etiam est primus motor omnium voluntatum, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. ix, art. 6). — Et ideo sicut naturali necessitate omnia naturalia subduntur divinæ motioni ; ita etiam quædam necessitate justitiæ omnes voluntates tenentur obedire divino imperio.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus cæcis dixit, ut miraculum occultarent, non quasi intendens eos per virtutem divini præcepti obligare ; sed, sicut Gregorius dicit (Moral. lib. xix, cap. 14, parum à princ.), « servis suis sese sequentibus exemplum dedit, ut ipsi quidem virtutes suas occultari desiderent, et tamen ut alii eorum exemplo proficiant, prodantur inviti. »

Ad secundum dicendum, quòd, sicut Deus nihil operatur contra naturam, quia « hoc est natura uniuscujusque rei quod in ea Deus operatur, » ut habetur (in Glossa Rom. xi, ex Augustino lib. xx cont. Faust. cap. 3), operatur tamen aliquid contra solitum cursum naturæ (2) ; ita etiam nihil Deus potest præcipere contra virtutem, quia in hoc principaliter consistit virtus et rectitudo voluntatis humanæ, quòd Dei voluntati conformetur et ejus sequatur imperium, quamvis sit contra consuetum virtutis modum. Secundum hoc ergo, præceptum Abraham factum, quòd filium innocentem occideret, non fuit contra justitiam, quia Deus est auctor mortis et vitæ (3). Similiter nec fuit contra justitiam quod mandavit Judæis, ut res Egyptiorum acciperent, quia ejus sunt omnia, et cui voluerit dat illa. Similiter etiam non fuit contra castitatem præceptum Oseæ factum ut mulierem adulteram acciperet ; quia ipse Deus est humanæ generationis ordinator, et ille est debitus modus mulieribus utendi quem Deus instituit. Unde patet quòd prædicti, nec obediendo Deo, nec obedire volendo, peccaverunt (4).

Ad tertium dicendum, quòd etsi non semper teneatur homo velle quod Deus vult, semper tamen tenetur velle quod Deus vult eum velle : et hoc homini

(1) In bonam partem dictum pro divulgandum, quamvis in malam partem sumi solet.

(2) Et ita miracula operatur.

(3) Seu mortis et vitæ habet potestatem (Sap. xvi, 17).

(4) Conferantur quæ habet auctor (1 2, quæst. xciv, art. 5 ad 2, quæst. c, art. 8 ad 5, et huj. p. quæst. lxxiv, art. 6 ad 1, quæst. lxxvi, art. 5 etiam ad 1, et quæst. cliv art. 2 o 1 2

præcipuè innotescit per præceptum divinum; et ideo tenetur homo in omnibus divinis præceptis obedire.

ARTICULUS V. — UTRUM SUBDITI TENEANTUR SUIS SUPERIORIBUS IN OMNIBUS OBEDIRE (1).

De his etiam supra, quæst. LXIX, art. 3 ad 1, et infra, quæst. CLXXXVI, art. 2 corp. et dist. 25, quæst. II, art. 1, quæst. IV ad 3, et Rom. XII, lect. 4 fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire. Dicit enim Apostolus (Coloss. III, 20): *Filii, obedite parentibus per omnia*; et postea subdit: *Servi, obedite per omnia dominis carnalibus*. Ergo eadem ratione alii subditi debent prælatis suis in omnibus obedire.

2. Præterea, prælati sunt medii inter Deum et subditos, secundum illud (2) (Deuter. V, 5): *Ego sequester et medius fui inter Deum et vos in tempore illo, ut annuntiarem vobis verba ejus*. Sed ab extremo in extremum non pervenitur nisi per medium. Ergo præcepta prælatis sunt reputanda tanquam præcepta Dei: unde et Apostolus dicit (Gal. IV, 14): *Sicut angelum Dei excepistis me, sicut Christum Jesum*; et (I. Thess. II, 13): *Cum accepissetis à nobis verbum auditus Dei* (3), *accepistis illud, non ut verbum hominum, sed, sicut verè est, verbum Dei*. Ergo sicut homo debet Deo obedire in omnibus, ita et prælatis.

3. Præterea, sicut religiosi profitendo vovent castitatem et paupertatem, ita et obedientiam. Sed religiosus tenetur quantum ad omnia servare castitatem et paupertatem. Ergo similiter quantum ad omnia tenetur obedire.

Sed contra est quod dicitur (Act. V, 29): *Obedire oportet Deo magis quam hominibus* (4). Sed quandoque præcepta prælatorum sunt contra Deum. Ergo non in omnibus, prælatis est obediendum.

CONCLUSIO. — Subditi in iis tantummodo, superioribus suis obedire tenentur, in quibus ipsi suis superioribus subjiciuntur, et in quibus ipsi superiores sublimioris potestatis præcepto non adversantur.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1 et 4 huj. quæst.), obediens movetur ad imperium præcipientis quâdam necessitate justitiæ; sicut res naturalis movetur ex virtute sui motoris necessitate naturæ. Quòd autem aliqua res naturalis non moveatur à suo motore, potest contingere dupliciter: uno modo propter impedimentum quod provenit ex fortiori virtute alterius moventis, sicut lignum non comburitur ab igne, si fortior vis aquæ impediatur; alio modo ex defectu ordinis mobilis ad motorem, quia etsi subjiciatur ejus actioni quantum ad aliquid, non tamen quantum ad omnia; sicut humor quandoque subjicitur actioni caloris quantum ad calefieri, non tamen quantum ad exsiccari, sive consumi. — Similiter ex duobus potest contingere quòd subditus suo superiori non teneatur in omnibus obedire. Uno modo propter præceptum majoris potestatis. Ut enim (Rom. XII), super illud: *Qui potestati resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt*, dicit Glossa (ord. Augustini serm. 6. De verb. Dom. cap. 8), « si quid jusserit curator, numquid est tibi faciendum, si contra proconsulem jubeat? Rursum si quid proconsul jubeat, et aliud imperator, num-

(1) Ex Scriptura tenentur obedire mulier viro (Gen. III et Eph. V), pueri parentibus (Ex. XX et Eph. VI), servi dominis (Cor. III) inferioresque superioribus (Rom. XII).

(2) A Moysè Judæis dictum, cum legem eis prius traditam incalcaret: hinc mediator ab Apostolo ad Gal. III, 19 appellatur.

(3) Sic vocatum, quia etsi exterius ex ore tantum prædicatoris audiatur, in illo tamen et per illum loquitur Deus, ut ibidem explicat S. Thomas.

(4) Verba sunt Petri cum apostolis ad magistratus Judæorum et ad principem sacerdotum, cum prædicare Christum prohiberentur.

quid dubitatur, illo contempto, isti esse serviendum? Ergo si aliud imperator, aliud Deus jubeat, contempto illo, obtemperandum est Deo. » Alio modo non tenetur inferior suo superiori obedire, si ei aliquod præcipiat in quo ei non subdatur. Dicit enim Seneca (De beneficiis, lib. iii, cap. 20 in princip.): « Errat, si quis existimat servitutem in totum hominem descendere; pars enim melior excepta est: corpora obnoxia sunt et adscripta dominis, mens quidem est sui juris. » Et ideo in his quæ pertinent ad interiorum motum voluntatis, homo non tenetur homini obedire, sed solum Deo. — Tenetur autem homo homini obedire in his quæ exterius per corpus sunt agenda; in quibus tamen secundum ea quæ ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, sed solum Deo; quia omnes homines naturâ sunt pares, putâ in his quæ pertinent ad corporis sustentationem et proles generationem. Unde non tenentur nec servi dominis, nec filii parentibus obedire de matrimonio contrahendo, vel virginitate servanda (1), aut aliquo alio hujusmodi. Sed in his quæ pertinent ad dispositionem actuum et rerum humanarum, tenetur subditus suo superiori obedire secundum rationem superioritatis; sicut miles duci exercitus in his quæ pertinent ad bellum, servus domino in his quæ pertinent ad servilia opera exequenda, filius patri in his quæ pertinent ad disciplinam vitæ et curam domesticam; et sic de aliis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc quod Apostolus dicit, intelligendum est *per omnia* quantum ad illa quæ pertinent ad jus patriæ, vel dominativæ potestatis.

Ad *secundum* dicendum, quòd Deo subjicitur homo simpliciter quantum ad omnia et interiora et exteriora: et ideo in omnibus ei obedire tenetur. Subditi autem non subjiciuntur suis superioribus quantum ad omnia, sed quantum ad aliqua determinatè (2): et quantum ad illa medii sunt inter Deum et subditos; quantum ad alia verò immediatè subduntur Deo, à quo instruuntur per legem naturalem vel scriptam.

Ad *tertium* dicendum, quòd religiosi obedientiam profitentur quantum ad regularem conversationem, secundum quam suis prælatis subduntur; et ideo quantum ad illa sola obedire tenentur quæ possunt ad regularem conversationem pertinere; et hæc est obedientia sufficiens ad salutem. Si autem etiam in aliis obedire voluerint, hoc pertinebit ad cumulum perfectionis: dum tamen illa non sint contra Deum, aut contra professionem regulæ, quia talis obedientia esset illicita. Sic ergo potest triplex obedientia distinguì: una sufficiens ad salutem, quæ scilicet obedit in his ad quæ obligatur; alia perfecta, quæ obedit in omnibus licitis; alia indiscreta, quæ etiam in illicitis obedit (3).

ARTICULUS VI. — UTRUM CHRISTIANI TENEANTUR SÆCULARIBUS POTESTATIBUS OBEDIRE (4).

De his etiam Sent. II, dist. 41, quæst. II, art. 2, et quodl. II, art. 9 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd christiani non teneantur sæ-

(1) Quod saltem ordinariè verum est, nam in quibusdam circumstantiis pater potest filium ita inducere ad matrimonium ut filius obsequi teneatur, ut ipse docet S. Thomas (sup. quæst. XLVII, art. 6); et dominus potest quoque impedire ne servus suus fiat religiosus, etsi id illi præcipere non possit, ut patet ex quæst. CLXXXIX, art. 6 ad 2.

(2) Scilicet quantum ad ea quæ sunt exterius agenda per corpus, sive quantum ad dispositio-

nem actuum ut rerum humanarum quæ superiori subditæ sunt.

(3) Si non satis appareat quòd res imperata sit contra legem Dei, aut contra præceptum majoris potestatis, obediendum est; nam in dubiis melior est conditio possidentis ac proinde jus habet superior præcipiendi.

(4) De fide est contra Lutherum, Wiclefistas et alios hæreticos, christianos sæcularibus potestatibus teneri obedire.

cularibus potestatibus obedire. Quia, super illud Matth. xvii : *Ergo liberi sunt filii*; dicit Glossa (ord. Augustini, lib. 1 Quæst. evang. cap. 22): « Si in quolibet regno filii illius regis, qui regno illi præfertur, sunt liberi, tunc filii regis illius, cui omnia regna subduntur, in quolibet regno liberi esse debent. » Sed christiani per fidem Christi facti sunt filii Dei, secundum illud (Joan. 1, 12) : *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus*. Ergo non tenentur potestatibus sæcularibus obedire.

2. Præterea (Rom. vii, 4), dicitur : *Mortificati estis legi per corpus Christi*: et loquitur de lege divina veteris Testamenti. Sed minor est lex humana, per quam homines sæcularibus potestatibus subduntur, quàm lex divina veteris Testamenti. Ergo multò magis homines per hoc quòd sunt facti membra corporis Christi, liberantur à lege subjectionis, quâ sæcularibus principibus obstringebantur.

3. Præterea, latronibus, qui per violentiam opprimunt, homines obedire non tenentur. Sed Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. iv, cap. 4 in princ.): « Remotà justitià, quid sunt regna, nisi magna latrocinia? » Cùm ergo dominia principum sæcularium plerumque cum injustitia exerceantur, vel ab aliqua injusta usurpatione principum sumpserint, videtur quòd non sit principibus sæcularibus obediendum à christianis.

Sed *contra* est quod dicitur (Tit. iii, 1) : *Admone illos, principibus et potestatibus subditos esse*; et (I. Petri ii, 13) : *Subjecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum, sive regi, quasi præcellenti, sive ducibus tanquam ab eo missis*.

CONCLUSIO. — Cùm per fidem Christi firmetur magis quàm tollatur justitiæ ordo, necessarium est, ut Christi fideles sæcularibus potestatibus subjiciantur.

Respondeo dicendum quòd fides Christi est justitiæ principium et causa, secundum illud (Rom. iii, 22) : *Justitia Dei per fidem Jesu Christi* : et ideo per fidem Jesu Christi non tollitur ordo justitiæ, sed magis firmatur (1). Ordo autem justitiæ requirit ut inferiores suis superioribus obediant : aliter enim non posset humanarum rerum status conservari. Et ideo per fidem Christi non excusantur fideles quin principibus sæcularibus obedire teneantur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), servitus, quâ homo homini subjicitur, ad corpus pertinet, non ad animam, quæ libera manet. Nunc autem in statu hujus vitæ per gratiam Christi liberamur à defectibus animæ, non autem à defectibus corporis, ut patet per Apostolum (Rom. vii, 23), qui dicit de seipso, quòd *mente servit legi Dei, carne autem legi peccati*. Et ideo illi qui fiunt filii Dei per gratiam, liberi sunt à spiritali servitute peccati, non autem à servitute corporali, quâ temporalibus dominis tenentur adstricti, ut dicit Glossa ordin., super illud (I. ad Timoth. vi) : *Quicumque sunt sub iugo servi, etc.*

Ad *secundum* dicendum, quòd lex vetus fuit figura novi Testamenti; et ideo debuit cessare, veritate veniente. Non autem est simile de lege humana, per quam homo subjicitur homini : et tamen etiam ex lege divina homo tenetur homini obedire (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd principibus sæcularibus intantum homo obedire tenetur, inquantum ordo justitiæ requirit. Et ideo si non habeant justum principatum, sed usurpatum, vel si injusta præcipiant, non tenen-

(1) Ut canit ipsa Ecclesia (in hym. i vesp. E. iphan.) : *Non eripit mortalia, qui regna dat cælestia*.

(2) Si quem hominibus cultum tribuimus, ut ait catechism. concilii Trident., is ad Deum refertur.

tur eis subditi obedire; nisi fortè per accidens, propter vitandum scandalum vel periculum.

QUÆSTIO CV.

DE INOBEDIENTIA, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de inobedientia; et circa hoc quærentur duo: 1^o Utrum sit peccatum mortale. — 2^o Utrum sit gravissimum peccatorum.

ARTICULUS I. — UTRUM INOBEDIENTIA SIT PECCATUM MORTALE (1).

De his etiam supra, quæst. LXX, art. 4 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd inobedientia non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum est inobedientia, ut patet per definitionem Ambrosii superius positam (quæst. præc. art. 2, arg. 1). Si ergo inobedientia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

2. Præterea, Gregorius dicit (Moral. lib. xxxi, cap. 17, à med.) quòd inobedientia oritur ex inani gloria. Sed inanis gloria non est peccatum mortale. Ergo nec inobedientia.

3. Præterea, tunc dicitur aliquis esse inobediens, quando superioris præceptum non implet. Sed superiores multoties præcepta multiplicant, quæ vix, aut nunquam omnia possunt observari. Si ergo inobedientia esset peccatum mortale, sequeretur quòd homo non posset vitare mortale peccatum: quod est inconveniens. Non ergo inobedientia est peccatum mortale.

Sed *contra* est quòd (Rom. i, et II. Tim. iii) inter alia peccata mortalia computantur *parentibus non obedientes*.

CONCLUSIO. — Non obedire divinis præceptis, et superiorum mandatis, peccatum mortale est, cum charitati adversetur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. xxiv, art. 12, et 1 2, quæst. LXXII, art. 5, et quæst. LXXXVIII, art. 1), peccatum mortale est quod contrariatur charitati, per quam est spiritualis vita. Charitate autem diligitur Deus et proximus. Exigit autem charitas Dei ut ejus mandatis obediatur, ut supra dictum est (quæst. xxiv, art. 12). Et ideo inobedientem esse divinis præceptis est peccatum mortale, quasi divinæ dilectioni contrarium. In præceptis autem divinis continetur quòd etiam superioribus obediatur. Et ideo etiam inobedientia, quâ quis inobediens est præceptis superiorum, est peccatum mortale, quasi divinæ dilectioni contrarium, secundum illud (Rom. xiii, 2): *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit*. Contrariatur insuper dilectioni proximi, inquantum superiori proximo subtrahit obedientiam quam ei debet.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa definitio Ambrosii datur de peccato mortali, quod habet perfectam peccati rationem. Peccatum autem veniale non est inobedientia (2): quia non est contra præceptum, sed præter præceptum (3). Nec etiam omne peccatum mortale est inobedientia, propriè et per se loquendo; sed solum tunc quando aliquis præceptum contemnit,

(1) Juxta mentem D. Thomæ inobedientia formalis est peccatum mortale ex genere suo; potest tamen fieri veniale non solum ex indeliberatione actûs, quod est omnibus peccatis commune, sed etiam ex levitate materiæ, seu potius ex imperfectione contemptûs.

(2) Id est non est ea inobedientia formalis et absoluta quâ quis simpliciter et absolute dicitur inobediens.

(3) Quod ita accipiendum est ut non sit contra præceptum perfectè, quatenus non evertit finem præcepti, qui est charitas, et ideo tantum præter præceptum. Nam S. Doctor agnovit peccatum veniale esse contra legem, ut patet ex huj. part. quæst. cx, art. 5 et 4, et ex 1 2, quæst. LXXI, art. 6.

quia ex fine morales actus speciem habent. Cum autem facit aliquid contra præceptum, non propter præcepti contemptum, sed propter aliquid aliud, est inobedientia materialiter tantum, sed pertinet formaliter ad aliam speciem peccati (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd inanis gloria appetit manifestationem aliqujus excellentiæ. Et quia videtur ad quamdam excellentiam pertinere quòd homo præceptis alterius non subdatur, inde est quòd inobedientia ex inani gloria oritur. Nihil autem prohibet ex peccato veniali oriri mortale, cum veniale sit dispositio ad mortale.

Ad *tertium* dicendum, quòd nullus obligatur ad impossibile : et ideo si tot præcepta prælatus aliquis ingerat, seu injungat, quòd subditus ea implere non possit, excusatur à peccato. Et ideo prælati abstinere debent à multitudine præceptorum.

ARTICULUS II. — UTRUM INOBEDIENTIA SIT GRAVISSIMUM PECCATORUM (2).

De his etiam Opusc. LXIV, cap. 44, et Hebr. III, lect. 2.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quòd inobedientia sit gravissimum peccatum. Dicitur enim (I. Reg. xv, 23) : *Quasi peccatum ariolandi est repugnare, et quasi scelus idololatriæ nolle acquiescere*. Sed idololatria est gravissimum peccatum, ut supra habitum est (quæst. xciv, art. 3). Ergo inobedientia est gravissimum peccatum.

2. Præterea, illud peccatum dicitur esse in Spiritum sanctum, per quod tolluntur impedimenta peccati, ut supra dictum est (quæst. xiv, art. 2). Sed per inobedientiam contemnit homo præceptum, quod maximè retrahit hominem à peccando. Ergo inobedientia est peccatum in Spiritum sanctum : et ita est gravissimum peccatum.

3. Præterea, Apostolus dicit (Rom. v, 19), quòd *per unius inobedientiam peccatores multi constituti sunt*. Sed causa videtur esse potior effectu. Ergo inobedientia videtur esse gravius peccatum quàm alia quæ ex ea causantur.

Sed *contra* est quòd gravius est contemnere præcipientem quàm præceptum. Sed quædam peccata sunt contra ipsam personam præcipientis, sicut patet de blasphemia et homicidio. Ergo inobedientia non est gravissimum peccatum.

CONCLUSIO. — Inobedientia non est simpliciter gravissimum peccatum.

Respondeo dicendum quòd non omnis inobedientia est æquale peccatum. Potest enim una inobedientia esse gravior alterâ dupliciter : uno modo ex parte præcipientis ; quamvis enim omnem curam homo apponere debeat ad hoc quòd cuilibet superiori obediat ; tamen magis est debitum quòd homo obediat superiori quàm inferiori potestati : cujus signum est quòd præceptum inferioris prætermittitur, si sit præcepto superioris contrarium. Unde consequens est quòd quantò superior est ille qui præcipit, tantò ei inobedientem esse sit gravius. Et sic inobedientem esse Deo est gravius quàm inobedientem esse homini (3). Secundò ex parte præceptorum : non enim præcipiens æqualiter vult impleri omnia quæ mandat : magis enim unusquisque præcipiens vult finem, et id quod est fini propinquius ; et ideo tantò est inobedientia gravior, quantò præceptum quod quis præterit, magis est de intentione illius qui præcipit. Et in præceptis quidem Dei manifestum est quòd quantò præceptum datur de meliori, tantò est ejus inobedientia

(1) Juxta diversam causam vel motivum ; puta vel ad speciem homicidii, vel ad speciem furti, etc.

(2) Negativè respondet S. Doctor et varia inobedientiæ genera distinguit.

(3) Quantumcumque homini quasi Deo præcipiamur obedire, ut Apostolus ad Eph. vi 10 get.

gravior : quia cùm voluntas Dei per se feratur ad bonum, quantò aliquid est melius, tantò Deus vult illud magis impleri (1). Unde qui inobediens est præcepto de dilectione Dei, gravius peccat quàm qui inobediens est præcepto de dilectione proximi. Voluntas autem hominis non semper magis fertur in melius : et ideo ubi obligamur ex solo hominis præcepto, non est gravius peccatum ex eo quòd majus bonum præteritur, sed ex eo quòd præteritur illud quod est magis de intentione præcipientis. — Sic ergo oportet diversos (2) inobedientiæ gradus diversis præceptorum gradibus comparare : nam inobedientiâ, quâ contemnitur Dei præceptum, ex ipsa ratione inobedientiæ gravius est peccatum quàm peccatum quo peccatur in hominem, si secerneretur inobedientiâ Dei. Et hoc ideo dico, quia qui contra proximum peccat, etiam contra Dei præceptum agit. Si tamen in aliquo potiori (3) præceptum Dei contemneret, adhuc peccatum gravius esset. Inobedientiâ autem quâ contemnitur præceptum hominis, levior est peccato quo contemnitur ipse præcipientis : quia ex reverentia præcipientis procedere debet reverentia præcepti. Et similiter peccatum quod directè pertinet ad contemptum Dei, sicut blasphemia, vel aliquid hujusmodi, gravius est, etiam remotâ per intellectum inobedientiâ à peccato, quàm esset illud peccatum (4) in quo contemnitur solum Dei præceptum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa comparatio Samuelis non est æqualitatis, sed similitudinis ; quia inobedientiâ redundat in contemptum Dei, sicut et idololatria, licet idololatria magis.

Ad *secundum* dicendum, quòd non omnis inobedientiâ est peccatum in Spiritum sanctum ; sed solum illa cui obstinatio adhibetur. Non enim contemptus cujuscumque, quod peccatum impedit, constituit peccatum in Spiritum sanctum : alioquin cujuslibet boni contemptus esset peccatum in Spiritum sanctum, quia per quodlibet bonum potest homo impediri à peccato : sed bonorum illorum contemptus (5) facit peccatum in Spiritum sanctum, quæ directè ducunt ad pœnitentiam et remissionem peccatorum.

Ad *tertium* dicendum, quòd primum peccatum primi parentis ex quo in omnes peccatum emanavit, non fuit inobedientiâ, secundum quòd est speciale peccatum ; sed superbia, ex qua homo ad inobedientiâ processit. Unde Apostolus in verbis illis videtur accipere inobedientiâ, secundum quòd generaliter se habet ad omne peccatum.

QUÆSTIO CVI.

DE GRATIA SIVE GRATITUDINE, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de gratia, sive gratitudine et ingratitudine. Circa gratiam autem quærentur sex : 1^o Utrùm gratia sit specialis virtus ab aliis distincta. — 2^o Quis teneatur ad majores gratiarum actiones Deo, utrùm innocens, vel pœnitens. — 3^o Utrùm semper teneatur homo ad gratias pro beneficiis humanis reddendas. — 4^o Utrùm retributio gratiarum sit differenda. — 5^o Utrùm sit mensuranda secundum acceptum beneficium vel secundum dantis affectum. — 6^o Utrùm oporteat aliquid majus rependere.

(1) Non ita est semper de homine præcipiente ; contingit enim hominem superiorem aliquando magis cupere servari suum præceptum quod est de minore bono quàm quod est de majore.

(2) Ita post theologos edit. omnes. Veteres edit. cum cod. Alcan. alisque *secundum diversos* ; et mox, *peccatorum pro præceptorum*.

(3) Ita Mss. et editi passim. Theologi legendum putant, *minus potiori*.

(4) Ita passim. Cod. Alcan., *quàm illud peccatum*, etc.

(5) Juxta id quod ea de re dictum est (quæst. XIV), cùm de peccato in Spiritum sanctum actum est ex professo.

ARTICULUS I. — UTRUM GRATIA SIT SPECIALIS VIRTUS AB ALIIS DISTINCTA.

De his etiam infra, quæst. CVII, art. 1 corp. et 1 2, quæst. VI, art. 5 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd gratia non sit virtus specialis ab aliis distincta. Maxima enim beneficia à Deo et à parentibus accepimus. Sed honor quem Deo retribuimus pertinet ad virtutem religionis; honor autem quem retribuimus parentibus, pertinet ad virtutem pietatis (1). Ergo gratia sive gratitudo non est virtus ab aliis distincta.

2. Præterea, retributio proportionalis pertinet ad justitiam commutativam, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. v, cap. 4). Sed gratiæ redduntur, ut retributio sit, ut ibidem dicitur. Ergo redditio gratiarum, quæ pertinet ad gratitudinem, est actus justitiæ. Non ergo gratitudo est specialis virtus ab aliis distincta.

3. Præterea, recompensatio requiritur ad amicitiam conservandam, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. viii, cap. 13, et lib. ix, cap. 1). Sed amicitia se habet ad omnes virtutes, propter quas homo amatur. Ergo gratia, sive gratitudo, ad quam pertinet recompensare beneficia, non est specialis virtus.

Sed *contra* est quòd Tullius ponit gratiam specialem justitiæ partem (2) (De inv. lib. ii, aliq. ante fin.).

CONCLUSIO. — Gratia, quæ benefactoribus beneficium reddit, est specialis virtus à religione, pietate, et observantiâ distincta.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, qu. LX, art. 3), secundum diversas causas ex quibus aliquid debetur, necesse est diversificare debiti reddendi rationem: ita tamen quòd semper in majori illud quod minus est contineatur. In Deo autem primò et principaliter invenitur causa debiti, in eo quòd ipse est primum principium omnium bonorum nostrorum; secundariò autem in patre, quia est proximum nostræ generationis et disciplinæ principium; tertiò autem in persona quæ dignitate præcellit, ex qua communia beneficia procedunt; quartò autem in aliquo benefactore, à quo aliqua particularia et privata beneficia percepimus, pro quibus particulariter ei obligamur. Quia ergo non quicquid debemus Deo, vel patri, vel personæ dignitate præcellenti, debemus alicui benefactorum, à quo aliquod particulare beneficium recepimus, inde est quòd post religionem quâ debitum cultum Deo impendimus, et pietatem quâ colimus parentes, et observantiam quâ colimus personas dignitate præcellentes, est gratia, sive gratitudo, quæ benefactoribus gratiam recompensat; et distinguitur à præmissis virtutibus, sicut quodlibet posteriorum distinguitur à priori, quasi ab eo deficiens (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut religio est quædam superexcellens pietas, ita est quædam excellens gratia, sive gratitudo. Unde et gratiarum actio ad Deum supra posita est (qu. LXXXIII, art. 17), inter ea quæ ad religionem pertinent.

Ad *secundum* dicendum, quòd retributio proportionalis pertinet ad justitiam commutativam, quando attenditur secundum debitum legale: putà si pacto firmetur ut tantum pro tanto retribuatur. Sed ad virtutem gratiæ, sive gratitudinis, retributio pertinet quæ fit ex solo debito honestatis,

(1) Accipiendo *pietatem* ad eum sensum qui jam supra explicatus est (quæst. CI), quamvis latius erga Deum dicatur.

(2) Hæc virtus cum S. Augustino definiri potest *Virtus in qua amicitiarum et officio-*

rum alterius memoria et remunerandi voluntas continentur.

(3) Id est, quasi minus aliquid habens, vel non ita excellens.

quam scilicet aliquis spontè facit. Unde et gratitudo est minùs grata, si sit coacta, ut Seneca dicit (*De beneficiis*, lib. III, cap. 7) (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd cùm vera amicitia supra virtutem fundetur, quicquid est virtuti contrarium in amico, est amicitiae impeditivum; et quicquid est virtuosum, est amicitiae provocativum. Et secundum hoc per recompensationem beneficiorum amicitia conservatur; quamvis recompensatio beneficiorum ad virtutem gratitudinis specialiter pertineat.

ARTICULUS II. — UTRUM MAGIS TENEATUR AD GRATIAS REDDENDAS DEO INNOCENS QUAM PŒNITENS.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quàm pœnitens. Quantò enim aliquis majus donum à Deo percipit, tantò magis ad gratiarum actiones tenetur. Sed majus est donum innocentiae quàm justitiæ resitutæ. Ergo videtur quòd magis teneatur ad gratiarum actionem innocens quàm pœnitens.

2. Præterea, sicut benefactori debetur gratiarum actio, ita et dilectio. Sed Augustinus dicit (*Confess.* lib. II, cap. 7, in med.): « Quis hominum suam cogitans infirmitatem, audet viribus suis tribuere castitatem atque innocentiam suam, ut minùs amet te, quasi minùs fuerit ei necessaria misericordia tua, quâ condonas peccata conversis ad te? » Et postea subdit: « Et ideo tantumdem, imò ampliùs te diligat, quia per quem me videt tantis peccatorum meorum languoribus exui, per eum se videt tantis peccatorum languoribus non implicari. » Ergo etiam magis tenetur ad gratiam reddendam innocens quàm pœnitens.

3. Præterea, quantò gratuitum beneficium est magis continuatum, tantò major pro eo debetur gratiarum actio. Sed in innocente magis continuatur divinæ gratiæ beneficium quàm in pœnitente: dicit enim Augustinus ibidem: « Gratiæ tuæ deputo, et misericordiæ tuæ, quia peccata mea tanquam glaciem solvisti; gratiæ tuæ deputo et quæcumque non feci mala: quid enim facere non potui? Et omnia mihi dimissa esse fateor, et quæ meâ sponte feci mala, et quæ te duce non feci. » Ergo magis tenetur ad gratiarum actionem innocens quàm pœnitens.

Sed *contra* est quod dicitur (*Luc.* VII, 47): *Cui plus dimittitur, plus diligit* (2). Ergo eâdem ratione plus tenetur ad gratiarum actiones.

CONCLUSIO. — Innocens magis tenetur ad gratias Deo agendas quàm pœnitens, si ad gratiam ei datam attendatur: pœnitens vero magis quàm innocens, si dicatur gratia major, quæ magis gratis datur.

Respondeo dicendum quòd actio gratiarum in accipiente respicit gratiam dantis: unde ubi est major gratia ex parte dantis, ibi requiritur major gratiarum actio ex parte recipientis. Gratia autem est, quia gratis datur. Unde dupliciter potest esse ex parte dantis major gratia. Uno modo ex quantitate dati: et hoc modo innocens tenetur ad majores gratiarum actiones, quia majus donum ei datur à Deo, et magis continuatum, cæteris paribus, absolutè loquendo. Alio modo potest dici major gratia, quia magis datur gratis; et secundum hoc magis tenetur ad gratiarum actiones pœnitens quam innocens, quia magis gratis datur illud quod ei datur à Deo: cùm enim esset dignus pœnâ, datur ei gratia. Et sic licèt illud donum quod datur innocenti, sit absolutè consideratum majus, tamen donum quod datur pœnitenti, est majus in comparatione ad ipsum; sicut

(1) Cùm enim res honestissima sit referre gratiam, desinit esse honesta si necessaria est, ait ibidem Seneca.

(2) Vel è converso, cui minus dimittitur,

minùs diligit; quod sic occasione peccatricis ardentissimâ dilectione remissionem peccatorum suorum consequentis dicit Simoni Christus.

etiam parvum donum pauperi datum est majus quàm diviti magnum. Et quia actus circa singularia sunt, in his quæ agenda sunt, magis consideratur quod est hic vel nunc tale (1), quàm quod est simpliciter tale, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 1) de voluntario et involuntario.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III. — UTRUM HOMO TENEATUR AD GRATIARUM ACTIONES OMNI HOMINI BENEFACIENTI.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non teneatur ad gratiarum actiones omni homini benefacienti. Potest enim aliquis sibi benefacere, sicut et sibi ipsi nocere, secundum illud (Eccli. XIV, 5) : *Qui sibi nequam est, cui alii bonus erit?* Sed homo sibi ipsi non potest gratias agere, quia gratiarum actio videtur transire ab uno in alterum. Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

2. Præterea, gratiarum actio est quædam gratiæ (2) recompensatio. Sed aliqua beneficia non cum gratia dantur, sed magis cum contumelia, et tarditate, vel tristitia. Ergo non semper benefactori sunt gratiæ reddendæ.

3. Præterea, nulli debetur gratiarum actio ex eo quòd suam utilitatem procurat. Sed quandoque aliqui aliqua beneficia dant propter suam utilitatem. Ergo eis non debetur gratiarum actio.

4. Præterea, servo non debetur gratiarum actio; quia hoc ipsum quod est, domini est. Sed quandoque contingit servum in dominum beneficium esse. Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

5. Præterea, nullus tenetur ad id quod facere non potest honestè et utiliter. Sed quandoque contingit quòd ille qui beneficium tribuit, est in statu magnæ felicitatis; cui inutiliter aliquid recompensaretur pro suscepto beneficio : quandoque etiam contingit quòd benefactor mutatur de virtute in vitium, et sic videtur quòd ei honestè recompensari non potest : quandoque etiam ille qui accipit beneficium, pauper est, et omnino recompensare non potest. Ergo videtur quòd non semper teneatur homo ad gratiarum recompensationem.

6. Præterea, nullus debet pro alio facere quod ei non expedit, sed est ei nocivum. Sed quandoque contingit quòd recompensatio beneficii est nociva, vel inutilis ei cui recompensatur. Ergo non est semper beneficium recompensandum per gratiarum actionem.

Sed *contra* est quod dicitur (3) (I. Thess. ult. 18) : *In omnibus gratias agite.*

CONCLUSIO. — Cùm benefactor sit causa et principium quoddam beneficiati, tenetur is, cui benefit, suo benefactori gratias agere.

Respondeo dicendum quòd omnis effectus naturaliter ad suam causam convertitur. Unde Dionysius dicit (De div. nom. cap. 1, part. 1, lect. 1), quòd « Deus omnia in se convertit, tanquam omnium causa. » Semper enim oportet quòd effectus ordinetur ad finem agentis. Manifestum est autem quòd benefactor, inquantum hujusmodi, est causa beneficiati. Et ideo naturalis ordo requirit ut ille qui suscepit beneficium, per gratiarum recompensationem convertatur ad benefactorem secundum modum utriusque : et sicut de patre dictum est supra (qu. xxxi, art. 3, et qu. ci, art. 2), benefactori quidem, inquantum hujusmodi, debetur honor et reverentia,

(1) Ex his patet posteriorem considerationem juxta mentem D. Thomæ præponderare (Cf. August. lib. VIII Confes. cap. 5 et 1).

(2) Hoc est beneficii, à gratuita donatione sic

vocati, alio sensu quàm (artic. 4) gratitudinem propter beneficium significat *gratia*.

(3) De gratiarum actione in bonis et malis, vel in prosperis et adversis Deo reddenda, ut ibidem explicat S. Thomas.

eò quod habet rationem principii; sed per accidens debetur ei subventio, vel sustentatio, si indigeat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Seneca dicit (De benef. lib. v, cap. 9), « sicut non est liberalis qui sibi donat, nec clemens qui sibi ignoscit, nec misericors qui malis suis tangitur, sed qui aliis; ita etiam nemo sibi ipsi beneficium dat; sed naturæ suæ paret, quæ movet ad refutanda nociva, et ad appetenda proficua. » Unde in his quæ sunt ad seipsum, non habet locum gratitudo et ingratitudo: non enim potest homo sibi aliquid denegare, nisi sibi retinendo. Metaphoricè tamen illa quæ ad alterum propriè dicuntur, accipiuntur in his quæ sunt ad seipsum, sicut de justitia dicit Philosophus (Ethic. lib. v, cap. ult.), inquantum scilicet accipiuntur diversæ partes hominis, sicut diversæ personæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd boni animi est ut magis attendat ad bonum quàm ad malum. Et ideo si aliquis beneficium dedit non eo modo quo debuit, non ideo debet recipiens à gratiarum actione cessare (1); minus tamen quàm si modo debito præstitisset, quia etiam beneficium minus est; quia, ut Seneca dicit (De benef. lib. ii, cap. 6, in princ.), « multum celeritas fecit, multum abstulit mora. »

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Seneca dicit (De benef. lib. vi, cap. 12), « multum interest utrum aliquis beneficium nobis det suâ causâ, an nostrâ; an suâ et nostrâ. Ille qui totus ad se spectat, et nobis predest, quia aliter sibi prodesse non potest, eo mihi loco habendus videtur, quo qui pecori suo pabulum prospicit. » Et mox (cap. 13): « Si modò me in consortium admisit, si duos cogitavit, ingratus sum, non solum injustus, nisi gaudeam hoc illi profuisse quod proderat mihi. Summæ malignitatis est non vocare beneficium, nisi quod dantem aliquo incommodo afficit. »

Ad *quartum* dicendum, quòd sicut Seneca dicit (De benef. lib. iii, cap. 21, in princ.), « quamdiu servus præstat quod à servo exigi solet, ministerium est; ubi plus quàm quod à servo necesse est, beneficium est: ubi enim in affectum amici transit, si tamen transit, desinit vocari ministerium. » Et ideo etiam servus ultra debitum facientibus gratiæ sunt habendæ.

Ad *quintum* dicendum, quòd etiam pauper ingratus non est, si faciat quod possit. Sicut enim beneficium magis in affectu consistit quàm in effectu; ita etiam recompensatio magis in affectu consistit. Unde Seneca dicit (De benef. lib. ii, cap. 22, in fin.): « Qui gratè beneficium accipit, primam ejus pensionem solvit. Quòd gratè autem ad nos beneficia pervenerint, indicemus effusis affectibus: quod non ipso tantum audiente, sed ubique testemur. » Et ex hoc patet quòd quantumcumque in felicitate existenti potest recompensatio beneficii fieri per exhibitionem reverentiæ et honoris (2). Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. viii, cap. ult.), quòd « super-excellentem quidem debet fieri honoris retributio, indolenti autem retributio lucri. » Et Seneca dicit (De benef. lib. vi, cap. 29, in fin.): « Multa sunt per quæ quidquid debemus reddere et felicibus possumus: fidele consilium, assidua conversatio, sermo comis, et sine adulatione jucundus. » Et ideo non oportet ut homo optet indigentiam ejus, seu miseriam, qui beneficium dedit. ad hoc quòd beneficium recompensetur; quia, ut Seneca dicit (De benef. lib. vi, cap. 26, in fin.): « Si hoc ei optares, cujus nullum bene-

(1) Insuper, ut ait Sylvius, etiamsi nullum antea contulisset beneficium, oporteret tamen ei ignosci. Cum ergo nunc læserit quidem, sed præterea beneficium contulerit, debetur ei plus quàm venia.

(2) Potest etiam pauperrimus benefactori quantumvis opulento, gratiam præstare, Deum pro illo orando, ipsi gratias agendo, ejus beneficium ubi decuerit prædicando, et ita quantum in se est, famam illius augendo.

ficiū haberes, inhumanum erat votum. Quāto inhumanius ei optas cui beneficium debes? »— Si autem ille qui beneficium dedit, in pejus mutatus est, debet tamen ei fieri recompensatio secundū statum ipsius, ut scilicet ad virtutem reducatur si sit possibile. Si autem sit insanabilis propter malitiam, tunc aliter est affectus quā prius erat : et ideo non debetur ei recompensatio beneficii, sicut prius. Et tamen, quantum fieri potest, salvā honestate, memoria debet haberi præstiti beneficii, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. ix, cap. 3, in fin.).

Ad *sextum* dicendum, quod, sicut dictum est (in solut. præc.), recompensatio beneficii præcipuè pendet ex affectu : et ideo eo modo debet recompensatio fieri quò magis sit utilis. Si tamen postea per ejus incuriam in damnum ipsius vertatur, non imputatur recompensanti, ut Seneca dicit (De benefic. lib. vii, cap. 19, parum à princ.) : « Reddendum mihi est (1), non servandum, cū reddidero, ac tuendum. »

ARTICULUS IV. — UTRUM HOMO DEBEAT STATIM BENEFICIUM RECOMPENSARE.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod homo debeat statim beneficium recompensare. Illa enim quæ debemus sine certo termino, tenemur restituere statim. Sed non est aliquis terminus præscriptus recompensationi beneficiorum; quæ tamen cadit sub debito, ut dictum est (art. præc.). Ergo tenetur homo statim beneficium recompensare.

2. Præterea, quāto aliquod bonum fit ex majore animi fervore, tantò videtur esse laudabilius. Sed ex fervore animi videtur procedere quod homo nullas moras adhibeat in faciendo quod debet. Ergo videtur esse laudabilius quod statim homo beneficium reddat.

3. Præterea, Seneca dicit (De benefic. lib. ii, cap. 5, circ. fin.), quod « proprium benefactoris est libenter, et citò facere. » Sed recompensatio debet beneficium adæquare. Ergo debet statim recompensare.

Sed *contra* est quod Seneca dicit (De benefic. lib. iv, in fin.) : « Qui festinat reddere, non animum habet grati hominis, sed debitoris. »

CONCLUSIO. — Nonnisi secundū animi affectum oportet beneficium statim recompensare.

Respondeo dicendum quod, sicut in beneficio dando duo considerantur, scilicet affectus et donum, ita etiam hæc duo considerantur in recompensatione beneficii. Et quantum quidem ad affectum, recompensatio statim fieri debet : unde Seneca dicit (De benefic. lib. ii, in fin.) : « Vis reddere beneficium? accipe benignè. » Quantum autem ad donum, debet expectari tempus quo recompensatio sit benefactori opportuna. Si autem non convenienti tempore statim velit aliquod munus pro munere reddere, non videtur esse virtuosa recompensatio, sed invita. Ut enim Seneca dicit (De benefic. lib. iv, in fin.), « qui nimis citò cupit solvere, invitus debet; et qui invitus debet, ingratus est. »

Ad *primum* ergo dicendum, quod debitum legale est statim solvendum; alioquin non esset conservata justitiæ æqualitas, si unus retineret rem alterius absque ejus voluntate. Sed debitum morale dependet ex honestate debentis : et ideo oportet reddi debito tempore, secundū quod exigit rectitudo virtutis.

Ad *secundum* dicendum, quod fervor voluntatis non est virtuosus, nisi sit ratione ordinatus : et ideo si aliquis ex fervore animi præoccupet debitum tempus, non erit laudandus.

Ad *tertium* dicendum, quod beneficia etiam sunt opportuno tempore

(1) *Reddendum mihi est*, id est necessitas mihi incumbit ut hoc reddam.

danda : et tunc non est ampliùs tardandum, cùm opportunum tempus ad-
venerit : et idem etiam observari oportet in beneficiorum recompensa-
tione.

**ARTICULUS V. — UTRUM GRATIARUM ACTIO SIT ATTENDENDA SECUNDUM AFFECTUM
BENEFACITORIS (1), AN SECUNDUM EFFECTUM (2).**

De his etiam supra, art. 5 ad 5 et 6, et infra, art. 6 ad 1.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd beneficiorum recompensatio non sit attendenda secundùm affectum beneficientis, sed secundùm effectum. Recompensatio enim beneficiis debetur. Sed beneficium in effectum consistit, ut ipsum nomen sonat. Ergo recompensatio debet attendi secundùm effectum.

2. Præterea, gratia quæ recompensat beneficia est pars justitiæ. Sed justitia respicit æqualitatem dati et accepti. Ergo et in gratiarum recompensatione attendendus est magis effectus quàm affectus beneficientis.

3. Præterea, nullus potest attendere ad id quod ignorat. Sed solus Deus cognoscit interiorem affectum. Ergo non potest fieri gratiæ recompensatio secundùm affectum.

Sed *contra* est quod Seneca dicit (De benef. lib. 1, cap. 7, circa princ.) : « Nonnunquam magis nos obligat qui dedit parva magnificè, et qui exiguum tribuit, sed libenter. »

CONCLUSIO. — Recompensatio quæ fit secundùm justitiam vel utilem amicitiam, secundùm effectum magis, quàm secundùm affectum attendenda est : in honesta autem amicitia et gratia magis secundùm affectum.

Respondeo dicendum quòd recompensatio beneficii potest ad tres virtutes pertinere, scilicet ad justitiam, ad gratiam et ad amicitiam. Ad justitiam quidem pertinet, quando recompensatio habet rationem debiti legalis, sicut in mutuo, et aliis hujusmodi ; et in tali recompensatio debet attendi secundùm quantitatem dati. Ad amicitiam autem pertinet recompensatio beneficii, et similiter ad virtutem gratiæ, secundùm quòd habet rationem debiti moralis ; aliter tamen et aliter. Nam in recompensatione amicitiae oportet respectum haberi ad amicitiae causam : unde in amicitia utilis debet recompensatio fieri secundùm utilitatem, quam quis ex beneficio consecutus est ; in amicitia autem honesti debet in recompensatione haberi respectus ad electionem, sive ad affectum dantis ; quia hoc præcipuè requiritur ad virtutem, ut dicitur (Ethic. lib. viii, cap. 13, in fin.). Et similiter, quia gratia respicit beneficium, secundùm quòd est gratis impensum, quod quidem pertinet ad affectum, ideo etiam gratiæ recompensatio attendit magis affectum dantis quàm effectum (3).

Ad primum ergo dicendum, quòd omnis actus moralis ex voluntate dependet. Unde beneficium, secundùm quòd est laudabile, prout ei gratiæ recompensatio debetur, materialiter quidem consistit in effectum, sed formaliter et principaliter in voluntate. Unde Seneca dicit (De benefic. lib. 1, cap. 6, circa princ.) : « Beneficium non in eo quod fit aut datur consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo. »

Ad secundum dicendum, quòd gratia est pars justitiæ, non quidem sicut species generis, sed per quamdam reductionem ad genus justitiæ, ut supra

(1) Ita recentiores edit. Veteres hic et in textu, *beneficientis*.

(2) Affectus est voluntas ac promptitudo beneficientis ; effectus verò est res quam confert,

donando, mutuando, commodando, consilium vel auxilium præbendo.

(3) Hinc dicitur (Ecclesiast. xxv) : *In omni dato hilarem facultum tuum*, et (II. Cor. ix) : *Illam datorem diligit Deus*.

dictum est (quæst. LXXX). Unde non oportet quòd eadem ratio debiti (1) attendatur in utraque virtute.

Ad *tertium* dicendum, quòd affectum hominis per se quidem solus Deus videt; sed secundum quòd per aliqua signa manifestatur, potest etiam ipsum homo cognoscere. Et hoc modo affectus beneficientis cognoscitur ex ipso modo quo beneficium tribuitur, putà quia gaudenter et promptè aliquis beneficium impendit.

ARTICULUS VI.—UTRUM OPORTEAT ALIQUEM PLUS EXHIBERE IN RECOMPENSATIONE QUAM SUSCEPERIT IN BENEFICIO (2).

De his etiam infra, quæst. CVII, art. 2 corp.

Ad *sexium* sic proceditur. 1. Videtur quòd non oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione quàm susceperit in beneficio. Quibusdam enim (sicut parentibus) nec etiam æqualis recompensatio fieri potest, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. viii, circa fin.). Sed virtus non conatur ad impossibile. Non ergo gratiæ recompensatio tendit ad aliquid majus.

2. Præterea, si aliquis plus recompensat quàm in beneficio acceperit, ex hoc ipso quasi aliquid de novo dat. Sed ad beneficium de novo datum tenetur homo gratiam recompensare. Ergo ille qui primò beneficium dederat, tenebitur aliquid majus recompensare, et sic procederetur in infinitum. Sed virtus non conatur ad infinitum, quia « infinitum aufert naturam boni, » ut dicitur (Metaph. lib. ii, text. 8). Ergo gratiæ recompensatio non debet excedere acceptum beneficium.

3. Præterea, justitia in æqualitate consistit. Sed majus est quidam æqualitatis excessus. Cum ergo in qualibet virtute excessus sit vitiosus, videtur quòd recompensare aliquid majus accepto beneficio sit vitiosum et justitiæ oppositum.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. v, cap. 3, à princ.): « Refamulari oportet ei qui gratiam fecit, et rursum ipsum incipere; » quod quidem fit dum aliquid majus retribuitur. Ergo recompensatio debet tendere ad hoc quòd aliquid majus faciat.

CONCLUSIO.—Honestatis ratio atque debitum postulat, ut compensatio non tantummodo æquet, sed etiam superet acceptum beneficium.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), recompensatio gratiæ respicit beneficium secundum voluntatem beneficientis. In quo quidem præcipuè hoc commendabile videtur, quòd gratis beneficium contulit, ad quod non tenebatur. Et ideo qui beneficium accepit, ad hoc obligatur ex debito honestatis, ut similiter aliquid gratis impendat. Non autem videtur gratis aliquid impendere, nisi excedat quantitatem accepti beneficii: quia quamdiu recompensat minus vel æquale, non videtur facere gratis, sed reddere quod accepit. — Et ideo gratiæ recompensatio semper tendit ut pro suo posse aliquid majus retribuat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut dictum est (art. 3 hujus quæst. ad 3, et art. præc.), in recompensatione beneficii magis est considerandus affectus quàm effectus. Si ergo consideremus effectum beneficii, quod filius à parentibus accepit, scilicet esse et vivere, nihil æquale filius recompensare potest, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. viii, circa fin.). Si autem attendamus ad ipsam voluntatem dantis et retribuentis, sic potest filius aliquid

(1) Debitum justitiæ ita est strictum ut in facienda compensatione prorsus attendenda sit quantitas dati, ac tantum reddatur quantum fuit acceptum; sed non item se habet debitum gratiæ quod est tantum morale

(2) In hoc articulo S. Doctor ostendit quòd vel in re vel saltem in voluntatis promptitudine oporteat plus exhibere in compensatione beneficii quàm sit acceptum.

majus patri retribuere, ut Seneca dicit (De benef. lib. III, cap. 29, 30 et 35). Si tamen non posset, sufficeret ad gratitudinem recompensandi voluntas.

Ad *secundum* dicendum, quòd debitum gratitudinis ex charitate derivatur : quæ quantò plus solvitur, tantò magis debetur, secundum illud (Rom. XIII, 8) : *Nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis* (1). Et ideo non est inconveniens, si obligatio gratitudinis interminabilis sit.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut in justitia, quæ est virtus cardinalis, attenditur æqualitas rerum ; ita in gratitudine attenditur æqualitas voluntatum, ut scilicet sicut ex promptitudine voluntatis beneficium aliquid exhibuit, ad quod non tenebatur, ita etiam ille qui suscepit beneficium, aliquid supra debitum recompenset.

QUÆSTIO CVII.

DE INGRATITUDE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ingratitudine ; et circa hoc quærentur quatuor : 1^o Utrum ingratitudo semper sit peccatum. — 2^o Utrum ingratitudo sit peccatum speciale. — 3^o Utrum omnis ingratitudo sit peccatum mortale. — 4^o Utrum ingratiss sint beneficia subtrahenda.

ARTICULUS I. — UTRUM INGRATITUDO SIT SEMPER PECCATUM (2).

De his etiam infra, quæst. CLXII, art. 4 ad 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ingratitudo non semper sit peccatum. Dicit enim Seneca (De beneficiis, lib. III, cap. 1, circa med.), quòd « ingratus est qui non reddit beneficium. » Sed quandoque aliquis non posset recompensare beneficium nisi peccando, putà si auxiliatus est homini ad peccandum. Cum ergo abstinere à peccato non sit peccatum, videtur quòd ingratitudo non semper sit peccatum.

2. Præterea, omne peccatum est in potestate peccantis : quia secundum Augustinum (De lib. arb. lib. III, cap. 17 et 18, et Retr. lib. I, cap. 9, ante med.), « nullus peccat in eo quod vitare non potest. » Sed quandoque non est in potestate peccantis ingratitudinem vitare, putà cum non habet unde reddat : oblivio etiam non est in potestate nostra : cum tamen Seneca dicat (De beneficiis, lib. III, loc. cit.), quòd « ingrattissimus omnium est qui oblitus est. » Ergo ingratitudo non semper est peccatum.

3. Præterea, non videtur peccare qui non vult aliquid debere, secundum illud Apostoli (Rom. XIII, 8) : *Nemini quidquam debeatis*. Sed « qui invitus debet, ingratus est, » ut Seneca dicit (De beneficiis, lib. IV, in fin.). Ergo non semper ingratitudo est peccatum.

Sed *contra* est quòd (II. Timoth. III, 2) ingratitudo connumeratur aliis peccatis, cum dicitur : *Parentibus non obediens, ingrati, scelesti*, etc.

CONCLUSIO. — Quævis ingratitudo, cum gratitudini adversetur, peccatum est.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (qu. præc. art. 4 ad 1, et art. 6), debitum gratitudinis est quoddam debitum honestatis, quam virtus requirit. Ex hoc autem aliquid est peccatum, quòd repugnat virtuti. Unde manifestum est quòd omnis ingratitudo est peccatum (3).

(1) Quasi diceretur, ait Sylvius, reddeite cuique quod debetis, et sic reddeite ut non amplius debeatis ; uno debito charitatis excepto, quod quidem etiam est reddendum, sed ipsum talis naturæ est, ut nunquam ita reddatur, quin adhuc maneat debitum.

(2) Affirmativa responsio patet ex Scriptura (Eccles. XXIX) : *Ingratus sensu derelinquit*

liberantem se, Dominus quoque (Luc. VI) : ingratos tanquam peccatores commemorat dicens de Altissimo quòd est *benignus super ingratos et malos*.

(3) Distinguunt theologi duplicem ingratitudinem, scilicet privativam ac contrariam. Ingratitudo dicitur privativa, cum quis non agnoscit beneficium quod, quando, et ubi deberet agnos-

Ad *primum* ergo dicendum, quòd gratitudo respicit beneficium : ille autem qui alicui auxiliatur ad peccandum, non confert beneficium, sed magis nocumentum : et ideo non debetur ei gratiarum actio, nisi fortè propter voluntatem bonam, si sit deceptus, dum credidit adjuvare ad bonum, et adjuvit ad peccandum. Et tunc non debetur talis recompensatio ut adjuvetur ad peccandum : quia hoc non esset recompensare bonum, sed malum ; quod contrariatur gratitudini.

Ad *secundum* dicendum, quòd nullus propter impotentiam reddendi ab ingratitudine excusatur, ex quo ad debitum gratitudinis reddendum sufficit sola voluntas, ut dictum est (qu. præc. art. 6 ad 1). Oblivio autem beneficii ad ingratitudinem pertinet, non quidem illa quæ provenit ex naturali defectu, qui non subjacet voluntati, sed illa quæ ex negligentia provenit. Ut enim dicit Seneca (De benef. lib. III, cap. 1, in fin.), « apparet illum non sæpe de reddendo cogitasse, cui obrepsit oblivio. »

Ad *tertium* dicendum, quòd debitum gratitudinis ex debito amoris derivatur, à quo nullus debet velle absolvi. Unde quòd aliquis invitus hoc debitum debeat, videtur provenire ex defectu amoris ad eum qui beneficium dedit.

ARTICULUS II. — UTRUM INGRATITUDO SIT SPECIALE PECCATUM (1).

De his etiam part. III, quæst. LXXVIII, art. 4, et Sent. IV, dist. 22, quæst. 1, art. 2, quæstione. I.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quòd ingratitudo non sit speciale peccatum. Quicumque enim peccat, contra Deum agit, qui est summus benefactor. Sed hoc pertinet ad ingratitudinem. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

2. Præterea, nullum speciale peccatum sub diversis peccatorum generibus continetur. Sed diversis peccatorum generibus potest aliquis esse ingratus ; putà si quis benefactori detrahat, si quis furetur, vel aliquid aliud hujusmodi contra eum committat. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

3. Præterea, Seneca dicit (De beneficiis, lib. III, cap. 1, circa med.) : « Ingratus est qui dissimulat, ingratus est qui non reddit, et ingrattissimus omnium qui oblitus est. » Sed ista non videntur ad unam peccati speciem pertinere. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

Sed *contra* est quòd ingratitudo opponitur gratitudini, sive gratiæ, quæ est specialis virtus. Ergo est speciale peccatum.

CONCLUSIO. — Sicut gratitudo specialis est virtus, cui ingratitudo adversatur, ita ingratitudo speciale peccatum est, in varios distinctum gradus, vel modos.

Respondeo dicendum quòd omne vitium ex defectu virtutis nominatur, quia magis virtuti opponitur ; sicut illiberalitas magis opponitur liberalitati quàm prodigalitas. Potest autem virtuti gratitudinis aliquod vitium opponi per excessum ; putà si recompensatio beneficii fiat vel pro quibus non debet, vel citius quàm debet, ut ex dictis patet (qu. CVI, art. 4). Sed magis opponitur gratitudini vitium quod est per defectum, quia virtus gratitudinis, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 6), in aliquid amplius tendit. Et ideo propriè ingratitudo nominatur ex gratitudinis defectu. Omnis autem defectus seu privatio speciem sortitur secundum habitum oppositum ; differunt enim cæcitas et surditas secundum differentiam vi-

cere ; contraria verò quando non solum prætermittitur officium gratitudinis, sed etiam sit aliquid verè gratitudini repugnans.

(1) U. solutio hujus quæstionis clariùs pateat observandum est duplicem esse ignorantiam, mate-

rialem et formalem. Materialis ea est quæ absque contemptu beneficii aut beneficientis sese prodit ; formalis verò est quando beneficium vel benefactoris animus contemnitur ; posterior est speciale peccatum, sed non prior.

sus et auditus. Unde sicut gratitudo vel gratia est una specialis virtus, ita etiam ingratitudo est unum speciale peccatum. Habet tamen diversos gradus secundum ordinem eorum quæ ad gratitudinem requiruntur: in qua primum est quod homo acceptum beneficium recognoscat; secundum est quod laudet et gratias agat; tertium est quod retribuat pro loco et tempore secundum suam facultatem. Sed quia quod est ultimum in generatione, est primum in resolutione; ideo primus ingratitudinis gradus est ut homo beneficium non retribuat; secundus est ut dissimulet, quasi non demonstrans se beneficium accepisse; tertius et gravissimus est, quod non recognoscat sive per oblivionem, sive quocumque alio modo (1). Et quia in affirmatione opposita intelligitur negatio, ideo ad primum ingratitudinis gradum pertinet quod aliquis retribuat mala pro bonis; ad secundum, quod beneficium vituperet; ad tertium, quod beneficium quasi maleficium reputet.

Ad *primum* ergo dicendum, quod in quolibet peccato est materialis ingratitudo ad Deum, inquantum scilicet facit homo aliquid quod potest ad ingratitudinem pertinere: formaliter autem ingratitudo est, quando actualiter beneficium contemnitur; et hoc est speciale peccatum.

Ad *secundum* dicendum, quod nihil prohibet formalem rationem alicujus specialis peccati in pluribus peccatorum generibus materialiter inveniri; et secundum hoc in multis generibus peccatorum invenitur ingratitudinis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quod illa tria non sunt diversæ species, sed diversi gradus unius specialis peccati.

ARTICULUS III. — UTRUM INGRATITUDO SEMPER SIT PECCATUM MORTALE (2).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ingratitudo semper sit peccatum mortale. Deo enim maximè debet aliquis esse gratus. Sed peccando venialiter homo non est ingratus Deo; alioquin omnes homines essent ingrati. Ergo nulla ingratitudo est peccatum veniale.

2. Præterea, ex hoc aliquod peccatum est mortale, quod contrariatur charitati, ut supra dictum est (quæst. xxiv, art. 12). Sed ingratitudo contrariatur charitati, ex qua procedit debitum gratitudinis, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 1 ad 3, et art. 6 ad 2). Ergo ingratitudo semper est peccatum mortale.

3. Præterea, Seneca dicit (De beneficiis, lib. II, cap. 10, in fin.): « Hæc beneficii inter duos lex est; alter statim oblivisci debet dati, alter accepti nunquam. » Sed propter hoc, ut videtur, debet oblivisci, ut lateat eum peccatum recipientis, si contingat eum esse ingratum; quod non oportet, si ingratitudo esset leve peccatum. Ergo ingratitudo semper est peccatum mortale.

4. Sed *contra* est quod nulli est danda via peccandi mortaliter. Sed, sicut Seneca dicit (ibidem, cap. 9, in fin.), « interdum et ipse qui juvatur, fallendus est, ut habeat, nec à quo acceperit sciat; » quod videtur viam ingratitudinis recipienti præbere. Ergo ingratitudo non semper est peccatum mortale (3).

(1) Tres illi gradus ad privativam ingratitudinem spectant; tres alii qui infra explicantur ad ingratitudinem contrariam.

(2) In hoc articulo docet S. Doctor ingratitudinem sive materialem, sive formalem, sive privativam, sive contrariam, quandoque esse peccatum mortale, quandoque veniale.

(3) Argumentum *sed contra* non ad conclusionem oppositam præcedentibus astruendam, sed ad utramque partem sub dubio constituentem hic adductum est, ac proinde sicut et alia, refellendum erit.

CONCLUSIO. — Ingratitudo pro diversitate circumstantiarum, interdum lethale, interdum veniale est peccatum.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (art. præc.), ingratus dicitur aliquis dupliciter: uno modo per solam omissionem; puta quia non recognoscit, vel non laudat, vel non retribuit vices pro beneficio accepto, et hoc non semper est peccatum mortale (1); quia, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 6), debitum gratitudinis est ut homo etiam aliquid liberaliter tribuat, ad quod non tenetur; et ideo si illud prætermittit, non peccat mortaliter; est tamen peccatum veniale, quia hoc provenit ex negligentia quadam, aut ex aliqua indispositione hominis ad virtutem. Potest tamen contingere quòd etiam talis ingratitude sit mortale peccatum, vel propter interiorem contemptum, vel etiam propter conditionem ejus quod subtrahitur, quod ex necessitate debetur beneficio, sive simpliciter, sive in aliquo necessitatis casu. Alio modo dicitur aliquis ingratus, quia non solum prætermittit implere gratitudinis debitum, sed etiam contrarium agit; et hoc etiam secundum conditionem ejus quod agitur (2), quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Sciendum tamen quòd ingratitude quæ provenit ex peccato mortali, habet perfectam ingritudinis rationem; illa verò quæ provenit ex peccato veniali, imperfectam.

Ad primum ergo dicendum, quòd per peccatum veniale non est aliquis ingratus Deo secundum perfectam ingritudinis rationem; habet tamen aliquid ingritudinis, inquantum peccatum veniale tollit aliquem actum virtutis, per quem homo Deo obsequitur.

Ad secundum dicendum, quòd ingratitude quæ est cum peccato veniali, non est contraria charitati, sed est præter ipsam: quia non tollit habitum charitatis, sed aliquem actum ipsius excludit.

Ad tertium dicendum, quòd idem Seneca dicit (De benef. lib. vii, cap. 22): « Errat, si quis æstimat, cum dicimus eum qui beneficium dedit, oblivisci oportere, excutere nos illi memoriam rei præsertim honestissimæ. Cum ergo dicimus: Meminisse non debet, hoc volumus intelligi: Prædicare non debet, nec jactare. »

Ad quartum dicendum, quòd ille qui ignorat beneficium, non est ingratus, si beneficium non recompenset, dummodo sit paratus recompensare, si nosset. Est autem laudabile quandoque ut ille cui providetur, beneficium ignoret, tum propter inanis gloriæ vitationem, sicut beatus Nicolaus aurum furtim in domum projiciens vitare voluit humanum favorem (3); tum etiam quia in hoc ipso amplius beneficium facit, quòd consulit veritatis ejus qui beneficium accipit.

ARTICULUS IV. — UTRUM INGRATIS SINT BENEFICIA SUBTRAHENDA.

De his etiam infra, quæst. CXXII, art. 5 ad 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ingratis sint beneficia subtrahenda. Dicitur enim (Sap. xvi, 29): *Ingrati spes tanquam hibernalis glacies tabescet*. Non autem ejus spes tabesceret, si non esset ei beneficium subtrahendum. Ergo sunt subtrahenda beneficia ingratis.

2. Præterea, nullus debet alteri præbere occasionem peccandi. Sed in-

(1) Ingratitudo privativa est peccatum mortale si beneficium acceptum sit notabile, ac benefactori in gravi necessitate constituto opem denegat ingratus, cum ferre possit. Item si ex omissione gratitudinis debitæ prævideat graviter offendendum benefactorem, aut si simul sit illius aut beneficii contemptus plenè deliberatus.

(2) Id est secundum conditionem operis quod agitur contra benefactorem, ita quòd si rependas grave malum pro bono, erit mortale; si leve, erit veniale.

(3) Quod refertur in legenda S. Nicolai in Brevia. in rom. 6 decemb.

gratus beneficium recipiens sumit occasionem ingratitude. Ergo non est ingrato beneficium dandum.

3. Præterea, *In quo quis peccat, per hoc et torquetur*, ut dicitur (Sap. xi, 17). Sed ille qui ingratus est beneficio accepto, peccat contra beneficium. Ergo est beneficio privandus.

Sed *contra* est quod dicitur (Luc. vi, 35), quod *Altissimus benignus est super ingratos et malos*. Sed per ejus imitationem nos filios ejus esse oportet, ut ibidem dicitur. Ergo non debemus ingratibus beneficia subtrahere.

CONCLUSIO. — Quanquam beneficiorum gratia sit ingratibus subtrahenda, id merente ingratitude; convenientius tamen est tantisper ingratibus benefacere, dum à tali vitio quoquo modo respiciant.

Respondeo dicendum quod circa ingratum duo consideranda sunt : primo quidem, quid est quod ipse dignus sit pati ; et sic certum est quod meretur beneficii subtractionem. Alio modo considerandum est quid oporteat beneficium facere. Primò namque non debet esse facilis ad ingratitude judicandam ; quia « frequenter aliquis, » ut Seneca dicit (De benef. lib. iii, cap. 7), « qui non reddidit, gratus est, » quia fortè non occurrit ei facultas, aut debita opportunitas reddendi. Secundò debet tendere ad hoc quod de ingrato gratum faciat ; quod si non potest primò beneficio facere, fortè faciet secundo. Si verò ex beneficiis multiplicatis ingratitude augeat, et pejor fiat, debet à beneficiorum exhibitione cessare (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur quantum ad id quod ingratus dignus est pati.

Ad *secundum* dicendum, quod ille qui ingrato beneficium exhibet, non dat ei occasionem peccandi, sed magis gratitudinis et amoris. Si verò ille qui accipit, ingratitude exinde occasionem sumat, non est danti imputandum.

Ad *tertium* dicendum, quod ille qui beneficium dat, non statim se debet exhibere punitorem ingratitude, sed prius pium medicum ; ut scilicet iteratis beneficiis ingratitude sanet.

QUÆSTIO CVIII.

DE VINDICATIONE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vindicatione ; et circa hoc quærentur quatuor : 1° Utrum vindicta sit licita. — 2° Utrum sit specialis virtus. — 3° De modo vindicandi. — 4° In quos sit vindicta exercenda.

ARTICULUS I. — UTRUM VINDICTA SIT LICITA (2).

De his etiam infra, quæst. CLVIII, art. 5, et part. III, quæst. xv, art. 9 corp. et De malo, quæst. xii, art. 4 corp. et ad 8 et 14, et art. 5 ad 5, et Rom. xii, lect. 5, col. 5. 6, 7.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod vindicta non sit licita. Quicumque enim usurpat sibi quod Dei est, peccat. Sed vindicta pertinet ad Deum ; dicitur enim (Deut. xxxii, 35, secundum aliam litteram Chaldaic. Paraphr.), et (Rom. xii, 19) : *Mihi vindicta, et ego retribuam*. Ergo omnis vindicta est illicita.

2. Præterea, ille de quo vindicta sumitur, non toleratur. Sed mali sunt tolerandi : quia super illud (Cant. ii) : *Sicut lilium inter spinas*, dicit Glossa

(1) Unde Dominus (Matth. xxv) talentum auferit ab eo qui non voluit illo uti

(2) Vindicatio hic non sumitur pro ea sola qua quis injuriam aliquem inferendam avertit et

impedit, sed generaliter pro vindicta vel ultione quæ ita definiri potest : *Ultio injuriæ per aliquod malum poenale inflicta ei qui nos culpabiliter laesit aut ledere conatus est*.

(Greg. 38 in Evang., ante med.): « Non fuit bonus, qui malos tolerare non potuit. » Ergo vindicta non est sumenda de malis.

3. Præterea, vindicta per pœnas fit, ex quibus causatur timor servilis. Sed lex nova non est lex timoris, sed amoris, ut Augustinus dicit contra Adamantium (cap. 17, inter princ. et med.). Ergo ad minus in novo Testamento nulla vindicta fieri debet.

4. Præterea, ille dicitur vindicare se qui injurias suas ulciscitur. Sed, ut videtur, non licet etiam judici in se delinquentes punire; dicit enim Chrysostomus (alius auctor super Matth. hom. 5 in Op. imperf., inter med. et fin.): « Discamus exemplo Christi nostras injurias magnanimiter sustinere, Dei autem injurias nec usque ad auditum sufferre. » Ergo vindicta videtur esse illicita.

5. Præterea, peccatum multitudinis magis est nocivum quàm peccatum unius tantum: dicitur enim (Eccli. xxvi, 5): *A tribus timuit cor meum.... delaturam civitatis, et collectionem populi, et calumniam mendacem.* Sed de peccato multitudinis non est vindicta sumenda: quia super illud (Matth. xiii): *Sinite utraque crescere, ne fortè eradicetis triticum*, dicit Glossa (Lyr. et interl. implicitè) quòd « multitudo non est excommunicanda, nec princeps. » Ergo nec alia vindicta est licita.

Sed *contra*. Nihil est expectandum à Deo, nisi quod est bonum et licitum. Sed vindicta de hostibus est expectanda à Deo: dicitur enim (Luc. xviii, 7): *Deus non faciet vindictam electorum suorum clamantium ad se die ac nocte?* quasi diceret: *imò faciet.* Ergo vindicta non est per se mala et illicita.

CONCLUSIO. — Vindicta orta ex animi quodam livore contra peccantem, illicita est; non autem si procedat ex charitate.

Respondeo dicendum quòd vindicta fit per aliquod pœnale malum inflictum peccanti. Est ergo in vindicatione considerandus vindicantis animus. Si enim ejus intentio feratur principaliter in malum illius de quo vindictam sumit, et ibi quiescat, est omnino illicitum: quia delectari in malo alterius pertinet ad odium, quod charitati repugnat, quàm omnes homines debemus diligere. Nec aliquis excusatur, si malum intendat illius qui sibi injustè intulit malum; sicut non excusatur aliquis per hoc quòd odit se odientem: non enim debet homo in alium peccare propter hoc quòd ille peccavit prius in ipsum; hoc enim est vinci à malo, quod Apostolus prohibet (Rom. xii, 21), dicens: *Noli vinci à malo, sed vince in bono malum.* Si verò intentio vindicantis feratur principaliter ab aliquod bonum, ad quod pervenitur per pœnam peccantis (putà ad emendationem peccantis, vel saltem ad cohibitionem ejus et quietem aliorum, et ad justitiæ conservationem, et Dei honorem), potest esse vindicta licita, aliis debitis circumstantiis servatis (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille qui secundum gradum sui ordinis vindictam exercet in malos, non usurpat sibi quod Dei est, sed utitur potestate sibi divinitus concessà: dicitur enim (Rom. xiii, 4), de principe terreno, quòd *Dei minister est, vindex in iram ei qui malè agit* (2). Si autem præter ordinem divinæ institutionis aliquis vindictam exercent, usurpat sibi quod Dei est: et ideo peccat.

Ad *secundum* dicendum, quòd mali tolerantur à bonis in hoc quòd ab eis proprias injurias patienter sustinent, secundum quòd oportet; non

(1) Debitæ circumstantiæ in eo positæ sunt quod vindicta fiat auctoritate publicâ et juxta mensuram delicti.

(2) Hoc est, ad malorum hominum supplicium divino nutu ordinatus et institutus, ut ibidem Theodoretus interpretatur.

autem tolerant eos, ut sustineant injurias Dei et proximorum. Dicit enim Chrysostomus (alius auctor, super Matth., loc. cit. in arg. 4): « In propriis injuriis esse quempiam patientem, laudabile est; injurias autem Dei dissimulare, nimis est impium. »

Ad *tertium* dicendum, quòd lex Evangelii est lex amoris: et ideo illis qui ex amore bonum operantur, qui soli propriè ad Evangelium pertinent, non est timor incutiendus per pœnas, sed solum illis qui ex amore non moventur ad bonum; qui etsi numero sint de Ecclesia, non tamen merito.

Ad *quartum* dicendum, quòd injuria quæ infertur personæ alicui, quandoque redundat in Deum et in Ecclesiam: et tunc debet aliquis propriam injuriam ulcisci; sicut patet de Elia, qui fecit ignem descendere super eos qui venerant ad ipsum capiendum, ut legitur (IV. Reg. 1); et similiter Elisæus maledixit pueris eum iridentibus, ut habetur (IV. Reg. 2); et Sylverius (1) papa excommunicavit eos qui eum in exilium miserunt, ut habetur (23, quæst. iv, cap. *Guilisarius*). In quantum verò injuria in aliquem illata ad ejus personam pertinet, debet eam tolerare patienter, si expediat (2). Hujusmodi enim præcepta patientiæ intelligenda sunt secundum præparationem animi, ut Augustinus dicit (De serm. Domini in monte, lib. 1, cap. 19 et seq.).

Ad *quintum* dicendum, quòd quando tota multitudo peccat, est de ea vindicta sumenda vel quantum ad totam multitudinem, sicut Ægyptii submersi sunt in mari Rubro, persequentes filios Israel, ut habetur (Exod. xiv), et sicut Sodomitæ universaliter perierunt; vel quantum ad magnam multitudinis partem, sicut patet (Exod. xxxii) in pœna eorum qui vitulum adoraverunt. Quandoque verò si speretur multorum correctio, debet severitas vindictæ exerceri in aliquos paucos principales, quibus punitis cæteri terreantur; sicut Dominus (Num. xxv) mandavit suspendi populi principes pro peccato multitudinis. Si autem non tota multitudo peccavit, sed pro parte, tunc si possunt mali secerni à bonis, debet in eos vindicta exerceri; si tamen hoc fieri possit sine scandalo aliorum: alioquin parcendum est multitudini, et detrahendum severitati. Et eadem ratio est de principe, quem sequitur multitudo. Tolerandum enim est peccatum ejus, si sine scandalo multitudinis puniri non posset: nisi fortè esset tale peccatum principis, quod magis noceret multitudini vel spiritualiter vel temporaliter, quàm scandalum, quod exinde timeretur.

ARTICULUS II. — UTRUM VINDICATIO SIT SPECIALIS VIRTUS.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd vindicatio non sit specialis virtus ab aliis distincta. Sicut enim remunerantur boni pro his quæ bene agunt, ita puniuntur mali pro his quæ malè agunt. Sed renumeratio bonorum non pertinet ad aliquam virtutem specialem, sed est actus commutativæ justitiæ. Ergo pari ratione vindicatio non debet poni specialis virtus.

2. Præterea, ad actum illum non debet ordinari specialis virtus, ad quem homo sufficienter disponitur per alias virtutes. Sed ad vindicandum mala sufficienter disponitur homo per virtutem fortitudinis, et per zelum. Non ergo vindicatio debet poni specialis virtus.

3. Præterea, cuilibet speciali virtuti aliquod speciale vitium opponitur. Sed vindicationi non videtur opponi aliquod vitium speciale. Ergo non est specialis virtus.

(1) Perperam al., *Sylvester*.

(2) Ideò pluries in Scriptura vindicta prohibetur, signanter (Rom. xii): *Non vosmetipsos*

defendentes (græcè *ulciscentes*), *charissimi, sed date locum iræ: scriptum est enim: Mihi vindicta; et ego retribuam, dicit Dominus.*

Sed *contra* est quòd Tullius (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.) (1) ponit eam partem justitiæ.

CONCLUSIO. — Vindicatio est quædam specialis virtus, per quam in unoquoque perficitur naturalis inclinatio repellendi nociva.

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. II, circ. princ.), aptitudo ad virtutem inest nobis à natura, licet complementum virtutis sit per assuetudinem, vel per aliquam aliam causam. Unde patet quòd virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales quæ pertinent ad jus naturale. Et ideo ad quamlibet inclinationem naturalem determinatam ordicatur aliqua virtus specialis. Est autem quædam specialis inclinatio naturæ ad removendum nocumenta : unde et animalibus datur vis irascibilis separatim à vi concupiscibili. Repellit autem homo nocumenta per hoc quòd se defendit contra injurias, ne ei inferantur, vel jam illatas injurias ulciscitur, non intentione nocendi, sed intentione removendi nocumenta. Hoc autem pertinet ad vindicationem : dicit enim Tullius in sua Rhetorica (loc. sup. cit.) quòd « vindicatio est per quam vis, aut injuria, et omnino quidquid obscurum est (2, id est, ignominiosum), defendendo, aut ulciscendo propulsatur. » Unde vindicatio est specialis virtus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut recompensatio debiti legalis pertinet ad justitiam commutativam, recompensatio debiti moralis, quod nascitur ex particulari beneficio exhibito, pertinet ad virtutem gratiæ ; ita etiam puniitio peccatorum, secundum quòd pertinet ad publicam justitiam, est actus justitiæ commutativæ ; secundum autem quòd pertinet ad immunitatem (3, alicujus personæ singularis, à qua injuria propulsatur, pertinet ad virtutem vindicationis.

Ad *secundum* dicendum, quòd fortitudo disponit ad vindictam removendo prohibens, scilicet timorem periculi imminentis. Zelus autem, secundum quòd importat fervorem amoris, importat primam radicem vindicationis, prout aliquis vindicat injurias Dei vel proximatorum, quas ex charitate reputat quasi suas. Cujuslibet autem virtutis actus ex radice charitatis procedit ; quia, ut Gregorius dicit (quædam homilia 27 in Evangel. circ. princ.), « nihil habet viriditatis ramus boni operis, si non procedat ex radice charitatis. »

Ad *tertium* dicendum, quòd vindicationi opponuntur duo vitia : unum quidem per excessum, scilicet peccatum crudelitatis, vel sævitiae, quæ excedit mensuram in puniendo ; aliud autem est vitium quod consistit in defectu, sicut cum aliquis est nimis remissus in puniendo. Unde dicitur (Proverb. xiii, 24) : *Qui parcit virgæ, odit filium suum* (4). Virtus autem vindicationis consistit in hoc ut homo secundum omnes circumstantias debitam mensuram in vindicando conservet.

ARTICULUS III. — UTRUM VINDICATIO DEBEAT FIERI PER PŒNAS APUD HOMINES
CONSUEtas (5).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd vindicatio non debeat fieri

(1) Ubi *religionem, pietatem, gratiam, vindicationem, observantiam, veritatem* ad ius naturæ refert.

(2) Apud Tullium, *obfuturum*. Monitum est theologorum.

(3) Ita Mss. et editi passim, optimè. Al. *immulationem*.

(4) Et ibid. xxiii : *Noli subtrahere à puero disciplinam, et (xxix) : Virga atque correptio*

tribuit sapientiam; puer autem qui dimittitur voluntati suæ, confundit matrem suam.

(5) Quamvis, ut ait Billuart, licitum sit appetere vindictam ad reparationem propriæ injuriæ, attamen longè melius est, regulariter loquendo, illam propter Deum patienter ferre atque condonare ; juxta illud Christi (Matth. vi : *Si dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet et vobis Pater vester cælestis delicta vestra.*

per poenas apud homines consuetas. Occisio enim hominis est quædam eradicatio ejus. Sed Dominus mandavit (Matth. xiii) quòd zizania, per quæ significantur filii nequam, non eradicarentur. Ergo peccatores non sunt occidendi.

2. Præterea, quicumque mortaliter peccant, eadem poenâ videntur digni. Si ergo aliqui peccantes mortaliter morte puniuntur, videtur quòd omnes tales deberent morte puniri : quod patet esse falsum.

3. Præterea, cùm aliquis pro peccato punitur manifestè, ex hoc peccatum ejus manifestatur, quòd videtur esse nocivum multitudini, quæ ex exemplo peccati sumit occasionem peccandi. Ergo videtur quòd non sit poena mortis pro aliquo peccato infligenda.

Sed *contra* est quòd in lege divina hujusmodi poenæ determinantur, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. cv, art. 2).

CONCLUSIO. — Multæ ac variæ sunt humanis et divinis legibus poenæ statutæ, quibus omnis justè ac dignè vindicatur injuria.

Respondeo dicendum quòd vindictio intantum licita est et virtuosa, inquantum tendit ad cohibitionem malorum. Cchibentur autem aliqui à peccando, qui affectum virtutis non habent, per hoc quòd timent amittere aliqua quæ plus amant quàm illa quæ peccando adipiscuntur : aliàs timor non compesceret peccatum (1). Et ideo per subtractionem omnium quæ homo maximè diligit, est vindicta de peccatis sumenda. Hæc autem sunt quæ homo maximè diligit, vitam, incolumitatem corporis, libertatem sui, et bona exteriora, putà divitias, patriam et gloriam. Et ideo, ut Augustinus refert (De civ. Dei, lib. xxi, cap. 11, à princ.), « octo genera poenarum in legibus esse scribit Tullius ; » scilicet *mortem* per quam tollitur vita ; *verbera, talionem* (2), ut scilicet oculus pro oculo perdat ; per quæ amittit quis corporis incolumitatem ; *servitutem*, et *vincula*, per quæ perdit libertatem ; *exilium*, per quod perdit patriam ; *damnum*, per quod perdit divitias ; *ignominiam*, per quam perdit gloriam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Dominus prohibet eradicari zizania, quando timetur ne simul cum eis eradicetur et triticum. Sed quandoque possunt eradicari mali per mortem non solum sine periculo, sed etiam cum magna utilitate bonorum. Et ideo in tali casu potest poena mortis peccatoribus infligi.

Ad *secundum* dicendum, quòd omnes peccantes mortaliter digni sunt morte æternâ quantum ad futuram retributionem, quæ est secundum veritatem d vni judicii. Sed poenæ præsentis vitæ sunt magis medicinales ; et ideo illis solis peccatis poena mortis infligitur quæ in gravem perniciem aliorum cedunt.

Ad *tertium* dicendum, quòd quando simul cum culpa innotescit et poena vel mortis, vel quæcumque alia, quam homo horret, ex hoc ipso voluntas ejus à peccando abstrahitur : quia plus terret poena quàm allicitat exemplum culpæ.

ARTICULUS IV. - UTRUM VINDICTA SIT EXERCENDA IN EOS QUI INVOLUNTARIè PECCAVÉRUNT.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd vindicta sit exercenda in eos qui involuntariè peccaverunt. Voluntas enim unius non consequitur voluntatem alterius. Sed unus punitur pro alio, secundum illud (Exod. xx, 5) :

(1) Contra vulgatum illud ex Horatio sumptum : *Oderunt peccare mali formidine poenæ*, ut et (Ecclesiast. i, 28) : *Timor Domini expellit peccatum*.

(2) *Talionem*; hæc poena ex codice nostro deleta fuit.

Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam et quartam generationem; unde et pro peccato Cham, Chanaan filius ejus maledictus est, ut habetur (Gen. ix). Giezi etiam peccante, lepra transmittitur ad posterios, ut habetur (IV. Reg. v). Sanguis etiam Christi pœnæ reddit obnoxios successores Judæorum, qui dixerunt (Matth. xxvii, 25): *Sanguis ejus super nos, et super filios nostros*. Legitur etiam quòd pro peccato Achan populus Israel traditus est in manus hostium, ut habetur (Josue vii). Et pro peccato filiorum Heli idem populus corruit in conspectu Philistinorum, ut habetur (I. Reg. iv). Ergo aliquis involuntarius est puniendus.

2. Præterea, illud solùm est voluntarium quod est in potestate hominis. Sed quandoque pœna inferitur pro eo quod non est in ejus potestate; sicut propter vitium lepræ aliquis removetur ab administratione Ecclesiæ; et propter pravitatem aut malitiam civium Ecclesia perdit cathedram episcopalem. Ergo non solùm pro peccato voluntario vindicta inferitur.

3. Præterea, ignorantia causat involuntarium. Sed vindicta quandoque exercetur in aliquos ignorantes: parvuli enim Sodomitarum, licèt haberent ignorantiam invincibilem, cum parentibus tamen perierunt, ut legitur (Gen. xix). Similiter etiam parvuli pro peccato Dathan et Abiron pariter cum eis absorpti sunt, ut habetur (Num. xvi). Bruta etiam animalia, quæ carent ratione, jussa sunt interfici pro peccato Amalecitarum, ut habetur (I. Reg. xv). Ergo vindicta quandoque exercetur in involuntarios.

4. Præterea, coactio maximè repugnat voluntario. Sed aliquis qui timore coactus aliquod peccatum committit, non propter hoc reatum pœnæ evadit. Ergo vindicta quandoque exercetur in involuntarios.

5. Præterea, Ambrosius dicit super Lucam (cap. v, in princ. et habetur cap. *Non turbatur*, 24, quæst. 1), quòd « navicula in qua erat Judas, turbabatur; unde et Petrus, qui erat firmus meritis suis, turbabatur alienis. » Sed Petrus non volebat peccatum Judæ. Ergo quandoque involuntarius punitur.

Sed *contra* est quòd pœna debetur peccato. Sed omne peccatum est voluntarium, ut dicit Augustinus (De lib. arbitr. lib. iii, cap. 1, circ. fin., et Retract. lib. i, cap. 9). Ergo in solos voluntarios exercenda est vindicta.

CONCLUSIO. — Pœnæ, ut pœnæ, non nisi in eos qui voluntariè peccaverunt sunt exercendæ: nonnunquam tamen pœnæ, ut medicinæ justis, et involuntarie peccantibus sunt infligendæ.

Respondeo dicendum quòd pœna dupliciter potest considerari: uno modo secundùm rationem pœnæ, et secundùm hoc pœna non debetur nisi peccato, quia per pœnam reparatur æqualitas justitiæ, inquantum ille qui peccando nimis secutus est suam voluntatem, aliquid contra suam voluntatem patitur. Unde cùm omne peccatum sit voluntarium, etiam originale, ut supra habitum est (4 2, quæst. lxxxi, art. 1), consequens est quòd nullus punitur hoc modo, nisi pro eo quod voluntariè factum est (1). Alio modo potest considerari pœna, inquantum est medicina non solùm sanativa peccati præteriti, sed etiam præservativa à peccato futuro, vel etiam promotiva in aliquod bonum; et secundùm hoc aliquis interdum punitur sine culpa, non tamen sine causa (2). — Sciendum tamen quòd nunquam medicina subtrahit majus bonum, ut promoveat minus bonum; sicut medicina carnalis nunquam cæcat oculum, ut sanet calcaneum;

(1) Hinc dicit Augustinus (Retract. lib. i, e. 9): Omnis pœna, si justa est, peccati pœna est, et supplicium nominatur.

(2) Quæ verba, ut animadvertit Sylvius, pos-

tea in corpus juris canonici sunt redacta. Nam regula juris 25 in sexto habet: *sine culpa, nisi subsit causa, non est aliquis puniendus*.

quandoque tamen infert nocumentum in minoribus, ut in melioribus auxilium præstet. Et quia bona spiritualia sunt maxima bona, bona autem temporalia sunt minima, ideo quandoque punitur aliquis in temporalibus bonis absque culpa; ejusmodi sunt plures pœnæ præsentis vitæ divinitus inflictæ ad humiliationem vel probationem (1): non autem punitur aliquis in spiritualibus bonis sine propria culpa, neque in præsentī, neque in futuro: quia ibi pœnæ non sunt medicinæ, sed consequuntur spirituales damnationem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd unus homo pœnâ spirituali nunquam punitur pro peccato alterius, quia pœna spiritualis pertinet ad animam. secundum quam quilibet est liber sui. Pœnâ autem temporali quandoque unus punitur pro peccato alterius, triplici ratione. Primo quidem quia unus homo temporaliter est res alterius; et ita in pœnam ejus etiam ipse punitur; sicut filii secundum corpus sunt quædam res patris, et servi quædam res dominorum (2). Alio modo inquantum peccatum unius derivatur in alterum vel per imitationem, sicut filii imitantur peccata parentum, et servi peccata dominorum, ut audacius peccent; vel per modum meriti, sicut peccata subditorum merentur peccatorem prælatum, secundum illud (Job, xxxiv, 30): *Qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi*. Unde et pro peccato David populum numerantis populus Israel punitus est, ut habetur (II. Reg. ult.). Sive etiam per aliqualem consensum seu dissimulationem; sicut etiam interdum boni simul puniuntur temporaliter cum malis, quia eorum peccata non redarguerunt, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. 1, cap. 9). Tertio ad commendandum unitatem humanæ societatis, ex qua unus debet pro alio sollicitus esse ne peccet; et ad detestationem peccati, dum pœna unius redundat in omnes, quasi omnes essent unum corpus, ut Augustinus dicit de peccato Achan (lib. Quæst. sup. Josue, quæst. 8.). Quod autem Dominus dicit: *Visitans peccata parentum in filios in tertiam et quartam generationem*, magis videtur ad misericordiam quàm ad severitatem pertinere; dum non statim vindictam adhibet, sed expectat in posterum, ut vel saltem posterī corrigantur: sed crescente malitiâ posterorum, quasi necesse est ultionem inferri.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (loc. cit.), judicium humanum debet imitari divinum judicium in manifestis Dei judiciis, quibus homines spiritualiter damnat pro proprio peccato. Occulta verò Dei judicia, quibus temporaliter aliquos punit absque culpa, non potest humanum judicium imitari: quia homo non potest comprehendere horum judiciorum rationes, ut sciat quid expediat unicuique. Et ideo nunquam secundum humanum judicium aliquis debet puniri sine culpa pœnâ flagelli, ut occidatur, vel mutiletur, vel verberetur. Pœnâ autem damni punitur aliquis etiam secundum humanum judicium, etiam sine culpa, sed non sine causa; et hoc tripliciter: uno modo ex hoc quòd aliquis ineptus redditur sine sua culpa ad aliquod bonum habendum vel consequendum; sicut propter vitium lepræ aliquis removetur ab administratione Ecclesiæ; et propter bigamiam, vel judicium sanguinis (3) aliquis impeditur à sacris

(1) Unde jure damnata est hæc propositio 72 inter Bañanas: *Omnes omnino justorum afflictiones sunt ultiones peccatorum ipsorum*, et hæc 79 inter Quesnellianas: *Nunquam Deus affligit innocentes, et afflictiones semper serviunt vel ad puniendum peccatum, vel ad purificandum peccatorem*.

(2) Ita quoque subditi principum, amici ami-

corum, et sic punitur ipse peccans, quando in re sua patitur.

(3) Sic enumerat D. Gousset eos qui propter judicium sanguinis fiunt irregulares: les procureurs qui ont provoqué la sentence, les témoins qui se sont présentés sans être assignés, et dont la déposition a été cause de la condamnation, les greffiers, les gendarmes et les exécuteurs (Théolog. moral. p. 642).

ordinibus. Secundò, quia bonum in quo damnificatur, non est proprium bonum, sed commune; sicut quòd aliqua Ecclesia habeat episcopatum pertinet ad bonum totius civitatis, non autem ad bonum clericorum tantum. Tertiò, quia bonum unius dependet ex bono alterius; sicut in crimine læsæ majestatis filius amittit hæreditatem pro peccato parentis.

Ad *tertium* dicendum, quòd parvuli divino judicio simul puniuntur temporaliter cum parentibus: tum quia sunt res parentum, et in eis etiam parentes puniuntur; tum etiam quia hoc in eorum bonum cedit, ne si resservarentur, essent imitatores paternæ malitiæ, et sic graviores pœnas mererentur. In bruta verò animalia, et quascumque alias irracionales creaturas vindicta exercetur, quia per hoc puniuntur illi quorum sunt; et iterum propter detestationem peccati.

Ad *quartum* dicendum, quòd coactio timoris non facit simpliciter involuntarium, sed habet voluntarium mixtum, ut supra habitum est (1 2, quæst. vi, art. 5 et 6).

Ad *quintum* dicendum, quòd hoc modo pro peccato Judæ cæteri apostoli turbabantur, sicut pro peccato unius punitur multitudo, ad unitatem commendandam, ut dictum est (in resp. ad 1 et 2).

QUÆSTIO CIX.

DE VERITATE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de veritate et vitiis oppositis. Circa veritatem autem quæruntur quatuor: 1° Utrum veritas sit virtus. — 2° Utrum sit specialis virtus. — 3° Utrum sit pars justitiæ. — 4° Utrum magis declinet in minus.

ARTICULUS I. — UTRUM VERITAS SIT VIRTUS (1).

De his etiam part. 1, quæst. xvi, art. 4 ad 4, et quæst. xvii, art. 8 corp. et Sent. iii, dist. 54, quæst. 1, art. 2 corp. et ix, dist. 46, quæst. iv, art. 1, quæstiunc. ii corp. et dist. 47, quæst. iii, art. 2, quæstiunc. iii corp. et De verit. quæst. i, art. 5 ad 42.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd veritas non sit virtus. Prima enim virtutum est fides, cujus objectum est veritas. Cum ergo objectum sit prius habitu et actu, videtur quòd veritas non sit virtus, sed aliquid prius virtute.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 7), ad veritatem pertinet quòd aliquis confiteatur existentia circa seipsum, et neque majora, neque minora. Sed hoc non semper est laudabile, neque in bonis, quia, ut dicitur (Proverb. xxvii, 2), *laudet te alienus, et non os tuum*; nec etiam in malis, quia contra quosdam dicitur (Isa. iii, 9): *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt*. Ergo veritas non est virtus.

3. Præterea, omnis virtus aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed veritas non est virtus theologica, quia non habet Deum pro objecto, sed res temporales: dicit enim Tullius (De invent. lib. ii, aliquant. ante fin.), quòd « veritas est per quam immutata ea quæ sunt, aut fuerunt, aut futura sunt, dicuntur (2). Similiter etiam non est virtus intellectualis, sed finis earum. Neque etiam est virtus moralis, quia non consistit in medio inter *superfluum* et *diminutum*; quantò enim aliquis plus dicit verum, tantò melius est. Ergo veritas non est virtus.

(1) Veritas de qua hic agitur nihil aliud est quàm veracitas, et definiri potest habitus quo quispiam solet dicere verum; sive, ut ait ipse D. Thomas (art. 5 ad 5), *quo aliquis in vita et sermone talem se demonstrat qualis est*.

(2) Sed aliter eodem libro prius num. 14 veritatem definit, *per quam damus operam ne quid aliter quàm confirmaverimus fiat, aut factum, aut futurum sit*.

Sed *contra* est quòd Philosophus (Ethic. lib. II et IV, cap. 7) utrobique ponit veritatem inter cæteras virtutes.

CONCLUSIO. — Cùm verum dicere sit actus bonus, veritas quâ quis verum dicit necessario est virtus, non autem veritas à qua denominatur quidpiam verum.

Respondeo dicendum quòd veritas dupliciter accipi potest : uno modo, secundum quòd veritate aliquid dicitur verum, et sic veritas non est virtus, sed objectum, vel finis virtutis; sic enim accepta veritas non est habitus, qui est genus virtutis, sed æqualitas quædam intellectus vel signi ad rem intellectam et signatam, vel etiam rei ad suam regulam, ut in primo habitum est (quæst. XVI, art. 1, et quæst. XXI, art. 2). Alio modo potest dici veritas, quâ aliquis verum dicit, secundum quòd per eam aliquis dicitur verax; et talis veritas, sive veracitas, necesse est quòd sit virtus; quia hoc ipsum quod est dicere verum, est bonus actus. Virtus autem est « quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de veritate primo modo dicta (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd confiteri id quod est circa seipsum, inquantum est confessio veri, est bonum ex genere. Sed hoc non sufficit ad hoc quòd sit virtutis actus; sed ad hoc requiritur quòd ulterius debitis circumstantiis vestiatur : quæ si non observentur, erit actus vitiosus. Et secundum hoc vitiosum est quòd aliquis sine debita causa laudet seipsum etiam de vero : vitiosum est etiam quòd aliquis peccatum suum publicet, quasi se de hoc laudando, vel qualitercumque inutiliter manifestando.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui dicit verum, profert aliqua signa conformia rebus, scilicet vel verba vel aliqua facta exteriora, aut quascunque res exteriores. Circa hujusmodi autem res sunt solæ virtutes morales, ad quas scilicet pertinet usus exteriorum membrorum, secundum quòd fit per imperium voluntatis. Unde veritas non est virtus theologica, neque intellectualis, sed moralis. Est autem in medio inter superfluum et diminutum, dupliciter : uno quidem modo ex parte objecti; alio modo ex parte actus. Ex parte quidem objecti, quia verum secundum suam rationem importat quamdam æqualitatem : æquale autem est medium inter majus et minus : unde ex hoc ipso quòd aliquis dicit verum de seipso, medium tenet inter eum qui majora dicit de seipso, et inter eum qui minora. Ex parte autem actus medium tenet, inquantum verum dicit, quando oportet et secundum quod oportet. Superfluum autem convenit illi qui importunè ea quæ sua sunt manifestat; defectus autem competit illi qui occultat, quando manifestare oportet.

ARTICULUS II. — UTRUM VERITAS SIT SPECIALIS VIRTUS.

De his etiam Sent. II, dist. 16, quæst. IV, art. 1, quæstiunc. II.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd veritas non sit specialis virtus. Verum enim et bonum convertuntur. Sed bonitas non est specialis virtus; quinimò omnis virtus est bonitas, quia « bonum facit habentem (2). » Ergo veritas non est specialis virtus.

2. Præterea, manifestatio ejus quod ad ipsum hominem pertinet, est actus veritatis, de qua nunc loquimur. Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem; quilibet enim virtutis habitus manifestatur per proprium actum. Ergo veritas non est specialis virtus.

(1) Veritas quæ hic ponitur esse virtus alia est ac veritas quæ ponitur objectum fidei; prior enim est humana, posterior autem divina.

(2) Ut jam sæpius dictum est ex definitione virtutis (Ethic. lib. II; assignata; cujus hæc prima pars est ut habentem faciat bonum.

3. Præterea, veritas vitæ dicitur, quâ quis rectè vivit, de qua dicitur (1) (Isa. xxxviii, 3) : *Memento, quæso, quomodo ambulaverim coram te in veritate, et in corde perfecto*. Sed quâlibet virtute rectè vivitur, ut patet per definitionem virtutis supra positam (1 2, quæst. lv, art. 4). Ergo veritas non est specialis virtus.

4. Præterea, veritas videtur idem esse simplicitati, quia utrique opponitur simulatio. Sed simplicitas non est specialis virtus, quia facit intentionem rectam, quod requiritur in omni virtute. Ergo etiam veritas non est specialis virtus.

Sed contra est quòd (Ethic. lib. ii, cap. 7) connumeratur aliis virtutibus.

CONCLUSIO. — Veritas est quædam specialis virtus, per quam homo exteriora sua, vel verba, vel facta, vel signa, debito ordine disponit.

Respondeo dicendum quòd ad rationem virtutis humanæ pertinet quòd opus hominis bonum reddat. Unde ubi in actu hominis invenitur specialis ratio bonitatis, necesse est quòd ad hoc disponatur homo per specialem virtutem. Cùm autem bonum, secundum Augustinum (lib. De natura boni, cap. 3), consistat in ordine (2), necesse est specialem rationem boni considerari ex determinato ordine. Est autem quidam specialis ordo secundum quòd exteriora nostra vel verba vel facta debitè ordinantur ad aliquid, sicut signum ad signatum; et ad hoc perficitur homo per virtutem veritatis. Unde manifestum est quòd veritas est specialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quòd verum et bonum subjecto quidem convertuntur, quia omne verum est bonum, et omne bonum est verum; sed secundum rationem invicem se excedunt; sicut intellectus et voluntas invicem se excedunt: nam intellectus intelligit voluntatem et multa alia, et voluntas appetit ea quæ pertinent ad intellectum, et multa alia. Unde verum secundum rationem propriam, quæ est perfectio intellectus, est quoddam particulare bonum, inquantum appetibile quoddam est; et similiter bonum secundum propriam rationem, prout est finis appetitus, est quoddam verum, inquantum est quoddam intelligibile. Quia ergo virtus includit rationem bonitatis, potest esse quòd veritas sit specialis virtus, sicut verum est speciale bonum; non autem potest esse quòd bonitas sit specialis virtus (3), cùm magis secundum rationem sit genus virtutis.

Ad secundum dicendum, quòd habitus virtutum et vitiorum sortiuntur speciem ex eo quod est per se intentum, non autem ab eo quod est per accidens, et præter intentionem. Quòd autem aliquis manifestet quod circa ipsum est, pertinet quidem ad virtutem veritatis, sicut per se intentum; ad alias autem virtutes potest pertinere ex consequenti (4), præter principalem intentionem. Fortis enim intendit fortiter agere; quòd autem fortiter agendo aliquis manifestet fortitudinem quam habet, hoc consequitur præter ejus principalem intentionem.

Ad tertium dicendum, quòd veritas vitæ est veritas secundum quam aliquid est verum, non veritas secundum quam aliquis dicit verum. Dicitur autem vita vera, sicut et quælibet alia res, ex hoc quòd attingit suam regulam et mensuram, scilicet divinam legem, per cujus conformitatem

(1) Ex Ezechie regis persona se à morte redimi postulantis.

(2) Ubi non tantum in ordine, sed et in modo ac specie naturam boni constituit.

(3) Quia bonitas specialem boni rationem non habet.

(4) Prout est manifestatio per facta ipsa, non per verba: nec enim fortis verbi gratia manifestat fortitudinem verbis prædicando se esse fortem, sed factis tantum; quò spectat vox illa Ajacis adversus Ulyssem contententis: *Denique quid verbis opus est? spectemur agendo*.

rectitudinem habet : et talis veritas, sive rectitudo, communis est ad quamlibet virtutem.

Ad *quartum* dicendum, quòd simplicitas dicitur per oppositum duplicitati, quâ scilicet aliquis aliud habet in corde, et aliud ostendit exterius, et sic simplicitas ad hanc virtutem pertinet (1). Facit autem intentionem rectam, non quidem directè (quia hoc pertinet ad omnem virtutem), sed excludendo duplicitatem, quâ homo unum prætendit et aliud intendit.

ARTICULUS III. — UTRUM VERITAS SIT PARS JUSTITIÆ

De his etiam De verit. quæst. I, art. 3 ad 12.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd veritas non sit pars justitiæ. Justitiæ enim proprium esse videtur quòd reddat alteri debitum. Sed ex hoc quòd aliquis dicit verum, non videtur alteri debitum reddere, sicut fit in omnibus præmissis justitiæ partibus. Ergo veritas non est pars justitiæ.

2. Præterea, veritas pertinet ad intellectum. Justitia autem est in voluntate, ut supra habitum est (quæst. LVIII, art. 4). Ergo veritas non est pars justitiæ.

3. Præterea, triplex distinguitur veritas secundum Hieronymum (habetur in Glossa Lyrani sup. illud Matth. xv : *Audite hoc, scandalizati sunt*), scilicet « veritas vitæ, et veritas justitiæ, et veritas doctrinæ. » Sed nulla istarum est pars justitiæ : nam veritas vitæ continet in se omnem virtutem, ut dictum est (art. præc. ad 3) ; veritas autem justitiæ est idem justitiæ, unde non est pars ejus ; veritas autem doctrinæ pertinet magis ad virtutes intellectuales. Ergo veritas nullo modo est pars justitiæ.

Sed *contra* est quod Tullius (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.) ponit veritatem inter partes justitiæ.

CONCLUSIO. — Veritas est justitiæ pars, prout annectitur ei sicut virtus secundaria principali.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. LXXX), ex hoc aliqua virtus justitiæ annectitur, sicut secundaria principali, quòd partim quidem cum justitia convenit, partim autem deficit ab ejus perfecta ratione. Virtus autem veritatis convenit quidem cum justitia in duobus : uno quidem modo in hoc quod est ad alterum ; manifestatio enim, quam diximus esse actum voluntatis (2), est ad alterum, inquantum scilicet ea quæ circa ipsum sunt, unus homo alteri manifestat ; alio modo, inquantum justitia æqualitatem quamdam in rebus constituit : et hoc etiam facit virtus veritatis : adæquat enim signa rebus existentibus circa ipsum. Deficit autem à propria ratione justitiæ quantum ad rationem debiti : non enim hæc virtus attendit debitum legale, quod attendit justitia, sed potius debitum morale, inquantum scilicet ex honestate unus homo alteri debet veritatis manifestationem. Unde veritas est pars justitiæ, inquantum annectitur ei sicut virtus secundaria principali.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo debet alteri id sine quo societas humana servari non posset. Non autem possent homines ad invicem convivere, nisi sibi invicem crederent, tanquam sibi invicem veritatem manifestantibus. Et ideo virtus veritatis aliquo modo attendit rationem debiti.

Ad *secundum* dicendum, quòd veritas, secundum quòd est cognita, pertinet ad intellectum ; sed homo per propriam voluntatem, per quam utitur

(1) Ex his dictis patet simplicitatem ac veritatem esse eandem virtutem ac solummodo ratione differre.

(2) Nicol. et alii edit. habent hic *veritatis* erroneè.

et habitibus, et membris, profert exteriora signa ad veritatem manifestandam, et secundum hoc manifestatio veritatis est actus voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod veritas de qua nunc loquimur, differt à veritate vitæ, ut dictum est (art. præc. ad 3). Veritas autem justitiæ dicitur dupliciter : uno modo secundum quod ipsa justitia est rectitudo quædam regulata secundum regulam divinæ legis, et secundum hoc differt veritas justitiæ à veritate vitæ, quia veritas vitæ est secundum quam aliquis rectè vivit in seipso, veritas autem justitiæ est secundum quam aliquis rectitudinem legis in judiciis, quæ sunt ad alterum, servat; et secundum hoc veritas justitiæ non pertinet ad veritatem de qua nunc loquimur, sicut nec veritas vitæ. Alio modo potest intelligi veritas justitiæ, secundum quod aliquis ex justitia veritatem manifestat; putà cum aliquis in judicio veritatem confitetur, aut verum testimonium dicit; et hæc veritas est quidam particularis actus justitiæ, et non pertinet directè ad hanc veritatem, de qua nunc loquimur, quia scilicet in hac manifestatione veritatis principaliter homo intendit jus suum alteri reddere. Unde Philosophus (Ethic. lib. iv, cap. 7, in med.), de hac virtute determinans dicit : « Non de veridico in confessionibus dicimus, neque quæcumque ad justitiam vel injustitiam contendunt. » Veritas autem doctrinæ consistit in quadam manifestatione verborum, de quibus est scientia. Unde nec ista veritas directè pertinet ad hanc virtutem, sed solum veritas quæ aliquis et vitæ et sermone talem se demonstrat, qualis est; et non alia quàm circa ipsum (1) sint, nec majora, nec minora. Verumtamen quia moralia (2), inquantum sunt à nobis cognita, circa nos sunt, et ad nos pertinent, secundum hoc veritas doctrinæ potest ad hanc virtutem pertinere; et quæcumque alia veritas (3) quæ quis manifestat verbo vel facto quod cognoscit.

ARTICULUS IV. — UTRUM VIRTUS VERITATIS MAGIS DECLINET IN MINUS.

De his etiam infra, quæst. CXXIX, art. 3 ad 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus veritatis non declinet in minus. Sicut enim aliquis dicendo majus incurrit falsitatem, ita et dicendo minus : non enim magis est falsum quatuor esse quinque, quàm quatuor esse tria. Sed « omne falsum est secundum se malum et fugiendum, » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 7, ante med.). Ergo veritatis virtus non plus declinat in minus quàm in majus.

2. Præterea, quod una virtus magis declinet ad unum extremum quàm ad aliud, contingit ex hoc quod virtutis medium est propinquius uni extremo quàm alteri; sicut fortitudo est propinquior audaciæ quàm timiditati. Sed veritatis medium non est propinquius uni extremo quàm alteri : quia veritas, cum sit æqualitas quædam, in medio punctuali consistit. Ergo veritas non magis declinat in minus.

3. Præterea, in minus videtur à veritate recedere qui veritatem negat, veritati aliquid subtrahens; in majus autem qui veritati aliquid superaddit. Sed magis repugnat veritati qui veritatem negat, quàm qui superaddit : quia veritas non compatitur secum negationem veritatis, compatitur autem secum superadditionem. Ergo videtur quod veritas magis debeat declinare in majus quàm in minus.

Sed contra est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 7, circa med.), quod « homo secundum hanc virtutem magis à vero declinat in minus. »

(1) Ita communius. Codex Alcan., quæ. Edit. Rom., quàm circa ipsa.

(2) Ita editi libri quos vidimus. Cod. Camer. Alcan., quia vera nobilia inquantum, etc.;

alius theologorum codex, vera scibilia. Cajetanus, vera moralia.

(3) Ita cum cod. Al., Rom. et Paris. editi passim. Cod. Camer., virtus.

CONCLUSIO. — Declinare in minus affirmando, ut videlicet quispiam de seipso minus boni dicat, quàm in ipso est, ad veritatis virtutem pertinet : non autem declinare in minus negando, ut videlicet quispiam neget bonum sibi inesse quod verè inest.

Respondeo dicendum quòd declinare in minus à veritate contingit dupliciter : uno modo affirmando : putà cùm aliquis non manifestat totum bonum quod in ipso est, putà scientiam, vel sanctitatem, vel aliquid hujusmodi : quod fit sine præjudicio veritatis, quia in majori etiam est minus ; et secundùm hoc hæc virtus declinat in minus (1). Hoc enim, ut Philosophus dicit ibidem, « videtur esse prudentius, propter onerosas superabundantias. Homines enim qui majora de seipsis dicunt quàm sint (2), sunt aliis onerosi, quasi excellere alios volentes : homines autem qui minora de seipsis dicunt, gratiosi sunt, quasi aliis condescendentes per quamdam moderationem (3). Unde Apostolus dicit (II. Corinth. XII, 6) : *Si voluero gloriari, non ero insipiens, veritatem enim dicam; parco autem, ne quis me existimet supra id quod videt in me, aut audit ex me.* Alio modo potest aliquis declinare in minus negando, scilicet ut neget sibi inesse quod inest (4) : et sic non pertinet ad hanc virtutem declinare in minus, quia per hoc incurreret falsum ; et tamen hoc ipsum esset minus repugnans veritati, non quidem secundùm propriam rationem veritatis, sed secundùm rationem prudentiæ, quam oportet salvari in omnibus virtutibus : magis enim repugnat prudentiæ, quia periculosius est et onerosius aliis, quòd aliquis existimet vel jactet se habere quod non habet, quàm quòd existimet vel dicat se non habere quod habet.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO CX.

DE VITIIS OPPOSITIS VERITATI, ET PRIMO DE MENDACIO, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis veritati : et primò de mendacio ; secundo de simulatione sive hypoerisi ; tertio de jactantia et opposito vitio. Circa mendacium quaeruntur quatuor : 1º Utrum mendacium semper opponatur veritati, quasi continens falsitatem. — 2º De speciebus mendacii. — 3º Utrum mendacium semper sit peccatum. — 4º Utrum semper sit peccatum mortale.

ARTICULUS I. — UTRUM MENDACIUM SEMPER OPPONATUR VERITATI (5).

De his etiam infra, art. 2 corp. et Sent. III, dist. 58, quæst. 1, art. 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd mendacium non semper opponatur veritati. Opposita enim non possunt esse simul. Sed mendacium simul potest esse cum veritate : qui enim verum loquitur quod falsum esse credit, mentitur, ut Augustinus dicit (lib. De mendac. cap. 3, à med.). Ergo mendacium non opponitur veritati.

2. Præterea, virtus veritatis non solùm consistit in verbis, sed etiam in factis, quia, secundùm Philosophum (Ethic. lib. IV, cap. 7), secundùm hanc

(1) Quod fit prudenter, nam rarissimi sunt casus quibus vir quidam quiddam in ipso est patefacere teneatur.

(2) Theologi putant voces *quàm sint* esse adjectitias. Rectè verò sic habent omnes Mss. et editi libri.

(3) Qui sic majora reticent, varia inde commoda percipiunt, v. g. inanem gloriam fugiunt, invidiam amovent, civilem convictum ac pergra-

tum cum aliis conversationem adipiscuntur.

(4) Qui semper orat vel jejunit, non posset dicere sine mendacio se nunquam orare aut jejunare, sed potest rectè dicere se quadragesimam observare, reliquas anni partes prætermittens.

(5) Juxta mentem D. Thomæ mendacium definiri potest : *Sermo cum intentione falsum dicendi prolatus.*

virtutem aliquis verum dicit et in sermone, et in vita. Sed mendacium consistit solum in verbis : dicitur enim ab Augustino (lib. Contra mendacium, cap. 12), quòd « mendacium est falsa vocis significatio. » Sic ergo videtur quòd mendacium non directè opponatur virtuti veritatis.

3. Præterea, Augustinus dicit (lib. De mendacio, loc. cit.), quòd « culpa mentientis est fallendi cupiditas. » Sed hoc non opponitur veritati, sed magis benevolentiae, vel iustitiæ. Ergo mendacium non opponitur veritati.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus (libro De mendacio, cap. 4, in fin.): « Nemo dubitet mentiri eum qui falsum enuntiat causâ fallendi. Quapropter enuntiatio falsi cum voluntate ad fallendum prolata, manifestum est mendacium. » Sed hoc opponitur veritati. Ergo mendacium veritati opponitur.

CONCLUSIO. — Mendacium directè et formaliter veritatis virtuti opponitur.

Respondeo dicendum quòd actus moralis ex duobus speciem sortitur, scilicet ex objecto et ex fine : nam finis est objectum voluntatis, quæ est primum movens in moralibus actibus. Potentia autem à voluntate mota habet suum objectum, quod est proximum objectum voluntarii actus, et se habet in actu voluntatis ad finem, sicut materiale ad formale, ut ex supra dictis patet (1 2, qu. xviii, art. 6 et 7). Dictum est autem (qu. præc. art. 1 ad 3), quòd virtus veritatis (et per consequens opposita vitia) in manifestatione consistit, quæ fit per aliqua signa : quæ quidem manifestatio sive enuntiatio est rationis actus conferentis signum ad signatum : omnis enim repræsentatio consistit in quadam collatione quæ propriè pertinet ad rationem. Unde etsi bruta animalia aliquid manifestent, non tamen manifestationem intendunt (1); sed naturali instinctu aliquid agant, ad quod manifestatio sequitur. Inquantum tamen huiusmodi manifestatio sive enuntiatio est actus moralis, oportet quòd sit voluntarius, et ex intentione voluntatis dependens. Objectum autem proprium manifestationis sive enuntiationis est verum vel falsum. Intentio verò voluntatis inordinatæ potest ad duo ferri : quorum unum est ut falsum enuntietur ; aliud est effectus proprius falsæ enuntiationis, ut scilicet aliquis fallatur. — Si ergo ista tria concurrant, scilicet quòd falsum sit id quod enuntiat, et quòd adsit voluntas falsum enuntiandi, et iterum intentio fallendi, tunc est falsitas materialiter, quia falsum dicitur, et formaliter propter voluntatem falsum dicendi, et effectivè propter voluntatem falsitatem imprimendi. Sed tamen ratio mendacii sumitur à formali falsitate, ex hoc scilicet quòd aliquis habet voluntatem falsum enuntiandi ; unde et mendacium nominatur ex eo quòd contra mentem dicitur. Et ideo si quis falsum enuntiet, credens id esse verum, est quidem falsum materialiter (2), sed non formaliter, quia falsitas est præter intentionem dicentis : unde non habet perfectam rationem mendacii ; id enim quod præter intentionem dicentis est, per accidens est, unde non potest esse specifica differentia. Si verò aliquis formaliter falsum dicat, habens voluntatem falsum dicendi ; licet sit verum id quod dicitur, inquantum tamen huiusmodi actus est voluntarius et moralis, habet per se falsitatem et per accidens veritatem : unde ad speciem mendacii pertingit. — Quòd autem aliquis intendat falsitatem in opinione alterius constituere, fallendo ipsum, non pertinet ad speciem mendacii (3);

(1) Non enim percipiunt relationem signi ad signatum, ut luculenter exponit Bossuetius (*Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, p. 507 et suiv. édit. de Versailles).

(2) Tum non adest peccatum, falsitas enim enuntiationis est omnino involuntaria

(3) Id est, natura et species mendacii non requirit ut adsit voluntas alium fallendi, quod

sed ad quamdam perfectionem ipsius; sicut et in rebus naturalibus aliquid speciem sortitur, si formam habeat, etiamsi desit formæ effectus; sicut patet in gravi, quod violenter sursum detinetur ne descendat secundum exigentiam suæ formæ. Sic ergo patet quòd mendacium directè et formaliter opponitur virtuti veritatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd unumquodque magis iudicatur secundum id quod est in eo formaliter et per se, quàm secundum id quod est in eo materialiter et per accidens. Et ideo magis opponitur veritati, inquantum est virtus moralis, quòd aliquis dicat verum intendens dicere falsum, quàm quòd dicat falsum intendens dicere verum.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (De doctr. christ. lib. II, cap. 3, circa med.), voces præcipuum locum tenent inter alia signa. « Et ideo cum dicitur quòd « mendacium est falsa vocis significatio, » nomine vocis intelligitur omne signum. Unde ille qui aliquod falsum nutibus significare intenderet, non esset à mendacio immunis.

Ad *tertium* dicendum, quòd cupiditas fallendi pertinet ad perfectionem mendacii, non autem ad speciem ipsius, sicut nec aliquis effectus pertinet ad speciem suæ causæ (1).

ARTICULUS II. — UTRUM MENDACIUM SUFFICIENTER DIVIDATUR PER MENDACIUM OFFICIOSUM, JOCOSUM ET PERNICIOSUM (2).

De his etiam Sent. III, dist. 58, quæst. I, art. I et 5, et Opusc. LXIV, cap. 25 et 26, et Psal. V, col. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd mendacium insufficienter dividatur per mendacium *officiosum*, *jocosum* et *perniciosum*. Divisio enim est danda secundum ea quæ per se conveniunt rei, ut patet per Philosophum (Metaph. lib. VII, text. 43, et De part. animal. lib. I, cap. 3, circa med.). Sed intentio effectûs est præter speciem actûs moralis, et per accidens se habet ad ipsum, ut videtur; unde et infiniti effectus possunt consequi ex uno actu. Sed hæc divisio datur secundum intentionem effectûs: nam mendacium *jocosum* est quod fit causâ ludi (3); mendacium autem *officiosum* est quod fit causâ utilitatis; mendacium autem *perniciosum* est quod fit causâ nocimenti. Ergo inconvenienter hoc modo dividitur mendacium.

2. Præterea, Augustinus (lib. De mendacio, cap. 14) dividit mendacium in octo partes: quorum primum est in doctrina religionis; secundum est, quod nulli prosit, et obsit alicui; tertium est, quod prodest ita uni, ut alteri obsit; quartum est, quod fit solâ mentiendi fallendique libidine; quintum est, quod fit placendi cupiditate; sextum est, quod nulli obest, et prodest alicui ad conservandam pecuniam; septimum est, quod nulli obest, et prodest alicui ad vitandam mortem; octavum, quod nulli obest, et prodest alicui ad vitandam immunditiam corporalem. » Ergo videtur quòd prima divisio mendacii sit insufficientis.

3. Præterea, Philosophus (Ethic. lib. IV, cap. 7) dividit mendacium in jactantiam, quæ verum excedit in dicendo, et ironiam quæ deficit à vero in minus: quæ duo sub nullo prædictorum membrorum continentur. Ergo videtur quòd divisio prædicta mendacii sit incompetens.

Sed *contra* est quod super illud (Psal. V): *Perdes omnes qui loquuntur*

patet, addit Sylvius, quia excluderentur alioquin à definitione mendacii, jocosa mendacia quæ non ad fallendum dicuntur, sed ad jocandum; insuper quia evidens est mentiri eum qui, te præsentem, aliquid fecit, et mox tibi etiam se illud fecisse negat, tum quum nulla est decipiendi voluntas ac facultas.

(1) Ita B. Thomas conformiter ipsi Augustino

qui hanc eandem sententiam explicat (lib. De mendac. cap. III).

(2) Hæc divisio, quam S. Doctor in hoc articulo tradit, ex Augustino scribente in Ps. V sumitur.

(3) Qui propriè in factis quidem dici solet ac debet ex Varrone, sed per extensionem verbi etiam jocularibus applicatur, sicut hic usu patet.

mendacium, dicit Glossa (ord. Aug. ex lib. De mendac. cap. 14) quòd « sunt tria genera mendaciorum : quædam enim sunt pro salute et commodo alicujus : est etiam aliud genus mendacii quod fit joco : tertium verò mendacii genus est quod fit ex malignitate. » Primum autem horum trium dicitur officiosum, secundum jocosum, tertium perniciosum. Ergo mendacium in tria prædicta dividitur.

CONCLUSIO. — Mendacium rectè et sufficienter dividitur in mendacium officiosum, jocosum et perniciosum.

Respondeo dicendum quòd mendacium tripliciter dividi potest : uno modo secundum ipsam mendacii rationem, quæ est propria et per se mendacii divisio, et secundum hoc mendacium in duo dividitur : scilicet in mendacium quod transcendit veritatem in majus, quod pertinet ad jactantiam; et in mendacium quod deficit à veritate in minus, quod pertinet ad ironiam (1), ut patet per Philosophum (Ethic. lib. iv, cap. 7). Hæc autem divisio ideo per se est ipsius mendacii, quia mendacium, inquantum hujusmodi, opponitur veritati, ut dictum est (art. præc.). Veritas autem æqualitas quædam est, cui per se opponitur majus et minus.—Alio modo potest dividi mendacium inquantum habet rationem culpæ secundum ea quæ aggravant vel diminuunt culpam mendacii ex parte finis intenti. Aggravat autem culpam mendacii, si aliquis per mendacium intendat alterius nocumentum, quod vocatur mendacium *perniciosum*; diminuitur autem culpa mendacii, si ordinetur ad aliquod bonum, vel delectabile, et sic est mendacium *jocosum*; vel utile, et sic est mendacium *officiosum*, quo intenditur juvamentum alterius, vel remotio nocumenti. Et secundum hoc dividitur mendacium in tria prædicta. Tertio modo dividitur mendacium universaliter secundum ordinem ad finem, sive ex hoc addatur vel diminuatur ad culpam mendacii, sive non; et secundum hoc divisio est octo membrorum, quæ dicta est (in arg. 2). In qua quidem tria prima membra continentur sub mendacio pernicioso : quod quidem fit vel contra Deum, et ad hoc pertinet primum mendacium quod est *in doctrina religionis*; vel est contra hominem, sive solâ intentione nocendi alicui, et sic est mendacium secundum, quod scilicet *nulli prodest, et obest alicui*; sive etiam intendatur in nocumento unius utilitas alterius, et hoc est tertium mendacium *quod uni prodest, et alteri obest*. Inter quæ tria primum est gravissimum, quia semper peccata contra Deum sunt graviora (2), ut supra dictum est (1 2, quæst. lxxiii, art. 9). Secundum autem est gravius tertio quod diminuitur ex intentione utilitatis alterius. Post hæc autem tria, quæ superaddunt ad gravitatem culpæ mendacii, ponitur quartum, quod habet propriam quantitatem sine additione vel diminutione, et hoc est mendacium quod fit « ex sola mentiendi libidine, » quod procedit ex habitu : unde et Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 7), quòd « mendax, eò quòd talis est secundum habitum, ipso mendacio gaudet. » Quatuor verò subsequentes modi diminuunt de culpa mendacii : nam quintum est mendacium jocosum, quod fit placendicupiditate; alia verò tria continentur sub mendacio officioso, in quo intenditur quod est alteri utile; vel quantum ad res exteriores, et sic est sextum mendacium, quod prodest alicui ad pecuniam conservandam; vel est utile corpori, et hoc est septimum mendacium, in quo impeditur mors hominis; vel etiam utile est ad honestatem virtutis, et hoc est octavum men-

(1) De his vitiis tractandum erit, quæst. cxii et cxiii.

(2) Juxta Cajetanum et alios theologos graviter peccat prædicator qui in prædicando falsa refert

miracula, falsas sanctorum reliquias commendat aut facta in vitis sanctorum turpiter adulterat, quia ex iis religio grave damnum incurrit.

dadium, in quo impeditur illicita pollutio corporalis. Patet autem quòd quantò bonum intentum est melius, tantò magis minuitur culpa mendacii. Et ideo si quis diligenter consideret, secundum ordinem prædictæ enumerationis, est ordo gravitatis culpæ in istis mendaciis : nam bonum utile præfertur delectabili, et vita corporalis præfertur pecuniæ, honestas autem ipsi corporali vitæ.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III. — UTRUM OMNE MENDACIUM SIT PECCATUM (1).

De his etiam supra, quæst. LIX, art. 1, et quæst. LXX, art. 4 corp. [et Sent. III, dist. 58, quæst. 1, art. 3, et quodl. VIII, art. 44.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non omne mendacium sit peccatum. Manifestum enim est quòd Evangelistæ scribendo Evangelium non peccaverunt. Videntur tamen aliquid falsum dixisse : quia verba Christi, et etiam aliorum frequenter aliter unus, et aliter retulit alius : unde videtur quòd alter eorum dixerit falsum. Non ergo omne mendacium est peccatum.

2. Præterea, nullus remuneratur à Deo pro peccato. Sed obstetrices Egypti remuneratæ sunt à Deo propter mendacium : dicitur enim (Exod. 1, 21), quòd *ædificavit illis Deus domos*. Ergo mendacium non est peccatum.

3. Præterea, gesta sanctorum narrantur in sacra Scriptura ad informationem vitæ humanæ. Sed de quibusdam sanctissimis viris legitur quòd sunt mentiti : sicut (Gen. xii et xx) quòd Abraham dixit de uxore sua quòd soror sua esset : Jacob etiam mentitus est dicens se esse Esau; et tamen benedictionem adeptus est, ut habetur (Genes. xxvii). Judith etiam commendatur (Judith xv), quæ tamen Holoferni mentita est. Non ergo omne mendacium est peccatum.

4. Præterea, minus malum est eligendum ut vitetur majus malum; sicut medicus præscindit membrum, ne corrumpatur totum corpus. Sed minus nocuum est quòd aliquis generet falsam opinionem in animo alicujus, quàm quòd aliquis occidat vel occidatur. Ergo licetè potest homo mentiri, ut unum præservet ab homicidio, et alium præservet à morte.

5. Præterea, mendacium est si quis non impleat quod promisit. Sed non omnia promissa sunt implenda; dicit enim Isidorus (Synonym. lib. II, cap. 10, in fin., et habetur cap. *In malis*, 22, quæst. XIV) : « In malis promissis rescinde fidem. » Ergo non omne mendacium est peccatum.

6. Præterea, mendacium ob hoc videtur esse peccatum, quia per ipsum homo decipit proximum : unde Augustinus dicit (in lib. De mendac. cap. ult. à med.) : « Quisquis esse aliquod genus mendacii quod peccatum non sit, putaverit, decipiet seipsum turpiter, cum honestum se deceptorem arbitratur aliorum. » Sed non omne mendacium est deceptionis causa, quia per mendacium jocosum nullus decipitur; non enim ad hoc dicuntur huiusmodi mendacia, ut credantur, sed propter delectationem solam; unde et hyperbolice (2) locutiones quandoque etiam in Scriptura sacra inveniuntur. Non ergo omne mendacium est peccatum.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccli. vii, 14) : *Noli velle mentiri omne mendacium* (3).

(1) Certissimum est omne mendacium esse peccatum, quamvis sententiam contrariam docuerint Plato, Origenes, Cassianus, Marcus, Marcellus et quidam alii.

(2) Ex græco υπερβολή sive υπερβολικόν, ita dictæ quia veritatem superexcedunt.

(3) Id est nullo modo mentiri velis : ut ex Exod. xxxiii : *Mendacium fugies*; (Lev. xix) : *Non mentiemini, nec decipiet unusquisque proximum suum*; (Ps. ii) : *Disperdat Dominus universa labia dolosa*; (Prov. xix) : *Qui mendacia loquitur, non effugiet*.

CONCLUSIO. — Mendacium omne est ex genere suo malum et peccatum, cùm contra naturam sit mentiri.

Respondeo dicendum quòd illud quod est secundùm se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum et licitum : quia ad hoc quòd aliquid sit bonum, requiritur quòd omnia rectè concurrant. Bonum enim est ex integra causa, malum verò est ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22). Mendacium autem est malum ex genere : est enim actus cadens super indebitam materiam. Cùm enim voces naturaliter sint signa intellectuum, innaturale est et indebitum quòd aliquis voce significet id quod non habet in mente. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 7), quòd « mendacium est per se pravum et fugiendum; verum autem est bonum et laudabile. » Unde omne mendacium est peccatum, sicut etiam Augustinus asserit (lib. Contra mendacium, cap. 1).

Ad primum ergo dicendum, quòd nec in Evangelio, nec in aliqua Scriptura canonica fas est opinari aliquod falsum asseri, nec quòd scriptores eorum mendacium dixerint, quia periret fidei certitudo, quæ auctoritati sacre Scripturæ innititur. In hoc verò quòd in Evangelio et in aliis Scripturis sacris verba aliquorum diversimodè recitantur (1), non est mendacium. Unde Augustinus dicit (De consensu Evangelistarum, lib. ii, cap. 12, par. à med.): « Nullo modo hinc laborandum esse judicat qui prudenter intelligit ipsas sententias esse necessarias cognoscendæ veritati, quibuslibet verbis fuerint explicatæ. » Et in hoc apparet (ut ibidem subdit) « non debere nos arbitrari mentiri quemquam, si pluribus reminiscentibus rem quam audierunt vel viderunt, non eodem modo atque eisdem verbis eadem res fuerit indicata. »

Ad secundum dicendum, quòd obstetrices non sunt remuneratæ pro mendacio, sed pro timore Dei et benevolentia, ex qua processit mendacium. Unde signanter dicitur (Exod. i, 21) : *Et quia timuerunt obstetrices Deum, ædificavit illis domos.* Mendacium verò postea sequens non fuit meritum.

Ad tertium dicendum, quòd in sacra Scriptura, ut Augustinus dicit (lib. De mendacio, cap. 5, ante med.), inducuntur aliquorum gesta, quasi exempla perfectæ virtutis; de quibus non est æstimandum eos fuisse mentitos. Si quæ tamen in eorum dictis appareant quæ mendacia videantur, intelligendum est ea figuraliter et prophetice dicta esse. Unde Augustinus dicit (lib. De mendac. loc. cit.): « Credendum est illos homines qui prophetice temporibus digni auctoritate fuisse commemorantur, omnia quæ scripta sunt de illis prophetice gessisse atque dixisse. » Abraham tamen (ut Augustinus dicit in Quæst. super Genes., quæst. xxvi, et lib. Cont. mendac. cap. 10, et Cont. Faust. lib. xxii, cap. 33 et 34), « dicens Saram esse suam sororem, veritatem voluit celari, et non mendacium dici : soror enim dicitur, quia filia patris erat. » Unde et ipse Abraham dicit (Genes. xx, 12) : *Verè soror mea est, filia patris mei, et non matris meæ filia*, quia scilicet ex parte patris ei attinebat. Jacob verò mystice dixit se esse Esau primogenitum Isaac, quia videlicet primogenita illius de jure ei debebantur. Usus autem est hoc modo loquendi per spiritum prophetiæ ad designandum mysterium, quia videlicet minor populus, scilicet gentilium, substituentus erat in locum primogeniti, scilicet in locum Judæorum. — Quidam verò commendantur in Scriptura non propter perfectam virtutem, sed propter quamdam virtutis indolem : scilicet quia apparebat in eis aliquis laudabi-

(1) Aut etiam eorum facta; quia possunt exprimi quædam circumstantiæ ab aliis quas retinendas alii putant; vel ea tantum exprimunt

ipsi quæ insignius aliquid continere videntur; vel compendio dicunt quod alii explicant prolixius.

lis affectus, ex quo movebantur ad quædam indebita facienda ; et hoc modo Judith laudatur, non quia mentita est Holopherni (1), sed propter affectum quem habuit ad salutem populi, pro qua periculis se exposuit : quamvis etiam dici possit quòd verba ejus veritatem habent secundum aliquem mysticum intellectum.

Ad *quartum* dicendum, quòd mendacium non solum habet rationem peccati ex damno quod infertur proximo, sed ex sua inordinatione, ut dictum est (in corp. art.). Non licet autem aliquà illicità inordinatione uti ad impediendum nocumenta et defectus aliorum ; sicut non licet furari ad hoc quòd homo eleemosynam faciat, nisi fortè in casu necessitatis, in quo omnia sunt communia. Et ideo non est licitum mendacium dicere ad hoc quòd aliquis alium à quocumque periculo liberet. Licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione, ut Augustinus dicit (lib. De mendacio, cap. 10, prope fin.).

Ad *quintum* dicendum, quòd ille qui aliquid promittit, si habeat animum faciendi quod promittit, non mentitur : quia non loquitur contra id quod gerit in mente ; si verò non faciat quod promisit, tunc videtur infideliter agere per hoc quòd animum mutat. Potest tamen excusari ex duobus : uno modo, si promisit id quod manifestè est illicitum, quia promittendo peccavit, mutando autem propositum bene facit ; alio modo, si sunt mutatae conditiones personarum et negotiorum. Ut enim Seneca dicit (De benefic. lib. iv, cap. 34 et 35), ad hoc quòd homo teneatur facere quod promisit, requiritur quòd omnia immutata permaneant ; alioquin nec fuit mendax in promittendo, quia promisit quod habebat in mente, subintellectis debitis conditionibus ; nec etiam est infidelis non implendo quod promisit, quia eadem conditiones non extant. Unde et Apostolus non est mentitus, qui non ivit Corinthum, quò se iturum esse promiserat, ut dicitur (II. Corinth. 1), et hoc propter impedimenta quæ supervenerunt.

Ad *sextum* dicendum, quòd operatio aliqua potest considerari dupliciter : uno modo secundum seipsam ; alio modo ex parte operantis. Mendacium ergo jocosum ex ipso genere operis habet rationem fallendi ; quamvis ex intentione dicentis non dicatur ad fallendum, nec fallat ex modo dicendi. Nec est simile de hyperbolicis aut quibuscumque figuratis locutionibus, quæ in sacra Scriptura inveniuntur : quia, sicut Augustinus dicit (libro De mendac. cap. 5, aliquant. à princ.), « quidquid figuratè fit vel dicitur, non est mendacium : omnis enim enuntiatio ad id quod enuntiat referenda est : omne autem figuratè aut factum aut dictum hoc enuntiat quod significat eis quibus intelligendum prolatum est. »

ARTICULUS IV — UTRUM OMNE MENDACIUM SIT PECCATUM MORTALE (2).

De his etiam supra, quæst. LXXI, art. 4 et 2, et quæst. LXX, art. 4 corp. et Sent. III, dist. 58, quæst. 1, art. 4, et IV, dist. 46, quæst. IV, art. 4, quæstiunc. III, corp. et quodl. VIII, art. 14, et quodl. IX, art. 14.

Ad *quartum* sic proceditur. 1. Videtur quòd omne mendacium sit peccatum mortale. Dicitur enim (Psal. v, 7) : *Perdes omnes qui loquuntur mendacium* ; et (Sap. 1, 11) : *Os quod mentitur, occidit animam*. Sed perditio et mors animæ non est nisi per peccatum mortale. Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

2. Præterea, omne quod est contra præceptum Decalogi, est peccatum mortale. Sed mendacium est contra hoc præceptum Decalogi : *Non falsum*

(1) Si verò mentita sit, dicendum est, ait Sylvius, mendacia fuisse solum venialia, utpote officiosa, in communem scilicet populi israelitici salutem ex ejus intentione ordinata.

(2) In hoc articulo docet B. Thomas, et illa sententia apud theologos communis est, non omne mendacium esse peccatum mortale.

testimonium dices (1). Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

3. Præterea, Augustinus dicit (De doct. christ. lib. I, cap. 36, à med.) : « Nemo mentiens in eo quod mentitur servat fidem : nam hoc utique vult, ut cui mentitur, fidem sibi habeat, quam tamen ei mentiendo non servat : omnis autem fidei violator iniquus est. » Nullus autem dicitur fidei violator vel iniquus propter peccatum veniale. Ergo nullum mendacium est peccatum veniale.

4. Præterea, merces æterna non perditur nisi pro peccato mortali. Sed pro mendacio perditur merces æterna commutata in temporalem : dicit enim Gregorius (Moral. lib. XVIII, cap. 4, ante med.), quòd « in remuneratione obstetricum cognoscitur, quid mendacii culpa mereatur ; nam benignitatis earum merces, quæ eis potuit in æterna vita retribui, pro admissa culpa mendacii in terrenam est remunerationem declinata. » Ergo etiam mendacium officiosum, quale fuit obstetricum, quod videtur esse levissimum, est peccatum mortale.

5. Præterea, Augustinus dicit (lib. De mendacio, cap. 17, circa med.), quòd « perfectorum præceptum est, omnino non solum non mentiri, sed nec velle mentiri. » Sed facere contra præceptum est peccatum mortale. Ergo omne mendacium perfectorum est peccatum mortale. Pari ergo ratione et omnium aliorum : alioquin essent peioris conditionis quàm alii.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Psal. V) sup. illud : *Perdes omnes*, etc. : « Duo sunt genera mendaciorum, in quibus non est magna culpa ; sed tamen non sunt sine culpa, cum aut jocamur, aut proximo consulendo mentimur. » Sed omne peccatum mortale habet gravem culpam. Ergo mendacium jocosum et officiosum non sunt peccata mortalia.

CONCLUSIO. — Mendacium perniciosum, peccatum mortale est : officiosum verò ac jocosum venialia esse contingit.

Respondeo dicendum quòd peccatum mortale propriè est quod repugnat charitati, per quam anima vivit Deo conjuncta, ut dictum est (quæst. XXIV, art. 12, et quæst. XXXV, art. 3). Potest autem mendacium contrariari charitati tripliciter : uno modo secundum se ; alio modo secundum finem intentum ; tertio modo per accidens. Secundum se quidem charitati contrariatur ex ipsa falsa significatione. Quæ quidem si sit circa res divinas, contrariatur charitati Dei, cujus veritatem aliquis tali mendacio occultat vel corrumpit : unde hujusmodi mendacium non solum opponitur virtuti charitatis (2), sed etiam virtuti fidei et religionis ; et ideo hoc mendacium est gravissimum et mortale. Si verò falsa significatio sit circa aliquid cujus cognitio pertineat ad hominis bonum, putà quæ pertineat ad perfectionem scientiæ et informationem morum ; tale mendacium, inquantum infert damnum falsæ opinionis proximo, contrariatur charitati quantum ad dilectionem proximi : unde est peccatum mortale. Si verò falsa opinio ex mendacio generata sit circa aliquid de quo non referat utrum sic vel aliter cognoscatur, tunc ex tali mendacio non damnificatur proximus : sicut si quis fallatur in aliquibus particularibus contingentibus ad se non pertinentibus. Unde tale mendacium secundum se non est peccatum mortale. — Ratione verò finis intenti aliquod mendacium contrariatur charitati : putà quod dicitur aut in injuriam Dei, quod semper est peccatum mortale, utpote religioni contrarium ; aut in nocumentum proximi, quantum ad personam, divitias vel famam ; et hoc etiam est peccatum mortale, cum no-

(1) Hinc (Exod. XXIII, 1) : *Non suscipies vocem mendacii, nec junges manum tuam ut pro impio dicas falsum testimonium.*

(2) Al., *veritatis*.

cere proximo sit peccatum mortale. Ex sola autem intentione peccati mortalis aliquis mortaliter peccat (1). Si verò finis intentus non sit contrarius charitati, nec mendacium secundum hanc rationem erit peccatum mortale; sicut apparet in mendacio jocosio in quo intenditur aliqua levis delectatio, et in mendacio officioso, in quo intenditur etiam utilitas proximi. — Per accidens autem potest contrariari charitati ratione scandali, vel cujuscumque damni consequentis; et sic erit etiam peccatum mortale, dum scilicet aliquis non veretur propter scandalum publicè mentiri.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illæ auctoritates intelliguntur de mendacio pernicioso, ut exponit Glossa (interl. et ord. Aug.) super illud (Psal. v): *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*.

Ad *secundum* dicendum, quòd cum omnia præcepta Decalogi ordinentur ad dilectionem Dei et proximi, sicut supra dictum est (quæst. XLIV, art. 1 ad 3, et 1 2, quæst. c, art. 5 ad 1), intantum mendacium est contra præceptum Decalogi, inquantum est contra dilectionem Dei et proximi. Unde signanter prohibetur contra proximum falsum testimonium (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam peccatum veniale largo modo potest dici *iniquitas*, inquantum est præter æquitatem justitiæ: unde dicitur (I. Joan. III, 4): *Omne peccatum est iniquitas* (3); et hoc modo loquitur Augustinus.

Ad *quartum* dicendum, quòd mendacium obstetricum potest dupliciter considerari: uno modo quantum ad affectum benevolentiae in Judæos, et quantum ad reverentiam divini timoris, ex quibus commendatur in eis indoles virtutis; et sic debetur eis remuneratio æterna: unde Hieronymus exponit (super illud Isa. LXV: *Et ædificabunt domos*) quòd «Deus ædificavit illis domos spirituales.» Alio modo potest considerari quantum ad ipsum exteriorem actum mendacii: quo quidem non potuerunt æternam remunerationem mereri, sed fortè aliquam remunerationem temporalem, cujus merito non repugnabat deformitas illius mendacii, sicut repugnabat merito remunerationis æternæ. Et sic intelligenda sunt verba Gregorii, non quòd per illud mendacium mererentur amittere remunerationem æternam, quam jam ex præcedenti affectu meruerant, ut ratio procedebat.

Ad *quintum* dicendum, quòd quidam dicunt quod perfectis viris omne mendacium est peccatum mortale. Sed hoc irrationabiliter dicitur: nulla enim circumstantia aggravat in infinitum, nisi quæ transfert in aliam speciem. Circumstantia autem personæ non transfert in aliam speciem, nisi fortè ratione alicujus annexi, putà si sit contra verum ipsius: quod non potest dici de mendacio officioso vel jocosio. Et ideo mendacium officiosum vel jocosum non est peccatum mortale in viris perfectis, nisi fortè per accidens ratione scandali. Et ad hoc potest referri quod Augustinus dicit, «perfectis esse peccatum non solum non mentiri, sed nec velle mentiri;» quamvis hoc Augustinus non assertivè, sed sub dubitatione dicat: præmittit enim: «Nisi fortè ita ut perfectorum.» etc.—Nec obstat quòd ipsi ponuntur in statu conservandæ veritatis: quia veritatem tenentur conservare ex suo officio in judicio, vel doctrina, contra quæ si mentiantur, erit mendacium, quod est peccatum mortale; in aliis autem non oportet quòd mortaliter peccent mentiando (4).

(1) Id est, solà intentione actus qui non potest fieri quin mortale peccatum committatur: non enim neesse est ut formaliter ac directè sub ratione peccati talem actum intendat; cum nec propriè possit sic intendere, quia nemo intendens malum operatur, ut ex Dionysio jam dictum est.

(2) Vel transpositis verbis *falsum testimonium contra proximum*.

(3) Sive: *Omnis qui facit peccatum et iniquitatem facit et peccatum est iniquitas* (αὐτοῦ), quasi legis vel æquitatis transgressio.

(4) Si mendacium leve esset in eis peccatum mortale ratione perfectionis eorum statùs, inde

QUÆSTIO CXI.

DE SIMULATIONE ET HYPOCRISI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de simulatione et hypocrisi; et circa hoc quærentur quatuor: 1^o Utrum omnis simulatio sit peccatum. — 2^o Utrum hypocrisis sit simulatio. — 3^o Utrum opponatur veritati. — 4^o Utrum sit peccatum mortale.

ARTICULUS I. — UTRUM OMNIS SIMULATIO SIT PECCATUM (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis simulatio sit peccatum. Dicitur enim (Luc. ult. 28), quod *Dominus se finxit longius ire*; et Ambrosius dicit de Abraham (in libro De patriarchis seu lib. 1 de Abraham, cap. 8, in med.), quod « captiosè loquebatur cum servulis, cum dixit » (Gen. xxii): *Ego et puer illuc usque properantes, postquam adoraverimus, revertemur ad vos*. Fingere autem et captiosè loqui ad simulationem pertinet. Sed non est dicendum quod in Christo et in Abraham fuerit peccatum. Ergo non omnis simulatio est peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum est utile. Sed, sicut Hieronymus dicit (sup. illud ad Galat. n): *Cum venisset Petrus Antioch.*, « utilem simulationem, et in tempore assumendam, Jehu regis Israel nos doceat exemplum, qui interfecit sacerdotes Baal, fingens se idola colere velle, » ut habetur IV. Reg. x), et David *immutavit faciem suam coram Achis rege Geth*, ut habetur (I. Regum xxi). Ergo non omnis simulatio est peccatum.

3. Præterea, bonum est malo contrarium. Si ergo simulare bonum est malum; ergo simulare malum erit bonum.

4. Præterea (Isa. iii, 9), contra quosdam dicitur: *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt*. Sed abscondere peccatum ad simulationem pertinet. Ergo non uti simulatione interdum est reprehensibile. Vitare autem peccatum nunquam est reprehensibile. Ergo simulatio non est semper peccatum.

Sed contra est quod (Isa. xvi), super illud: *In tribus annis*, etc. dicit Glossa (ord. Hieron.): « In comparatione duorum malorum levius est apertè peccare quàm sanctitatem simulare. » Sed apertè peccare semper est peccatum. Ergo simulatio semper est peccatum.

CONCLUSIO. — Simulatio omnis peccatum est, cum sit mendacium, in exteriorum factorum signis consistens.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (quæst. cix, art. 3 ad 3, et quæst. cx, art. 1), ad virtutem veritatis pertinet ut quis talem se exhibeat exterius, per signa exteriora, qualis est. Signa autem exteriora non solum sunt verba, sed etiam facta. Sicut ergo veritati opponitur quod aliquis per verba exteriora aliud significet quàm quod habet apud se, quod ad mendacium pertinet; ita etiam opponitur veritati quod aliquis per aliqua signa factorum vel rerum aliquid significet contrarium ejus quod in eo est, quod propriè simulatio dicitur. Unde simulatio propriè est mendacium quoddam in exteriorum signis factorum consistens. Non refert autem utrum aliquis mentiatur verbo, vel quocumque alio facto, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 1, arg. 2). Unde cum omne mendacium sit peccatum, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 3), consequens est etiam quod omnis simulatio est peccatum (2).

concludendum foret nunquam eorum peccata esse levia, sed semper gravia, quod omnino repugnat.

(1) Simulatio propriè dicta definiri potest: fictio quâ quispiam per aliqua signa factorum vel

rerum significat contrarium ejus quod in eo est; ut qui tristis est rebus aut factis exterioribus simulat se gaudentem.

(2) Hic agitur de simulatione propriè dicta,

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (lib. De Quæst. evang. quæst. 51, in princ.), « non omne quod fingimus, mendacium est; sed quando id fingimus quod nihil significat, tunc est mendacium; cum autem fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis; » et subiungit exemplum de figuratis locutionibus, in quibus fingitur quædam res, non ut asseratur ita esse, sed eam proponimus ut figuram alterius quod asserere volumus. Sic ergo Dominus in Evangelio *finxit se longius ire*, quia composuit motum suum quasi volentis longius ire, ad aliud figuratè significandum, scilicet quòd « ipse ab eorum fide longè erat, » ut Gregorius dicit (hom. xxiii in Evang.); vel, ut Augustinus dicit (Quæst. evang. quæst. ult. à med.), quia « cum longius recessurus esset ascendendo in cœlum, per hospitalitatem quodammodo retinebatur in terra. » Abraham etiam figuratè locutus est. Unde Ambrosius (loc. cit. in arg.) dicit de Abraham quòd « prophetauit quod ignorabat; ipse enim solus disponebat redire, immolato filio; sed Dominus per os ejus locutus est quod parabat. » Unde patet quòd neuter simulavit.

Ad *secundum* dicendum, quòd Hieronymus utitur largè nomine simulationis pro quacumque fictione. Commutatio autem faciei David fuit fictio figuralis, sicut Glossa (ord. Aug.) exponit in titulo (Psal. xxxiii): *Benedicam Dominum in omni tempore* (1). Simulationem verò Jehu non est necesse excusari à peccato vel mendacio; quia malus fuit, utpote ab idololatria Jeroboam non recedens. Commendatur tamen et temporaliter remuneratur à Deo, non pro simulatione, sed pro zelo quo destruxit cultum Baal.

Ad *tertium* dicendum, quòd quidam dicunt quòd nullus potest se simulare esse malum: quia per opera bona nullus simulat se malum; si autem opera mala faciat, malus est. Sed hæc ratio non cogit. Potest enim aliquis se simulare malum per opera, quæ in se non sunt mala, sed habent in se quamdam speciem mali (2); et tamen ipsa simulatio est mala tum ratione mendacii, tum ratione scandali: et quamvis per hoc fiat malus, non tamen fit malus illà malitià quam simulat. Et quia ipsa simulatio secundum se mala est, non ratione ejus de quo est, sive sit de bono, sive sit de malo, peccatum est.

Ad *quartum* dicendum, quòd sicut aliquis verbo mentitur, quando significat quod non est, non autem quando tacet quod est, quod aliquando licet; ita etiam simulatio est, quando aliquis per exteriora signa factorum vel rerum significat aliquid quod non est, non autem si aliquis prætermittat significare quod est: unde aliquis potest peccatum suum occultare absque simulatione. Et secundum hoc intelligendum est quod Hieronymus dicit ibidem, super verba Isaïæ (cit. in arg.), quòd « secundum remedium post naufragium est peccatum abscondere, » ne scilicet exinde aliis scandalum generetur.

ARTICULUS II. — UTRUM HYPOCRISIS SIT IDEM QUOD SIMULATIO (3).

De his etiam Sent. iv, dist. 16, quæst. iv, art. 1, quæstionc. 1, et quæst. ii ad 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd hypocrisis non sit idem

quia simulatio generaliter pro qualibet fictione accepta non semper est peccatum, ut patet ex respons. seq.

(4) Qui scilicet sic inscribitur: *Psalmus David cum immutavit vultum suum coram Abimelech*: id autem Augustinus arcanum ac grande mysterium ibidem vocat, ac explicat de Christo sigillatim.

(2) Sive *apparentiam mali* eo sensu quo dixit Apostolus (1. Thess. v, 22): *Ab omni specie mala abstinete vos*.

(3) Hypocrisis definiri potest: vitium illius qui sanctitatem non habet, sed tamen ita se gerit exterius ut sanctus habeatur. Ex his patet hypocrisis minus latè patere quàm simulationem.

quòd simulatio. Simulatio enim consistit in quodam factorum mendacio. Sed hypocrisis potest etiam esse, si aliquis ostendat exterius quæ interius agit, secundum illud (Matth. vi, 2) : *Cum facis eleemosynam, noli tubâ canere ante te, sicut hypocritæ faciunt*. Ergo hypocrisis non est idem simulationi.

2. Præterea, Gregorius dicit (Moral. lib. xxxi, cap. 8, à med.) : « Sunt nonnulli qui et sanctitatis habitum tenent, et perfectionis meritum exequi non valent. Hos nequaquam credendum est in hypocritarum numerum currere, quia aliud est infirmitate, aliud malitiâ peccare. » Sed illi qui tenent habitum sanctitatis, et meritum perfectionis non exequuntur, sunt simulatores, quia exterior habitus sanctitatis opera perfectionis significat. Non ergo simulatio est idem quòd hypocrisis.

3. Præterea, hypocrisis in sola intentione consistit : dicit enim Dominus de hypocritis (Matth. xxiii, 5), quòd *omnia opera sua faciunt, ut ab hominibus videantur* : et Gregorius dicit (Moral. lib. xxxi, loc. sup. cit.), quòd « nunquam quid agant, sed quomodo de actione qualibet hominibus possint placere, considerant. » Sed simulatio non consistit in sola intentione, sed in exteriori operatione : unde super illud (Job, xxxvi) : *Simulatores et callidi provocant iram Dei*, dicit Glossa (quid simile habet Greg. Moral. lib. xxvi, cap. 23), quòd « simulator aliud simulat, et aliud agit; castitatem præfert, et lasciviam sequitur : ostentat paupertatem, et marsupium replet. Ergo hypocrisis non est idem quòd simulatio.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit (Etymologiarum lib. x, ad litt. H) : « Hypocrita Græco sermone in Latino simulator interpretatur, qui cum intus malus sit, ut bonum se palam ostendit : ὑπὸ enim falsum, κρισις iudicium interpretatur (1). »

CONCLUSIO. — Hypocrisis omnis, simulatio est, non omnis autem simulatio hypocrisis, sed ea tantum, quâ alterius personam quis simulat.

Respondeo dicendum quòd, sicut Isidorus dicit ibidem, « nomen hypocritæ tractum est à specie eorum qui in spectaculis contextâ facie incedunt, distinguentes vultum vario colore, ut ad personæ quam simulant colorem perveniant, modò in specie viri, modò in specie feminae, ut in ludis populum fallant. » Unde Augustinus dicit (De sermone Domini in monte, lib. ii, cap. 2, parum à princ.), quòd « sicut hypocritæ, simulatores aliarum personarum, agunt partes illius quod non sunt (non enim qui agit partes Agamemnonis, verè ipse est, sed simulat eum), sic in Ecclesiis, et in omni vita humana, quisquis se vult videri quod non est, hypocrita est : simulat enim se justum, non exhibet. » Sic igitur dicendum est quòd hypocrisis simulatio est, non autem omnis simulatio, sed solum illa quâ quis simulat personam alterius; sicut cum peccator simulat personam justî.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd opus exterius naturaliter significat intentionem. Quando ergo aliquis per bona opera quæ facit ex suo genere ad Dei servitium pertinentia, non quærit Deo placere, sed hominibus, simulat rectam intentionem quam non habet. Unde Gregorius dicit (Moral. lib. xxxi, cap. 8, à med.), quòd « hypocritæ per causas Dei deserviunt intentioni sæculi quia per ipsa quoque quæ se agere sancta ostendunt, non conversionem quærunt hominum, sed auras favorum; » et ita simulant

(1) Inauspicata explicatio, si notionem græcorum spectes; tametsi quead sensum admitti possit : est enim ὑπὸ idem quòd *sub*, et usurpâri

pro eo solet quod à realitate degenerat, sicut à veritate vitæ hypocrita.

mendaciter intentionem rectam, quam non habent; quamvis non simulant aliquod rectum opus, quod agunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd habitus sanctitatis (1), putà religionis vel clericatus, significat statum quo quis obligatur ad opera perfectionis. Et ideo cùm quis habitum sanctitatis assumit, intendens se ad statum perfectionis transferre, si per infirmitatem deficiat, non est simulator vel hypocrita, quia non tenetur manifestare suum peccatum, sanctitatis habitum deponendo. Si autem ad hoc sanctitatis habitum assumeret ut se iustum ostentaret, esset hypocrita et simulator.

Ad *tertium* dicendum, quòd in simulatione, sicut in mendacio, duo sunt: unum quidem sicut signum, et aliud sicut signatum. Mala ergo intentio in hypocrisi consideratur sicut signatum, quod non respondet signo; exteriora autem vel verba, vel opera, vel quæcumque sensibilia, considerantur in omni simulatione et mendacio, sicut signa.

ARTICULUS III. — UTRUM HYPOCRISIS OPPONATUR VIRTUTI VERITATIS (2).

De his etiam Sent. IV, dist. 46, quæst. IV, art. 4, quæst. II.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd hypocrisis non opponatur virtuti veritatis. In simulatione enim sive hypocrisi est signum et signatum. Sed quantum ad utrumque non videtur opponi alicui speciali virtuti: hypocrita enim simulat quancumque virtutem, et etiam per quæcumque virtutis opera, putà per jejunium, orationem et eleemosynam, ut habetur (Matth. vi). Ergo hypocrisis non opponitur specialiter virtuti veritatis.

2. Præterea, omnis simulatio ex aliquo dolo videtur procedere; unde et simplicitati opponitur. Dolus autem opponitur prudentiæ, ut supra habitum est (quæst. LV, art. 4). Ergo hypocrisis, quæ est simulatio, non opponitur veritati, sed magis prudentiæ vel simplicitati.

3. Præterea, species moralium considerantur ex fine. Sed finis hypocrisis est acquisitio lucri vel inanis gloriæ: unde super illud (Job. xxvii): *Quæ est spes hypocritis, si avarè rapiat*, etc., dicit Glossa ord. Gregor. Moral. lib. xvm, cap. 7, circ. princ.): « Hypocrita, qui latine dicitur simulator, avarus raptor est; qui dum iniquè agens desiderat de sanctitate venerari, laudem vitæ rapit alienæ. » Cùm ergo avaritia vel inanis gloria non directè opponatur veritati, videtur quòd nec simulatio, sive hypocrisis.

Sed *contra* est quia omnis simulatio est mendacium quoddam, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Mendacium autem directè opponitur veritati. Ergo et simulatio, sive hypocrisis.

CONCLUSIO. — Hypocrisis, cùm simulatio sit, quâ simulat quis se habere personam, quam non habet, veritati per se adversatur, quâ aliquis talem se exterius exhibet vitâ ac sermone, qualis est: quanquam per accidens multis aliis virtutibus contraria esse possit.

Respondeo dicendum quòd, secundum Philosophum (Metaph. lib. x, text. 13 et 24), « contrarietas est oppositio secundum formam, » à qua scilicet res speciem habet. Et ideo dicendum est quòd simulatio sive hypocrisis potest opponi alicui virtuti dupliciter: uno modo directè, alio modo indirectè. Directa quidem oppositio ejus, sive ejus contrarietas est attendenda secundum ipsam speciem actus, quæ accipitur secundum proprium objectum. Unde cùm hypocrisis sit quedam simulatio, quâ quis simulat se habere personam quam non habet, ut dictum est (art. præc.), consequens

(1) Sic habitum religionis concilium Arelatense vocat /extra De regularibus et transcurrentibus ad religionem, cap. *Vidua*).

(2) In hoc articulo probat S. Doctor hypocrisi-

sim directè et formaliter opponi virtuti veritatis, id est, veracitati; indirectè autem quicquid virtuti.

est quòd directè opponatur veritati, per quam aliquis exhibet se talem vità et sermone qualis est, ut dicitur (Ethic. lib. iv, cap. 7). — Indirecta autem oppositio, sive contrarietas hypocrisis potest attendi secundùm quodcumque accidens, putà secundùm aliquem finem remotum, vel secundùm aliud quod instrumentum actûs, vel quodcumque aliud hujusmodi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hypocrita simulans aliquam virtutem, assumit eam ut finem, non quidem secundùm existentiam, quasi volens eam habere, sed secundùm apparentiam, quasi volens videri eam habere (1): ex quo non habet quòd opponatur illi virtuti, sed quòd opponatur veritati, inquantum vult decipere homines circa illam virtutem. Opera autem illius virtutis non assumit quasi per se intenta; sed instrumentaliter, quasi signa illius virtutis; unde ex hoc non habet directam oppositionem ad illam virtutem.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. lv, art. 3, 4 et 5), prudentiæ directè opponitur astutià, ad quam pertinet adinvenire quasdam vias apparentes et non existentes ad propositum consequendum: executio autem astutiæ est propriè per dolum in verbis, per fraudem autem in factis; et sicut astutià se habet ad prudentiam, ita dolus et fraus ad simplicitatem. Dolus autem vel fraus ordinatur ad decipiendum principaliter, et quandoque secundariò ad nocendum. Unde ad simplicitatem pertinet directè se præservare à deceptione; et secundùm hoc, ut supra dictum est (quæst. cix, art. 2 ad 4), virtus simplicitatis est eadem virtuti veritatis; sed differt solà ratione, quia veritas dicitur secundùm quòd signa concordant signatis; simplicitas autem dicitur secundùm quòd non tendit in diversa, ut scilicet aliud intendat interiùs, et aliud prætendat exteriùs (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd lucrum vel gloria est finis remotus simulatoris, sicut et mendacis. Unde ex hoc fine speciem non sortitur, sed ex fine proximo, qui est ostendere se alium quàm sit. Unde quandoque contingit quòd aliquis fingit de se magna, nullius alterius gratià, sed solà libidine simulandi, sicut Philosophus dicit Ethic. lib. iv, cap. 7), et sicut etiam supra de mendacio dictum est (quæst. cx, art. 2).

ARTICULUS IV. — UTRUM HYPOCRISIS SEMPER SIT PECCATUM MORTALE (3).

De his etiam Sent. iv, dist. 46, quæst. iv, art. 1, quæst. iii.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd hypocrisis semper sit peccatum mortale. Dicit enim Hieronymus (Isa. xvi, in Glossa ord. in fin. cap.), quòd « in comparatione duorum malorum levius est apertè peccare quàm sanctitatem simulare; » et super illud (Job, i): *Sicut autem Domino placuit*, etc., Glossa (Aug. sup. illud Psal. lxxiii: *Scrutati sunt iniqui*), dicit quòd « simulata æquitas non est æquitas, sed duplex peccatum; » et super illud (Thren. iv): *Major effecta est iniquitas populi mei peccato Sodomorum*, dicit Glossa ordin. : « Scelera animæ planguntur, quæ in hypocrisis labitur, cujus major est iniquitas peccato Sodomorum. » Peccata autem Sodomorum sunt peccata mortalia. Ergo et hypocrisis semper est peccatum mortale.

2. Præterea, Gregorius dicit (Moralium lib. xxxi, cap. 8, à med.), quòd hypocritæ ex malitia peccant. Sed hoc est gravissimum, quia pertinet ad

(1) Proinde hypocritam *simulatorem* appellari asserit Gregorius; et ob eandem causam hypocritas *sepulcris dealbatis* esse similes dicit Christus. Matth. xxiii, 27.

(2) Ex his patet simulationem et duplicitatem similiter tantummodò ratione differre.

(3) Ostendit S. Doctor non omnem hypocrisis esse peccatum mortale; quia sequitur naturam simulationis et mendacii quæ non sunt semper peccata mortalia.

peccatum in Spiritum sanctum. Ergo hypocrita semper mortaliter peccat.

3. Præterea, nullus meretur iram Dei et exclusionem à Dei visione, nisi propter peccatum mortale. Sed per hypocrisim aliquis meretur iram Dei, secundum illud (Job, xxxvi, 13): *Simulatores et callidi provocant iram Dei*; excluditur etiam hypocrita à visione Dei, secundum illud (Job, xiii, 16): *Non venit in conspectu ejus omnis hypocrita*. Ergo hypocrisis semper est peccatum mortale.

Sed *contra* est quòd hypocrisis est mendacium operis, cum sit simulatio quædam. Non autem omne mendacium operis est peccatum mortale. Ergo nec omnis hypocrisis.

Præterea, intentio hypocritæ est ad hoc quòd videatur bonus. Sed hoc non opponitur charitati. Ergo hypocrisis non est secundum se peccatum mortale.

Præterea, hypocrisis nascitur ex inani gloria, ut Gregorius dicit (Moral. lib. xxxi, cap. 17 à med.). Sed inanis gloria non semper est peccatum mortale. Ergo nec hypocrisis.

CONCLUSIO. — Hypocrisis, quâ quis non curat sanctitatem, sed tantum sanctus videri, peccatum mortale est; quâ verò aliquis intendit simulare sanctitatem, quamvis sanctus non sit, potest et veniale et mortale peccatum esse, secundum quòd contingit eam adversari, vel non adversari charitati.

Respondeo dicendum quòd in hypocrisi duo sunt, scilicet defectus sanctitatis et simulatio ipsius. Si ergo hypocrita dicatur ille cujus intentio fertur ad utrumque, ut scilicet aliquis non curet sanctitatem habere, sed solum sanctus apparere, sicut consuevit accipi in sacra Scriptura; sic manifestum est quòd est peccatum mortale: nullus enim totaliter privatur sanctitate nisi per peccatum mortale. — Si autem dicatur hypocrita ille qui intendit simulare sanctitatem, à qua deficit per peccatum mortale (1); tunc quamvis sit in peccato mortali, ex quo privatur sanctitate, non tamen semper ipsa simulatio est ei peccatum mortale, sed quandoque veniale. Quod discernendum est ex fine: qui si repugnat charitati Dei vel proximi, erit peccatum mortale; putà cum simulat sanctitatem ut falsam doctrinam disseminet, vel ut adipiscatur ecclesiasticam dignitatem indignus, vel quæcumque alia temporalia bona, in quibus finem constituit; si verò finis intentus non repugnet charitati, erit peccatum veniale, putà cum aliquis in ipsa fictione delectatur; de quo dicitur (Ethic. lib. iv, cap. 7, à med.), quòd « magis videtur vanus quam malus: » eadem enim ratio est de mendacio et simulatione. — Contingit tamen quandoque quòd aliquis simulat perfectionem sanctitatis, quæ non est de salutis necessitate; et talis simulatio nec semper est peccatum mortale, nec semper est cum peccato mortali.

Et per hoc patet responsio ad objecta (2).

QUÆSTIO CXII.

DE JACTANTIA, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de jactantia et ironia, quæ sunt partes mendacii, secundum Philosophum (Ethic. lib. iv, cap. 7). Primò autem circa jactantiam quaeruntur duo: 1º Cui virtuti opponatur. — 2º Utrum sit peccatum mortale.

(1) Non ad hoc referendo intentionem suam, ut negligere velit sanctitatem, sed solum occultare peccatum per quod prius habitum violavit, vel ejus proposito sive professioni non respondet.

(2) Addendo tamen quoad locum Job nominatim quòd sit intelligendus de hypocrita quem ad conspectum Dei non perducunt opera quæ per simulationem vel hypocrisim fiunt, sicut in sententiis loco supra indicatis, i. et s. Thomas.

ARTICULUS I. — UTRUM JACTANTIA OPPONATUR VIRTUTI VERITATIS (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd jactantia non opponatur virtuti veritatis. Veritati enim opponitur mendacium. Sed quandoque potest esse jactantia etiam sine mendacio; sicut cum aliquis suam excellentiam ostendat: dicitur enim (Esther, 1, 3): *Assuerus fecit grande convivium, ut ostenderet divitias gloriæ suæ, ac regni sui, ac magnitudinem, atque jactantiam potentie suæ*. Ergo jactantia non opponitur virtuti veritatis.

2. Præterea, jactantia ponitur à Gregorio (Moral. lib. xxiii, cap. 4, à princ.), una de quatuor speciebus superbiæ, « cum scilicet quis jactat se habere quòd non habet; » unde dicitur (Jerem. xlviii, 29): *Audivimus superbiam Moab, superbus est valde, sublimitatem ejus, et arrogantiam, et superbiam, et altitudinem cordis ejus. Ego scio, ait Dominus, jactantiam ejus, et quòd non sit juxta eam virtus ejus*. Et (Moral. lib. xxxi, cap. 7, à med.) Gregorius dicit quòd jactantia oriatur ex inani gloria. Superbia autem et inanis gloria opponuntur virtuti humilitatis. Ergo jactantia non opponitur veritati, sed humilitati.

3. Præterea, jactantia ex divitiis causari videtur: unde dicitur (Sap. v, 8): *Quid nobis profuit superbia, aut divitiarum jactantia quid contulit nobis?* Sed superfluitas divitiarum videtur pertinere ad peccatum avaritiæ, quòd opponitur justitiæ vel liberalitati (2). Non ergo jactantia opponitur veritati.

Sed *contra* est quòd Philosophus dicit (Ethic. lib. ii et iv, cap. 7), utrobique (3) jactantiam opponi veritati.

CONCLUSIO. — Jactantia opponitur veritati per modum cujusdam excessus.

Respondeo dicendum quòd jactantia propriè importare videtur quòd homo verbis se extollat. Illa enim quæ vult homo longè jactare, in altum elevat. Tunc autem propriè aliquis se extollit, quando de se supra se aliquid dicit. Quòd quidem contingit dupliciter: quandoque enim aliquis loquitur de se, non quidem supra id quod in se est, sed supra id quod de eo homines opinantur, quòd Apostolus refugiens dicit (II. Cor. xii, 6): *Parco, ne quis existimet me supra id quod videt in me, aut audit aliquid ex me*. Alio modo aliquis per verba se extollit, loquens de se supra id quod in se est secundum rei veritatem. Et quia magis est aliquid judicandum, secundum quod in se est, quàm secundum quod est in opinione aliorum, inde est quòd magis propriè dicitur jactantia, quando aliquis effert se supra id quod in ipso est, quàm quando effert se supra id quod est in opinione aliorum; quamvis utroque modo jactantia dici possit. Et ideo jactantia propriè dicta opponitur veritati per modum excessus.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de jactantia, secundum quòd excedit opinionem.

Ad secundum dicendum, quòd jactantiæ peccatum considerari potest dupliciter: uno modo secundum speciem actûs, et sic opponitur veritati, ut dictum est (in corp. et qu. cx, art. 2); alio modo secundum causam suam, ex qua etsi non semper, tamen frequentius accidit, et sic procedit quidem ex superbia, sicut ex causa interiùs motiva et impellente; ex hoc enim quòd aliquis interiùs per arrogantiam supra seipsum elevatur, sequitur plerumque quòd exterius majora quædam de se jactet, licèt quandoque non ex arrogantia, sed ex quadam vanitate aliquis ad jactantiam procedat, et in hoc delectetur, quia talis est secundum habitum. Et ideo arrogantia,

(1) Jactantia de qua hic agitur vitium est quo quispiam exterius se offert supra id quod in ipso est.

(2) Justitiæ, si aliena cupit vel usurpat: liberalitati, si propria non largitur cum opus est.

(3) In Nicol. deest verbum *utrobique*.

per quam aliquis supra seipsum extollitur, est species superbiæ; non tamen est idem jactantiæ, sed ut frequentius ejus causa (4). Et propter hoc Gregorius jactantiam ponit inter superbiæ species. Tendit autem jactator plerumque ad hoc quod gloriam consequatur per suam jactantiam, et ideo secundum Gregorium ex inani gloria oritur secundum rationem finis.

Ad *tertium* dicendum, quod opulencia etiam jactantiam causat dupliciter: uno modo occasionaliter, in quantum de divitiis aliquis superbit, unde et signanter (Proverb. viii) opes dicuntur superbiæ; alio modo per modum finis, quia, ut dicitur (Ethic. lib. iv, cap. 7, à med.), aliqui seipsos jactant non solum propter gloriam, sed etiam propter lucrum, qui de seipsis fingunt ea ex quibus lucrari possunt, putà quod sint medici, vel sapientes, vel divini.

ARTICULUS II. — UTRUM JACTANTIA SIT PECCATUM MORTALE (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod jactantia sit peccatum mortale. Dicitur enim (Proverb. xxviii, 23): *Qui se jactat et dilatat, jurgia concitat*. Sed concitare jurgia est peccatum mortale: detestatur enim Deus eos qui seminant discordias, ut habetur (Proverb. vi). Ergo jactantia est peccatum mortale.

2. Præterea, omne quod prohibetur in lege Dei, est peccatum mortale. Sed super illud (Eccli. vi): *Non te extollas in cogitatione animæ tuæ*, dicit Glossa interl.: « Jactantiam et superbiam prohibet. » Ergo jactantia est peccatum mortale.

3. Præterea, jactantia est mendacium quoddam. Non est autem mendacium officiosum vel jocosum, quod patet ex fine mendacii, quia, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 7, circa med.), « jactator fingit de se majora existentibus, quandoque nullius gratiâ, quandoque gratiâ gloriæ vel honoris, quandoque autem gratiâ argenti; » et sic patet quod neque est mendacium jocosum, neque officiosum. Unde relinquitur quod semper sit perniciosum. Videtur ergo quod semper sit peccatum mortale.

Sed *contra* est quod jactantia oritur ex inani gloria secundum Gregorium (Moral. lib. xxvi, cap. 17, à med.). Sed inanis gloria non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale: quod vitare est valde perfectorum; dicit enim Gregorius (Moral. lib. viii, cap. 30, à med.), quod « valde est perfectorum sic ex ostenso opere auctoris gloriam querere, ut de illata laude privata nesciant exultatione gaudere. » Ergo jactantia non semper est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Jactanter quidpiam de se proferre, contra gloriam Dei, et ad proximi contemptum, vel contumeliam, peccatum est mortale: alias autem veniale vel mortale, pro suæ causæ gravitate vel levitate.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. cx, art. 4), peccatum mortale est quod charitati contrariatur. Dupliciter ergo jactantia considerari potest: uno modo secundum se, prout est mendacium quoddam, et sic quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Mortale quidem quando aliquis jactanter de se profert quod est contra gloriam Dei (3), sicut ex persona regis Tyri dicitur (Ezech. xxviii, 2): *Elevatum est cor tuum, et dixisti: Deus ego sum*: vel etiam contra charita-

(4) Hinc Philosophus (Eth. lib. iv, cap. 7) arrogantem vocat eum qui de se majora dicit.

(2) In Scripturis non semel vituperatur jactantia: *Disperdat Dominus universa labia dolcisa et lingua magniloquam* (Ps. xi): *Arrogantiam et superbiam et viam pravam et*

os bilingue detestor (Prov. viii): *Arrogantiam fortium humiliabo* (Is. xlii). Attamen, ut ait S. Doctor, peccatum illud non est semper mortale.

(5) Ut Sennacherib, IV. Reg. xviii, et Morbitæ (Hier. xlviii).

tem proximi; sicut cum aliquis jactando seipsum, prorumpit in contumelias aliorum, sicut habetur (Luc. xviii) de Pharisæo, qui dicebat : *Non sum sicut cæteri hominum, raptores, injusti, adulteri, velut etiam hic Publicanus*. Quandoque verò est peccatum veniale, quando scilicet aliquis de se talia jactat quæ neque sunt contra Deum, neque contra proximum. Alio modo potest considerari secundum suam causam, scilicet superbiam, vel appetitum lucri aut inanis gloriæ : et sic si procedat ex superbia, vel inani gloria, quæ sit peccatum mortale, etiam ipsa jactantia erit peccatum mortale (1) : alioquin erit peccatum veniale. Sed quandoque aliquis prorumpit in jactantiam propter appetitum lucri, et hoc videtur jam pertinere ad proximi deceptionem et damnum; et ideo talis jactantia magis est peccatum mortale. Unde et Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 7, à med.), quòd « turpior est qui se jactat causâ lucri, quàm qui se jactat causâ gloriæ vel honoris. » Non tamen semper est peccatum mortale, quia potest esse tale lucrum ex quo alius non damnificatur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille qui jactat se ad hoc quòd jurgia concitet, peccat mortaliter. Sed quandoque contingit quòd jactantia est causa jurgiorum non per se, sed per accidens. Unde ex hoc jactantia non est peccatum mortale.

Ad *secundum* dicendum, quòd Glossa illa loquitur de jactantia, secundum quòd procedit ex superbia prohibita, quæ est peccatum mortale.

Ad *tertium* dicendum, quòd non semper jactantia importat mendacium perniciosum, sed solum quando est contra charitatem Dei, aut proximi, aut secundum se, aut secundum suam causam. Quòd autem aliquis se jactet, quasi ex hoc ipso delectatus, est quoddam vanum, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 7, à med.). Unde reducitur ad mendacium jocosum. Nisi fortè hoc divinæ dilectioni præferret, aut propter hoc Dei præcepta contemneret : sic enim esset contra charitatem Dei, in quo solo mens nostra debet quiescere, sicut in ultimo fine. Videtur autem ad mendacium officiosum pertinere, cum aliquis ad hoc se jactat, ut gloriam vel lucrum acquirat; dummodo hoc sit sine damno aliorum, quia hoc jam pertineret ad mendacium perniciosum (2).

QUÆSTIO CXIII.

DE IRONIA (3), IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ironia, circa quam quærentur duo : 1^o Utrùm ironia sit peccatum. — 2^o De comparatione ejus ad jactantiam.

ARTICULUS I. — UTRUM IRONIA, PER QUAM ALIQUIS DE SE FINGIT MINORA, SIT PECCATUM.

De his etiam supra, quæst. cx, art. 2 corp. et Sent. iii, dist. 59, quæst. i, art. 2 ad 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ironia per quam aliquis de se fingit minora, non sit peccatum. Nullum enim peccatum procedit ex divina confortatione, ex qua procedit quòd aliquis de se minora dicat, secundum illud (Proverb. xxx, 1) : *Visio quam locutus est vir cum quo est*

(1) Ut qui se jactat de divitiis, nobilitate ac scientia ad hoc ut graviter proximis noceat, vel ut officium quo indignus est assequatur.

(2) Peccat quoque graviter qui se jactat de aliquo peccato mortali, sicut illi qui *lætantur cum malè fecerint, et exultant in rebus pessimis* (Prov. ii).

(3) Ironia non sumitur hic pro locutione figurata quâ irrisoriè aliquid per contrarium dicitur, sed pro simulatione quâ quispiam vel asserit de se aliquid vile quod in seipso non recognoscit, vel negat de se aliquid magnum quod tamen esse in seipso percipit.

Deus, et qui Deo secum morante confortatus, ait : Stultissimus sum vtrorum; et (Amos vii, 14) dicitur : Respondit Amos : Non sum propheta. Ergo ironia, per quam aliquis minora de se dicit, non est peccatum.

2. Præterea, Gregorius dicit in epistola ad Augustinum, Anglorum episcopum (Regist. lib. xii, epist. 31, interrog. 10, circ. med.): « Bonarum mentium est suas ibi culpas agnoscere, ubi culpa non est. » Sed omne peccatum repugnat bonitati mentis. Ergo ironia non est peccatum.

3. Præterea, fugere superbiam non est peccatum. Sed « aliqui minora de seipsis dicunt, fugientes tumidum, » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 7). Ergo ironia non est peccatum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in libro De verbis Apostoli (serm. 29, parum ante med.): « Cum humilitatis causâ mentiris, si non eras peccator antequam mentireris, mentiundo efficeris. »

CONCLUSIO. — Ironia, quâ aliquis de se minora dicit mentiundo vel negando quod in se magnum est, peccatum est; non autem ea (ironia) quâ minora proferimus, vera tamen, majora occultando.

Respondeo dicendum quòd hoc quòd aliqui minora de se dicant, potest contingere dupliciter: uno modo salvâ veritate, dum scilicet majora quæ sunt in seipsis reticent, quædam verò minora detegunt, et de se profertur, quæ tamen in se esse recognoscunt, et sic minora de se dicere non pertinet ad ironiam; nec est peccatum secundum genus suum, nisi per alicujus circumstantiæ corruptionem. Alio modo aliquis dicit minora à veritate declinans, putâ cum asserit de se aliquid vile, quod in se non recognoscit, aut cum negat de se aliquid magnum, quod tamen percipit in seipso esse: et sic pertinet ad ironiam et est semper peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd duplex est sapientia et duplex stultitia: est enim quædam sapientia secundum Deum, quæ humanam vel mundanam stultitiam habet adjunctam, secundum illud (1. Cor. iii, 18): *Si quis inter vos sapiens videtur esse in hoc sæculo: stultus fiat, ut sit sapiens*. Alia verò est sapientia mundana, quæ, ut ibidem subditur, *stultitia est apud Deum*. Ille ergo qui à Deo confortatur, confitetur se esse stultissimum secundum reputationem humanam, quia scilicet humana contemnit, quæ hominum sapientia quærit: unde et ibidem subditur: *Et sapientia hominum non est mecum*: et postea subdit: *Et novi sanctorum scientiam*.—Vel potest dici *sapientia hominum* quæ humanâ ratione acquiritur; *sapientia* verò *sanctorum* quæ ex divina inspiratione habetur. Amos autem negavit se esse prophetam origine, quia scilicet non erat de genere prophetarum (1): unde ibidem subdit: *Nec filius prophetæ*.

Ad secundum dicendum, quòd ad bonitatem mentis pertinet ut homo ad justitiæ perfectionem tendat. Et ideo in culpam reputat, non solum si deficiat à communi justitiâ, quod verè culpa est; sed etiam si deficiat à justitiæ perfectione, quod quandoque culpa non est (2). Non autem culpam dicit quod pro culpa non recognoscit; quod ad ironiæ mendacium pertineret.

Ad tertium dicendum, quòd homo non debet unum peccatum facere, ut aliud vitet; et ideo non debet mentiri qualitercumque, ut vitet su-

(1) Unde juxta editionem LXX interpretum non ait *non sum* quasi ad officium respiciat quod in præsentia à se abdicet; sed *non eram* quasi respiciens ad originem præteritam: quâvis Hieronymus hoc ipsum *humilitatis* dicat esse quòd se prophetam neget.

(2) Insuper qui pii sunt ac timorati, sæpissime verentur aliquam culpam esse, ubi tamen nulla est; sicut faciebat Job dicens Domino: *Ferebar omnia opera mea, sciens quod non parceres delinquenti* (Job, ix).

perbiam. Unde Augustinus dicit (super Joan. tract. 43, inter med. et fin. et habetur cap. *Non ita* 22, quæst. II) : « Non ita caveatur arrogantia, ut veritas relinquatur; » et Gregorius dicit (Moral. lib. xxvi, cap. 3, quod « incautè sunt humiles qui se mentiendo illaqueant. »

ARTICULUS II. — UTRUM IRONIA SIT MINUS PECCATUM QUAM JACTANTIA.

De his etiam locis sup. art. 4 inductis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ironia non sit minus peccatum quam jactantia. Utrumque enim est peccatum, inquantum declinat à veritate, quæ æqualitas est quædam (1). Sed ab æqualitate non magis declinat qui excedit quam qui diminuit. Ergo ironia non est minus peccatum quam jactantia.

2. Præterea, secundum Philosophum (Ethic. lib. iv, cap. 7), ironia quandoque est jactantia. Jactantia autem non est ironia. Ergo ironia non est minus peccatum quam jactantia.

3. Præterea (Proverb. xxvi, 25), dicitur : *Quando submiserit vocem suam, ne credideris ei, quoniam septem nequitiae sunt in corde illius.* Sed submittere vocem pertinet ad ironiam. Ergo in ea est multiplex nequitia.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 7), quod « irones (2) et minus dicentes gratiores secundum mores videntur. »

CONCLUSIO. — Jactantia secundum se gravior est ironia, quanquam ex animi deteriori dispositione contingat ironiam graviores esse jactantia.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (quæst. cx, art. 2 et 4), unum mendacium est gravius altero; quandoque quidem ex materia de qua est; sicut mendacium quod fit in doctrina religionis est gravissimum; quandoque autem ex motivo ad peccandum; sicut mendacium perniciosum est gravius quam officiosum, vel jocosum. Ironia autem et jactantia circa idem mentiuntur vel verbis, vel quibuscumque exterioribus signis, scilicet circa conditionem personæ; unde quantum ad hoc æqualia sunt. Sed ut plurimum jactantia ex turpiori motivo procedit, scilicet ex appetitu lucri vel honoris; ironia verò ex hoc quod fugit, licet inordinatè, per elationem aliis gravis esse; et secundum hoc Philosophus dicit (loc. cit.) quod « jactantia est gravius peccatum quam ironia. » Contingit tamen quandoque quod aliquis minora de se fingit ex aliquo alio motivo, puta ad dolose decipiendum; et tunc ironia est gravior.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ratio illa procedit de ironia et jactantia, secundum quod mendacii gravitas consideratur ex seipso, vel ex materia ejus; sic enim dictum est, quod æqualitatem habent (3).

Ad *secundum* dicendum, quod duplex est excellentia, una quidem in temporalibus rebus, alia verò in spiritualibus. Contingit autem quandoque quod aliquis per verba exteriora vel signa prætendit quidem defectum in exterioribus rebus, puta per aliquam vestem abjectam, aut per aliquid hujusmodi, et per hoc ipsum intendit ostendere aliquam excellentiam spirituales; sicut Dominus de quibusdam dicit (Matth. vi, 16), quod *exterminant facies suas, ut appareant hominibus jejunes*; unde isti simul incurrunt vitium ironiæ et jactantiæ, tamen secundum diversa, et propter hoc gravius peccant. Unde et Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 7),

(1) Sive mediocritas, vel medietas inter arrogantiam et ironiam.

(2) *Irones* porro juxta græcum εἰρωνες quasi retenta græcæ voce vetus interpretes reddit, et ex illo usurpat S. Thomas, quos *dissimulatores* passim reddunt moderni; quamvis juxta Quintiliani notationem non tam significanter dissi-

mulatio exprimat quod apud Græcos εἰρωνία.

(3) Quia circa eandem prorsus materiam versantur; puta circa propriam excellentiam quam unus tegit vel extenuat (scilicet peccans per ironiam), alius autem palam ostentat et adauget (scilicet peccans per jactantiam).

quòd « et superabundantia, et valdè defectus jactantium est. » Propter quod et de Augustino legitur (Possid. in ejus vita, cap. 22) quòd neque vestes nimis pretiosas, neque nimis abjectas habere volebat, quia in utroque homines suam gloriam quærunt.

Ad tertium dicendum, quòd, sicut dicitur (Eccli. xix, 23) : *Est qui nequiter se humiliat, et interiora ejus plena sunt dolo*; et secundum hoc Salomon loquitur de eo qui ex dolosa humilitate nequiter vocem suam submittit.

QUÆSTIO CXIV.

DE AMICITIA QUÆ AFFABILITAS DICITUR (1), IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de amicitia, quæ affabilitas dicitur; et de vitiis oppositis, quæ sunt adulatio et litigium. Circa amicitiam autem seu affabilitatem quæruntur duo : 1° Utrum sit specialis virtus. — 2° Utrum sit pars justitiæ.

ARTICULUS I. — UTRUM AMICITIA SIT SPECIALIS VIRTUS.

De his etiam supra, quæst. xxii, art. 5 ad 7, et Sent. iii, dist. 27, quæst. ii, art. 2 ad 1, et dist. 34, quæst. i, art. 2 corp. et De virt. quæst. iii, art. 5 ad 5, et quæst. ii, art. 2 ad 8.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd amicitia non sit specialis virtus. Dicit enim Philosophus (Ethic. lib. iv, cap. 3), quòd « amicitia perfecta est quæ est propter virtutem. » Quælibet autem virtus est amicitiae causa; quia « bonum omnibus est amabile, » ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 9). Ergo amicitia non est specialis virtus, sed consequens omnem virtutem.

2. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 6, ante med.), de tali amico, quòd « non in amando, vel inimicando recipit singula ut oportet. » Sed quòd aliquis signa amicitiae ostendat ad eos quos non amat, videtur pertinere ad simulationem, quæ repugnat virtuti. Ergo hujusmodi amicitia non est virtus.

3. Præterea, virtus « in medietate constituitur, prout sapiens determinabit, » sicut dicitur (Ethic. lib. ii, cap. 6, à med.). Sed (Eccli. vii, 5) dicitur : *Cor sapientum ubi tristitia, et cor stultorum ubi lætitia*; unde « ad virtuosum pertinet maximè à delectatione sibi cavere, » ut dicitur (Ethic. lib. ii, cap. ult. à med.). Hæc autem amicitia « per se quidem desiderat condelectare, contristare autem reveretur, » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 6, à med.). Ergo hujusmodi amicitia non est virtus.

Sed contra, præcepta legis dantur de actibus virtutum. Sed (Eccli. iv, 7) dicitur : *Congregationi pauperum affabilem te facito*. Ergo affabilitas, quæ hic amicitia dicitur, est quædam specialis virtus.

CONCLUSIO. — Amicitia, seu affabilitas, est quædam specialis virtus, secundum quam inter se homines bene disponuntur simul conviventes.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (quæst. cix, art. 2, et 1 2, qu. lv, art. 3), cum virtus ordinetur ad bonum, ubi occurrit specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem rationem virtutis. Bonum autem in ordine consistit, sicut supra dictum est (qu. cix, art. 2). Oportet autem hominem convenienter ad alios homines ordinari in communi conversatione tam in factis quàm in dictis, ut scilicet ad unumquemque se habeat secundum quod decet. Et ideo oportet esse quamdam specialem virtutem quæ hanc convenientiam ordinis observet; et hæc vocatur amicitia sive affabilitas.

(1) Amicitia affabilitatis, seu comitas est virtus quæ quispiam convenienter se habet ad alios homines in communi conversatione. tam in

dictis quàm in factis; ita scilicet ut neminem verbis et gestis offendant et vicissim ipse aliorum dicta et facta sine offensione admittat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus (lib. Ethic.) de duplici amicitia loquitur. Quarum una consistit principaliter in affectu, quo unus alium diligit, et hæc potest consequi quamcumque virtutem. Quæ autem ad hanc amicitiam pertinent, supra de charitate dicta sunt (quæst. xxiii, art. 1, et art. 3 ad 1, et quæst. xxv et xxvi). Aliam verò amicitiam ponit quæ consistit in solis exterioribus verbis vel factis : quæ quidem non habet perfectam rationem amicitiae, sed quamdam ejus similitudinem, inquantum scilicet quis decenter habet se ad illos cum quibus conversatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd omnis homo naturaliter omni homini est amicus quodam generali amore, sicut etiam dicitur (Eccli. xiii, 19), quòd *omne animal diligit simile sibi* ; et hunc amorem repræsentant signa amicitiae, quæ quis exterius ostendit in verbis, vel factis, etiam extraneis, vel ignotis. Unde non est ibi simulatio : non enim ostendit eis signa perfectæ amicitiae, quia non eodem modo se habet familiariter ad extraneos, sicut ad eos qui sunt sibi speciali amicitia juncti.

Ad *tertium* dicendum, quòd cor sapientum dicitur esse ubi tristitia, non quidem ut ipse proximo tristitiam inferat ; dicit enim Apostolus (Rom. xiv, 15) : *Si propter cibum frater tuus contristatur, jam non secundum charitatem ambulas* ; sed ut contristatis consolationem conferat, secundum illud (Eccli. vii, 38) : *Non desis plorantibus in consolatione, et cum lugentibus ambula*. Cor autem stultorum est ubi lætitia, non quidem ut ipsi alios lætificent, sed ut ipsi aliorum lætitiâ perfruantur. Pertinet ergo ad sapientem ut condelectationem afferat his cum quibus conversatur, non quidem lascivam, quam virtus cavet, sed honestam, secundum illud (Psal. cxxxii, 1) : *Ecce quàm bonum et quàm jucundum habitare fratres in unum*. Quandoque tamen propter aliquod bonum consequens, vel propter aliquod malum excludendum, non refugiet virtuosus eos quibus convivit, contristare, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 6). Unde et Apostolus dicit (II Cor. vii, 8) : *Si contristavi vos in epistola, non me pœnitet* ; et postea : *Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad pœnitentiam*. Et ideo his qui sunt proni ad peccandum, non debemus hilarem vultum ostendere ad eos delectandum, ne videamur eorum peccato consentire et quodammodo peccandi audaciam ministrare. Unde dicitur (Eccli. vii, 26) : *Filiæ tibi sunt ? Serva corpus illarum, et non ostendas hilarem faciem tuam ad illas*.

ARTICULUS II. — UTRUM HUIUSMODI AMICITIA SIT PARS JUSTITIÆ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd huiusmodi amicitia non sit pars justitiæ. Ad justitiam enim pertinet reddere debitum alteri. Sed hoc non pertinet ad hanc virtutem, sed solum delectabiliter aliis convivere. Ergo huiusmodi virtus non est pars justitiæ.

2. Præterea, secundum Philosophum (Ethic. lib. iv, cap. 6), huiusmodi virtus consistit circa delectationem vel tristitiam, quæ est in convictu. Sed moderari maximas delectationes pertinet ad temperantiam, ut supra habitum est (1 2, quæst. lx, art. 5, et quæst. lxi, art. 3). Ergo hæc virtus est magis pars temperantiæ quàm justitiæ.

3. Præterea, æqualia inæqualibus exhibere contra justitiam est, ut supra habitum est (quæst. lxi, art. 1 et 2). Sed sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 6, ante med.), hæc virtus « similiter ad notos et ignotos, et consuetos et inconsuetos operatur ». Ergo hæc virtus non est pars justitiæ, sed magis ei contrariatur.

Sed *contra* est quòd Macrobius (lib. i in Somn. Scip. cap. 8. ante med.) ponit amicitiam partem justitiæ.

CONCLUSIO. — Amicitia, cum sit ad alterum secundum aliquam debiti rationem, est pars justitiæ, ei, sicut principali, adjuncta.

Respondeo dicendum quod hæc virtus est pars justitiæ, inquantum adjungitur ei sicut principali virtuti. Convenit enim cum justitia in hoc quod ad alterum est, sicut et justitia : deficit autem à ratione justitiæ, quia non habet plenam debiti rationem; prout aliquis alteri obligatur vel debito legali, ad cujus solutionem lex cogit, vel etiam aliquo debito proveniente ex aliquo beneficio suscepto; sed solum attendit quoddam debitum honestatis quod magis est ex parte ipsius virtuosius, quam ex parte alterius, ut scilicet faciat alteri quod decet eum facere.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. cix, art. 3 ad 1), quia homo naturaliter est animal sociale, debet ex quadam honestate veritatis manifestationem aliis hominibus, sine qua societas hominum durare non posset. Sicut autem non posset homo vivere in societate sine veritate, ita nec sine delectatione : quia, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. viii, cap. 5), « nullus potest per diem morari cum tristi, nec cum non delectabili. » Et ideo homo tenetur ex quodam naturali debito honestatis, ut aliis delectabiliter convivat; nisi propter aliquam causam necesse sit aliquando alios utiliter contristare.

Ad secundum dicendum, quod ad temperantiam pertinet refrenare delectationes sensibiles. Sed hæc virtus consistit circa delectationes in convictu, quæ ex ratione proveniant, inquantum unus ad alterum decenter se habet; et has delectationes non oportet refrenare tanquam noxias.

Ad tertium dicendum, quod verbum illud Philosophi non est intelligendum quod aliquis eodem modo debeat colloqui et convivere notis et ignotis; quia, ut ipse ibidem subdit, « non similiter convenit consuetos (1) et extraneos curare, aut contristare; » sed in hoc attenditur similitudo, quod ad omnes oportet facere quod decet.

QUÆSTIO CXV.

DE ADULATIONE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis prædictæ virtuti : et primò de adulatione; secundo de litigio. Circa adulationem quæruntur duo : 1º Utrum adulatio sit peccatum. — 2º Utrum sit peccatum mortale.

ARTICULUS I. — UTRUM ADULATIO SIT PECCATUM.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod adulatio non sit peccatum. Adulatio enim consistit in quodam sermone laudis alteri exhibito intentione placendi. Sed laudare aliquem non est malum, secundum illud (Proverb. ult. 28) : *Surrexerunt filii ejus, et beatissimam prædicaverunt, vir ejus et laudavit eam*. Similiter etiam velle placere aliis non est malum, secundum illud (1. Cor. x, 33) : *Per omnia omnibus placeo*. Ergo adulatio non est peccatum.

2. Præterea, bono malum est contrarium, et similiter vituperium laudi. Sed vituperare malum non est peccatum. Ergo neque laudare bonum, quod videtur ad adulationem pertinere. Ergo adulatio non est peccatum.

3. Præterea, adulationi detractio contrariatur : unde Gregorius dicit (Moral. lib. xii, cap. 5, à med.), quod remedium contra adulationem est detractio. « Sciendum est, inquit, quod ne immoderatis laudibus elevemur, plerumque miro nostri rectoris moderamine detractionibus lacerari per-

(1) Intelliguntur familiares quorum consuetudine utimur.

mittitur, ut quos vox laudantis elevat, lingua detrahentis humiliet. » Sed detractio est malum, ut supra habitum est (quæst. LXXIII, art. 2 et 3). Ergo adulatio est bonum.

Sed *contra* est quod super illud (Ezech. xiii) : *Væ qui consuunt pulvillus (1) sub omni cubito mantis*, dicit Glossa (interl. Greg., Moral. lib. xviii, cap. 4, ad fin.) : « id est, suavem adulationem. » Ergo adulatio est peccatum.

CONCLUSIO. — Adulatio est peccatum, quo quis supra debitum virtutis modum, verbis, vel factis in communi conversatione, alicujus commodi consequendi intentione, alium delectare studet.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1 ad 3), amicitia prædicta vel affabilitas, etsi principaliter delectare intendat eos quibus convivit, tamen ubi necesse est propter aliquod bonum exequendum vel malum vitandum, non veretur contristare. Si ergo aliquis in omnibus velit ad delectationem alteri loqui, excedit modum in delectando, et ideo peccat per excessum. Et si quidem hoc faciat solâ intentione delectandi, vocatur *placidus*, secundum Philosophum (Ethic. lib. iv, cap. 6, in fin.). Si autem faciat hoc intentione alicujus lucri consequendi, vocatur *blanditor sive adulator*. Communiter tamen nomen adulationis attribui solet omnibus qui supra debitum modum virtutis volunt alios verbis vel factis delectare in communi conversatione.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd laudare aliquem contingit et bene et malè, prout scilicet debitæ circumstantiæ vel servantur, vel prætermittuntur. Si enim aliquis aliquem velit delectare laudando, ut ex hoc eum consoletur, ne in tribulationibus deficiat, vel etiam ut in bono proficere studeat, aliis debitis circumstantiis observatis, pertinebit hoc ad prædictam virtutem amicitiae. Pertinet autem ad adulationem, si quis velit aliquem laudare in quibus non est laudandus : quia fortè mala sunt, secundum illud (Psal. ix, 3) : *Iaudatur peccator in desideriis animæ suæ*; vel quia non sunt certa, secundum illud (Eccli. xvii, 8) : *Ante sermonem non laudes virum*; et iterum (Eccli. xi, 2) : *Non laudes virum in specie sua*; vel etiam si timeri possit ne humanâ laude ad inanem gloriam provocetur : unde dicitur (Eccli. xi, 30) : *Ante mortem ne laudes hominem*. Similiter etiam velle placere hominibus propter charitatem nutriendam (2), ut in ea homo spiritualiter proficere possit, laudabile est. Quòd autem aliquis velit placere hominibus propter inanem gloriam, vel propter lucrum, vel etiam in malo, hoc esset peccatum, secundum illud (Psal. lxi, 6) : *Deus dissipabit ossa eorum qui hominibus placent*; et Apostolus dicit (Gal. i, 10) : *Si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem* (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd etiam vituperare malum, si non adhibeantur debitæ circumstantiæ, est vitiosum, et similiter laudare bonum.

Ad *tertium* dicendum, quòd nihil prohibet duo vitia esse contraria; et ideo sicut detractio est malum, ita et adulatio, quæ contrariatur ei quantum ad ea quæ dicuntur, non autem directè quantum ad finem; quia adu-

(1) Sic ibidem ait Gregorius in hunc textum : *Pulvillus ponitur ut mollius quiescat. Quisquis ergo malè agentibus adulatur, pulvillum sub cubito jacentis ponit, ut qui corripitur ex culpa debuerat, in ea fullus laudibus molliter quiescat, etc.*

(2) Sic, ut ait Sylvius, velle superiori placere ut obedientiam exercent; aut inferioribus ut in officiis contineantur; aut æqualibus ut mu-

tua secundum Deum concordia nutriatur virtuosum est.

(3) Nec obstat illud (I. Cor. x, 52) : *Per omnia omnibus placeo*; quia non ut placeret hominibus recta opera faciebat, sed ut placeret Deo ad cujus amorem corda hominum convertere volebat; sicut explicat Beda ibi ex Augustine mutuatus.

lator quærit delectationem ejus cui adulatur; detractor autem non quærit ejus contristationem, cum aliquando occultè detrahat, sed magis quærit ejus infamiam.

ARTICULUS II. — UTRUM ADULATIO SIT PECCATUM MORTALE.

De his etiam De malo, quæst. VII, art. 1 ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd adulatio sit peccatum mortale. Quia, secundum Augustinum (Enchir. cap. 12), « malum dicitur, quia nocet. » Sed adulatio maximè nocet, secundum illud (Psal. ix, 3): *Quoniam laudatur peccator in desideriis animæ suæ, et iniquus benedicitur; exacerbat Dominum peccator*; et ideo Hieronymus dicit (epist. ad Celant. circa med.), quòd « nihil est quod tam facile corrumpat mentes hominum quàm adulatio; » et super illud (Psal. LIX): *Convertantur statim erubescences, qui dicunt mihi euge, euge*; dicit Glossa (ord. Augustini): « Plus nocet lingua adulatoris quàm gladius persecutoris. » Ergo adulatio est gravissimum peccatum.

2. Præterea, quicumque verbis nocet, non minùs nocet sibi quàm aliis: unde dicitur (Psal. xxxvi, 15): *Gladius eorum intret in corda ipsorum*. Sed ille qui alteri adulatur, inducit eum ad peccandum mortaliter: unde super illud (Psal. cxi, 5): *Oleum peccatoris* (1) *non impinguet caput meum*, dicit Glossa (interl. et ord.): « Falsa laus adulatoris mentes à rigore veritatis emollit ad noxia. » Ergo multò magis adulator in se mortaliter peccat.

3. Præterea, in Decretis scribitur (dist. 46, cap. 3): « Clericus qui adulationibus et proditiionibus vacare deprehenditur, degradetur ab officio. » Sed talis poena non infligitur nisi pro peccato mortali. Ergo adulatio est peccatum mortale.

Sed *contra* est quòd Augustinus (serm. De purgat. qui est 41 De sanctis inter princ. et med.) inter peccata minuta numerat, « si quis cuiquam majori personæ aut ex voluntate, aut ex necessitate adulari voluerit (2). »

CONCLUSIO. — Cuiquam adulari, vel ejus extollendo delicta, vel animo lædendi, vel ruinæ alicujus occasionem præbendo, peccatum mortale est: aliàs verò adulari, vel delectandi causâ, vel commodi alicujus consequendi, veniale est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. cxii, art. 2), peccatum mortale est quod charitati contrariatur. Adulatio autem quandoque quidem charitati contrariatur, quandoque autem non. Contrariatur si quidem charitati tripliciter: uno modo ratione ipsius materiæ, putà cum aliquis laudat alicujus peccatum; hoc enim contrariatur dilectioni Dei, contra cujus justitiam homo loquitur, et contra dilectionem proximi, quem in peccato fovet. Unde est peccatum mortale, secundum illud (Isa. v, 20): *Væ qui dicitis malum bonum*. Alio modo ratione intentionis, putà cum quis alicui adulatur ad hoc quòd fraudulenter ei noceat vel corporaliter vel spiritualiter; et hoc etiam est peccatum mortale: et de hoc habetur (Proverb. xxvii, 6): *Meliora sunt vulnera diligentis, quàm fraudulenta oscula odientis*. Tertio modo per occasionem, sicut cum laus adulatoris fit alteri occasio peccandi, etiam præter adulatoris intentionem. Et in hoc considerare oportet, utrum sit occasio data, vel accepta, et qualis ruina subsequa-

(1) *Oleum peccatoris est dilectio simulata verborum, quæ adulationibus et blandimentis nostras mentes velut olei pinguedo leniter ingrediens, rigorem veritatis emollit, et ad noxias cogitationes amoris ficti ostentatione perducit* (Cassiodorus in Ps. cxi).

(2) De hoc vitio ita loquitur Scriptura (Ezech. xiii): *Væ qui consuunt pulveillos sub omni cubito manûs, et faciunt cervicalia sub capite universæ ætatis ad capiendas animas*. Et (Is. lvi): *Popule meus, qui hæc beatum dicunt, ipsi te decipiunt*.

tur (1); sicut potest patere ex his quæ supra de scandalo dicta sunt (quæst. XLIII, art. 3 et 4). Si autem aliquis ex sola aviditate delectandi alios, vel etiam ad evitandum aliquod malum, vel consequendum aliquid in necessitate, alicui adulatus fuerit, non est contra charitatem. Unde non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd auctoritates illæ loquuntur de adulatore qui laudat peccatum alicujus. Talis enim adulatio dicitur plus nocere quàm gladius persecutoris, quia in potioribus bonis nocet, scilicet in spiritalibus; non autem nocet ita efficaciter, quia gladius persecutoris occidit effectivè quasi sufficiens causa mortis; nullus autem adulando potest esse alteri sufficiens causa peccandi, ut ex supra dictis patet (quæst. XLIII, art. 1 ad 3, et 1 2, quæst. LXXIII, art. 8 ad 3, et quæst. LXXX, art. 1).

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de eo qui adulatur intentione nocendi: ille enim plus nocet sibi quàm aliis, quia sibi nocet tanquam sufficiens causa peccandi, aliis autem occasionaliter tantum.

Ad *tertium* dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de eo qui proditoriè alteri adulatur, ut eum decipiat (2).

QUÆSTIO CXVI.

DE LITIGIO (3), IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de litigio; et circa hoc quæruntur duo: 1° Utrum opponatur virtuti amicitiae. — 2° De comparatione ejus ad adulationem.

ARTICULUS I. — UTRUM LITIGIUM OPPONATUR VIRTUTI AMICITIÆ SEU AFFABILITATIS.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quòd litigium non opponatur virtuti amicitiae vel affabilitatis. Litigium enim ad discordiam pertinere videtur, sicut et contentio. Sed discordia opponitur charitati, sicut dictum est (quæst. xxxvii, art. 1). Ergo et litigium.

2. Præterea (Proverb. xxvi, 21), dicitur: *Homo iracundus incendit litem*. Sed iracundia opponitur mansuetudini. Ergo et lis sive litigium.

3. Præterea (Jacobi iv, 1), dicitur: *Unde bella et lites in vobis? Nonne ex concupiscentiis vestris, quæ militant in membris vestris?* Sed sequi concupiscentias videtur opponi temperantiæ. Ergo videtur quòd litigium non opponatur amicitiae, sed temperantiæ.

Sed *contra* est quòd Philosophus (Ethic. lib. iv, cap. 6) litigium opponit amicitiae.

CONCLUSIO. — Litigium, quo quis alicui contradicit propter defectum amoris erga dicentis personam, discordiæ species est charitati contraria: at illud, quo aliquis alicui contradicit ad eum potiùs contristandum, quàm ei contradicendum, virtuti affabilitatis et amicitiae maximè adversatur.

Respondeo dicendum quòd propriè litigium (4) in verbis consistit, cum scilicet unus verbis alterius contradicit. In qua quidem contradictione duo possunt attendi: quandoque enim contingit contradictio propter personam dicentis, cui contradicens consentire recusat propter defectum amo-

(1) Confer quæ dicta sunt de scandalo (quæst. XLIII, art. 3 et 4).

(2) Hoc enim verba ipsa indicant cum dicitur *adulationibus et proditionibus*, etc.

(3) Per litigium seu morositatem non intelligitur contentio quâ quis aut verbis alterius contradicit, aut lite contra eum contendit; sed quâ

difficilem se præbet in convictu et conversatione, nihil curans an alios contristet, vel etiam eos contristare studens ut suis moribus obsequatur.

(4) Tam publicum forense, de quo nunc speciatim questio non est, quàm privatum quod vulgò contingere inter aliquos potest, juxta intentum præsens.

ris animos unientis, et hoc videtur ad discordiam pertinere charitati contrariam: quandoque verò contradictio oritur ratione personæ, quam aliquis contristare non veretur: et sic fit litigium (1) quod prædictæ amicitiae vel affabilitati opponitur, ad quam pertinet delectabiliter aliis convivere. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 6) quòd illi « qui ad omnia contrariantur, causâ ejus quod est contristare, neque quoscumque curantes, dyscoli et litigiosi vocantur. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd contentio magis propriè pertinet ad contradictionem discordiæ; litigium autem ad contradictionem quæ fit intentione contristandi.

Ad *secundum* dicendum, quòd directa oppositio vitiorum ad virtutes non attenditur secundum causas, cum contingat unum vitium ex diversis causis oriri, sed attenditur secundum speciem actûs. Licet autem quandoque litigium ex ira oriatur, potest tamen etiam ex multis aliis causis oriri: unde non oportet quòd directè opponatur mansuetudini.

Ad *tertium* dicendum, quòd Jacobus loquitur ibi de concupiscentia, secundum quòd est generale malum, ex quo omnia vitia oriuntur; prout dicit Glossa (Rom. vii ord. sup. illud: *Concupiscentiam nesciebam*): « Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet (2). »

ARTICULUS II. — UTRUM LITIGIUM SIT GRAVIUS PECCATUM QUAM ADULATIO.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd litigium sit minus peccatum quàm contrarium vitium, scilicet placiditas vel adulatio. Quantò enim aliquod peccatum plus nocet, tantò pejus esse videtur. Sed adulatio plus nocet quàm litigium: dicitur enim (Isa. iii, 12): *Popule meus, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt, et viam gressuum tuorum dissipant*. Ergo adulatio est gravius peccatum quàm litigium.

2. Præterea, in adulatione videtur esse quædam dolositas, quia aliud adulator dicit ore, aliud habet in corde; litigiosus autem caret dolo, quia manifestè contradicit. Ille autem qui cum dolo peccat, turpior est, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. vii, cap. 6, parum ante med.). Ergo gravius peccatum est adulatio quàm litigium.

3. Præterea, verecundia est timor de turpi, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. iv, cap. ult.). Sed magis verecundatur homo esse adulator quàm litigiosus. Ergo litigium est minus peccatum quàm adulatio.

Sed *contra* est quòd tantò aliquod peccatum videtur esse gravius, quantò spirituali statui magis repugnat. Sed litigium magis repugnare videtur statui spirituali: dicitur enim (I. Timoth. iii, 3), quòd *oportet episcopum non litigiosum esse*; et (II. Timoth. ii, 24): *Servum Domini non oportet litigare*. Ergo litigium videtur esse gravius peccatum quàm adulatio.

CONCLUSIO. — Litigium est per se et secundum suam speciem gravius vitium, quàm adulatio: per accidens tamen ad exteriora motiva comparatum, et gravius et levius adulatione esse contingit.

Respondeo dicendum quòd de utroque istorum peccatorum loqui possumus dupliciter: uno modo considerando speciem utriusque peccati, et secundum hoc tantò aliquod vitium est gravius, quantò magis repugnat oppositæ virtuti. Virtus autem amicitiae principalius tendit ad delectandum quàm ad contristandum; et ideo litigiosus, qui superabundat in contris-

(1) Litigium sic vocatur quia ille qui suis moribus ita deditus est, sæpe aliorum voluntati se opponit per litem; aut aliorum contra se lites excitat.

(2) Litigii exemplum videre est (Tob. ii, 22, et Job, ii, 9).

tando, gravius peccat quàm placidus vel adulator, qui superabundat in delectando (1). Alio modo possunt considerari secundum aliqua exteriora motiva (2); et secundum hoc quandoque adulatio est gravior, putà quando intendit per deceptionem indebitum honorem vel lucrum acquirere; quandoque verò litigium est gravius, putà quando homo intendit vel veritatem impugnare, vel dicentem in contemptum adducere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut adulator potest nocere occultè decipiendo, ita litigiosus potest interdum nocere manifestè impugnando. Gravius autem est, cæteris paribus, manifestè alicui nocere, quasi per violentiam, quàm occultè. Unde rapina est gravius peccatum quàm furtum, ut supra dictum est (quæst. LXVI, art. 9).

Ad *secundum* dicendum, quòd nōn semper in actibus humanis illud est gravius quod est turpius. Decor enim hominis est ex ratione: et ideo turpiora sunt peccata carnalia, quibus caro dominatur rationi, quamvis peccata spiritualia sint graviora, quia procedunt esse majori contemptu. Similiter peccata quæ fiunt ex dolo, sunt turpiora, inquantum videntur ex quædam infirmitate procedere, et ex quadam falsitate rationis, cum tamen peccata manifesta quandoque sint ex majori contemptu. Et ideo adulatio, quasi cum dolo existens (3), videtur esse turpior; sed litigium, quasi ex majori contemptu procedens, videtur esse gravius.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dictum est (in arg.), verecundia respicit turpitudinem peccati: unde non semper magis verecundatur homo de graviori peccato, sed de magis turpi peccato. Et inde est quòd magis verecundatur homo de adulatione quàm de litigio, quamvis litigium sit gravius.

QUÆSTIO CXVII.

DE LIBERALITATE, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de liberalitate et vitiis oppositis, scilicet avaritia et prodigalitate. Circa liberalitatem autem quærentur sex: 1º Utrum liberalitas sit virtus. — 2º Quæ sit materia ejus. — 3º De actu ipsius. — 4º Utrum magis ad eam dare quàm accipere pertineat. — 5º Utrum liberalitas sit pars justitiæ. — 6º De comparatione ejus ad alias virtutes.

ARTICULUS I. — UTRUM LIBERALITAS SIT VIRTUS (4).

De his etiam II. Cor. VIII, lect. 4, et Ethic. lib. II, lect. 8.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quòd liberalitas non sit virtus. Nulla enim virtus contrariatur naturali inclinationi. Inclination autem naturalis est ad hoc ut aliquis plus sibi quàm aliis provideat: cujus contrarium pertinet ad liberalem, quia, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 4, ante med.), « liberalis non est respicere ad seipsum, ita quòd sibi minora derelinquit. » Ergo liberalitas non est virtus.

2. Præterea, per divitias homo suam vitam sustentat: et ad felicitatem divitiæ organicè deserviunt, ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. 8 ad fin.). Cum ergo omnis virtus ordinetur ad felicitatem, videtur quòd liberalis non sit virtuosus; de quo Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 4, ante med.),

(1) Id est plus æquo delectare conatur eos quibus vult adulari ut placeat; sicut alius plusquam par sit contristat eos vel contristare non veretur cum quibus conversatur.

(2) Nempe secundum causas finales.

(3) Semper insidiosa, callida, blanda est adu-

latio, ait Hieronymus, pulchrèque apud philosophos definitur blandus inimicus.

(4) Liberalitatem his verbis definit Billuart: *Virtus moderans amorem divitiarum et reddens hominem facilem et promptum ad eas erogandas, quando recta ratio dictat.*

quòd « non est acceptivus pecuniæ, neque custoditivus, sed emissivus. »

3. Præterea, virtutes habent connexionem ad invicem. Sed liberalitas non videtur connexa aliis virtutibus : multi enim sunt virtuosus qui non possunt esse liberales, quia non habent quod dent; multi etiam liberaliter dant vel expendunt, qui tamen aliàs sunt vitiosi. Ergo liberalitas non est virtus.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit (De offic. lib. I, cap. 30, circ. princ.), quòd « in Evangelio multas doctrinas accepimus justæ liberalitatis. » Sed in Evangelio non docentur nisi ea quæ ad virtutem pertinent. Ergo liberalitas est virtus.

CONCLUSIO. — Liberalitas est virtus, quâ bene utimur omnibus iis externis bonis, quæ nobis ad nostram sustentationem concessa sunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit (De lib. arbit. lib. II, cap. 19, à princ.), « bene uti his quibus malè uti possumus pertinet ad virtutem. » Possumus autem bene et malè uti non solum his quæ intra nos sunt, putà potentiis et passionibus animæ, sed etiam his quæ extra nos sunt, scilicet rebus hujus mundi concessis nobis ad sustentationem vitæ. Et ideo cum bene uti his rebus pertineat ad liberalitatem, consequens est quòd liberalitas sit virtus (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Ambrosius (serm. 64 De temp.) et Basilius (serm. sup. illud : *Destruam horrea mea*) dicunt, superabundantia divitiarum datur aliquibus à Deo, ut meritum bonæ dispensationis acquirant. Pauca autem uni sufficiunt. Et ideo liberalis plura laudabiliter in alios expendit quàm in seipsum. Debet autem homo semper magis sibi providere in spiritualibus bonis, in quibus unusquisque sibi præcipuè subvenire potest : et tamen etiam in rebus temporalibus non pertinet ad liberalem ut sic aliis intendat, quòd omnino se et suos despiciat. Unde Ambrosius dicit (De officiis, lib. I, cap. 30, parum ante med.) : « Est illa probanda liberalitas, ut proximos seminis tui (2) non despicias, si egere cognoscas. »

Ad *secundum* dicendum, quòd ad liberalem non pertinet sic divitias emittere, ut non sibi remaneat unde sustentetur, et unde virtutis opera exequatur quibus ad felicitatem pervenitur. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 1, ante med.), quòd « liberalis non negligit propria; volens per hoc quibusdam sufficere; » et Ambrosius dicit (De offic. lib. I, loc. sup. cit.), quòd « Dominus non vult simul effundi opes, sed dispensari; nisi fortè ut Helisæus, qui boves suos occidit et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nullâ curâ teneretur domesticâ; » quod pertinet ad statum perfectionis spiritualis vitæ, de quo infra dicitur (quæst. CLXXXIV et CLXXXVI, art. 3). — Est tamen sciendum quòd hoc ipsum quod est sua liberaliter largiri, inquantum est actus virtutis, ad beatitudinem ordinatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 1, circa princ.), « illi qui consumunt multas res in intemperantiis, non sunt liberales, sed prodigi; » et similiter quicumque effundit quæ habet, propter quæcumque alia peccata. Unde et Ambrosius dicit (De offic. lib. I, cap. 30, parum à princ.) : « Si adjuves eum qui possessiones aliorum eripere conatur, non probatur largitas : nec illa perfecta est liberalitas, si jactantiæ

(1) Hanc virtutem quidam ex eo nominatam volunt quòd ex libero animo profisciscatur; alii quòd libero homine digna sit, qui velit habere suam animam à pecuniæ affectu liberam.

(2) Alludendo ad illud Isaïæ (cap. LVIII, 7) iuxta LXX : *Domesticos seminis tui ne despezieris*, ubi Vulgata legit : *carnem tuam*.

causâ magis quàm misericordiæ largiaris. » Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, licèt in aliqua mala opera multa expendant, non sunt liberales. Nihil etiam prohibet aliquos multa in bonos usus expendere, et habitum liberalitatis non habere; sicut et aliarum virtutum opera faciunt homines, antequam habitum virtutis habeant, licèt non eodem modo quo virtuosus, ut supra dictum est (1 2, quæst. LXV, art. 1). Similiter etiam nihil prohibet aliquos virtuosos, licèt sint pauperes, esse liberales. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 1, ante med.): « Secundum substantiam, id est, facultatem divitiarum, liberalitas dicitur: non enim consistit in multitudine datorum, sed in dantis habitu; » et Ambrosius dicit (De offic. lib. I, cap. 30, parum ante med.), quod « affectus divitem collationem aut pauperem facit, et pretium rebus imponit. »

ARTICULUS II. — UTRUM LIBERALITAS SIT CIRCA PECUNIAS (1).

De his etiam infra, art. 3, et 1 2, quæst. LX, art. 3 corp. et De malo, quæst. XIII, art. 4 corp. et Ethic. lib. IV fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod liberalitas non sit circa pecunias. Omnis enim virtus moralis est circa operationes vel passiones. Esse autem circa operationes est proprium iustitiæ, ut dicitur (Ethic. lib. V, cap. 1). Ergo cum liberalitas sit virtus moralis, videtur quod sit circa passiones, et non circa pecunias.

2. Præterea, ad liberalem pertinet quarumcumque divitiarum usus (2). Sed divitiæ naturales sunt veriores quàm divitiæ artificiales, quæ in pecuniis consistunt, ut patet per Philosophum (Polit. lib. I, cap. 3, 6). Ergo liberalitas non est principaliter circa pecunias.

3. Præterea, diversarum virtutum diversæ sunt materiæ, quia habitus distinguuntur secundum objecta. Sed res exteriores sunt materia iustitiæ distributiæ et commutativæ. Ergo non sunt materia liberalitatis.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 1, ante med.), quod « liberalitas videtur esse medietas quædam circa pecunias (3). »

CONCLUSIO. — Pecunia liberalitatis propria est materia.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum (Ethic. lib. IV, ibid.), ad liberalem pertinet emissivum esse. Unde et alio nomine liberalitas *largitas* nominatur, quia quod largum est, non est retentivum, sed emissivum. Et ad hoc idem pertinere videtur etiam nomen liberalitatis; cum enim aliquis à se emittit, quodammodo illud à sua custodia et dominio liberat, et animum suum ab ejus affectu liberum esse ostendit. Ea verò quæ emittenda sunt ab uno homine in alium, sunt bona possessa, quæ nomine pecuniæ significantur; et ideo propria materia liberalitatis est pecunia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc. ad 3), liberalitas non attenditur in quantitate dati, sed in affectu dantis (4). Affectus autem dantis disponitur secundum passiones amoris et concupiscentiæ, et per consequens delectationis et tristitiæ ad ea quæ dantur (5); et ideo immediata materia liberalitatis sunt interiores passiones; sed pecunia exterior est objectum ipsarum passionum.

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (lib. De disciplina Christi, qui est tract. 1 De diversis, cap. 6 à med.), « totum quidquid ho-

(1) Sub nomine pecuniæ intelligenda sunt quælibet bona corporalia quæ possidentur, tanquam rationem utilis habentia.

(2) Ut inde in alios liberalitatem exercent.

(3) Medium tenet inter prodigalitatem et avaritiam.

(4) Sive habitu dantis, ut ex Aristotele relatum est.

(5) Sic nimirum plenius construendo; secundum passiones amoris, etc. disponitur ad ea quæ dantur.

mines in terra habent, et omnia quorum sunt domini, pecunia vocatur : quia antiqui quæ habebant, in pecoribus habebant. » Et Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 1, circ. princ.), quòd « pecunias omnia dicimus, quorum dignitas numismate mensuratur. »

Ad *tertium* dicendum, quòd justitia constituit æqualitatem in exterioribus rebus ; non autem ad eam propriè pertinet moderari interiores *passiones* : unde aliter pecunia est materia liberalitatis, et aliter justitiæ.

ARTICULUS III. — UTRUM UTI PECUNIA SIT ACTUS LIBERALITATIS.

De his etiam infra, art. 4, et quodl. v, art. 23 ad 1, et Ethic. lib. iv.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd uti pecuniâ non sit actus liberalitatis. Diversarum enim virtutum diversi sunt actus. Sed uti pecuniâ convenit aliis virtutibus, sicut justitiæ et magnificentiæ. Non ergo est proprius actus liberalitatis.

2. Præterea, ad liberalem non solum pertinet dare, sed etiam accipere et custodire. Sed acceptio et custodia non videntur ad usum pecuniæ pertinere. Ergo inconvenienter dicitur proprius actus liberalitatis usus pecuniæ.

3. Præterea, usus pecuniæ non solum consistit in hoc quòd pecunia detur, sed in hoc quòd expendatur (1). Sed expendere pecuniam refertur ad ipsum expendentem ; et sic non videtur esse actus liberalitatis : dicit enim Seneca (De benefic. lib. v, cap. 9, parum à princ.) : « Non est liberalis aliquis ex hoc quòd sibi donat. » Ergo non quilibet usus pecuniæ pertinet ad liberalitatem.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 1, à princ.) : « Unoquoque optimè utitur qui habet circa singula virtutem : ergo divitiis utetur optimè qui habet circa pecunias virtutem. » Iste autem est liberalis. Ergo bonus usus pecuniarum est actus liberalitatis.

CONCLUSIO. — Proprius liberalitatis actus, est bonus pecuniarum usus.

Respondeo dicendum quòd species actûs sumitur ex objecto, ut supra habitum est (1 2, quæst. xviii, art. 2). Objectum autem sive materia liberalitatis est pecunia, et quidquid pecuniâ mensurari potest, ut dictum est (art. præc. ad 2). Et quia quælibet virtus convenienter se habet ad suum objectum, consequens est ut cum liberalitas sit virtus, actus ejus sit proportionatus pecuniæ. Pecunia autem cadit sub ratione bonorum utilium, quia omnia exteriora bona ad usum hominis sunt ordinata ; et ideo actus proprius liberalitatis est pecuniâ vel divitiis uti.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ad liberalitatem pertinet bene uti divitiis, inquantum hujusmodi (2), eò quòd divitiæ sunt propria materia liberalitatis. Ad justitiam autem pertinet uti divitiis secundum aliam rationem, scilicet secundum rationem debiti, prout scilicet res exterior debetur alteri ; ad magnificentiam autem pertinet uti divitiis secundum quamdam specialem rationem, id est, secundum quòd assumuntur in alicujus operis magni expletionem. Unde et magnificentia quodammodo se habet ex additione ad liberalitatem, ut infra dicitur (quæst. cxxxiv).

Ad *secundum* dicendum, quòd ad virtuosum pertinet non solum convenienter uti suâ materiâ vel instrumento, sed etiam præparare opportunitates ad bene utendum ; sicut ad fortitudinem militis pertinet non solum exercere gladium in hostes, sed etiam exacuere gladium et in vagina conservare. Sic etiam ad liberalitatem pertinet non solum uti pecuniâ, sed etiam eam præparare et conservare ad idoneum usum.

(1) *Detur* scilicet in aliorum utilitatem ; *expendatur* in proprium commodum.

(2) Sive quatenus divitiæ simpliciter sunt ;

quia usus earum ut sic est expendi, communicari, vel effundi quocumque modo licito et honesto.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dictum est (art. præc. ad 1), propinqua materia liberalitatis sunt interiores passionēs, secundum quas homo afficitur circa pecuniam; et ideo ad liberalitatem pertinet præcipuè ut homo propter inordinatam affectionem ad pecuniam non prohibeatur à quocumque debito (1) usu ejus. Est autem duplex usus pecuniæ: unus ad seipsum, qui videtur ad sumptus vel expensas pertinere; alius autem, quo quis utitur ad alios, qui pertinet ad dationes. Et ideo ad liberalitatem pertinet ut neque propter immoderatum amorem pecuniæ aliquis impediat ut convenientibus expensis, neque à convenientibus dationibus. Unde circa dationes et sumptus liberalitas consistit, secundum Philosophum (Ethic. lib. iv, cap. 1, ante med.) (2). Verbum autem Senecæ est intelligendum de liberalitate, secundum quòd se habet ad dationes: non enim dicitur aliquis liberalis ex hoc quòd sibi aliquid donat.

ARTICULUS IV. — UTRUM AD LIBERALEM MAXIMÈ PERTINEAT DARE (3).

De his etiam infra, quæst. CXIX, art. 1 ad 2 et 5, et Ethic. lib. iv.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ad liberalem non maximè pertineat dare. Liberalitas enim à prudentia dirigitur, sicut et quælibet alia virtus moralis. Sed maximè videtur ad prudentiam pertinere divitias conservare: unde et Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 1, ante med.), quòd « illi qui non acquisierunt pecuniam, sed susceperunt acquisitam ab aliis; liberalius eam expendunt, quia sunt inexperti indigentia. » Ergo videtur quòd dare non maximè pertineat ad liberalem.

2. Præterea, de hoc quod aliquis maximè intendit, nullus tristatur, neque ab eo cessat (4). Sed liberalis quandoque tristatur de his quæ dedit, neque etiam dat omnibus, ut dicitur (Ethic. lib. iv, loc. cit.). Ergo ad liberalem non maximè pertinet dare.

3. Præterea, ad illud implendum quod quis maximè intendit, homo utitur viis quibus potest. Sed liberalis non est petitivus (5), ut Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, loc. cit.), cum per hoc posset sibi præparare facultatem aliis donandi. Ergo videtur quòd non maximè intendat ad dandum.

4. Præterea, magis homo obligatur ad hoc quòd provideat sibi quàm aliis. Sed expendendo aliquid providet sibi; dando autem providet aliis. Ergo ad liberalem magis pertinet expendere quàm dare.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, loc. sup. cit.), quòd « liberalis est superabundare in datione (6). »

CONCLUSIO. — Ad liberalem maximè pertinet dare, cum hoc perfectius sit, quàm accipere, vel circa seipsum expendere.

Respondeo dicendum quòd proprium est liberalis uti pecuniâ. Usus autem pecuniæ est in emissionē ipsius. Nam acquisitio pecuniæ magis assimilatur generationi quàm usui; custodia verò pecuniæ, inquantum ordinatur ad facultatem utendi, assimilatur habitui. Emissio autem alicujus rei quāto fit ad aliquid distantius, tantò à majori virtute procedit, sicut patet in his quæ projiciuntur. Et ideo ex majori virtute procedit quòd

(1) Non eo sensu quo *debitum* cum gratuito pugnât, quia dat liberalis quæ non debet ex justitia et sic dat gratis (quod est liberaliter dare), sed eo sensu quo *debitum* dicitur quidquid fit congruenter.

(2) Magis tamen in ipsa datione consistit, ut præmittit ab initio.

(3) In hoc articulo S. Doctor ostendit maximè proprium liberalitatis actum esse donationem.

(4) Id est, non id facere vel præstare desinit,

(5) Addit tamen Philosophus quòd etsi liberalis non sit proclivis ad petendum, accipit tamen cum et unde oportet, ut habeat sufficienter quod et aliis dare possit.

(6) Vel quia magis paratus est ad sua danda quàm ad accipiendum aliunde quod ad exercitium suæ liberalitatis ei serviat; vel quia parcè non dat, sed abundanter quantum potest: utroque enim sensu illud indicat Philosophus.

aliquis emittat pecuniam dando eam aliis, quàm expendendo eam circa seipsum. Proprium est autem virtutis ut præcisè tendat in id quod perfectius est : nam « virtus est perfectio quædam, » ut dicitur (Physic. lib. VII, text. 17 et 18). Et ideo liberalis maximè laudatur ex datione (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ad prudentiam pertinet custodire pecuniam, ne surripiatur aut inutiliter expendatur. Sed utiliter eam expendere non est minoris prudentiæ quàm utiliter eam conservare, sed maioris : quia plura sunt attendenda circa usum pecuniæ, qui assimilatur motui, quàm circa conservationem, quæ assimilatur quieti. Quòd autem illi qui susceperunt pecunias ab aliis acquisitas, liberalius expendant, quasi existentes inopiæ inexpertis, si propter solam hanc inexperientiam liberaliter expendere, non haberent virtutem liberalitatis. Sed quandoque huiusmodi inexperientia se habet solum sicut tollens impedimentum liberalitatis, ita quòd promptius liberaliter agant. Timor enim inopiæ ex ejus experientia procedens, impedit quandoque eos qui acquisierunt pecuniam, ne eam consumant liberaliter agendo, et similiter amor quo eam amant, tanquam proprium effectum, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 1, ante med.).

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut dictum est (in corp. art. et art. præc.), ad liberalitatem pertinet convenienter uti pecuniâ, et per consequens convenienter dare ; quod est quidam pecuniæ usus. Quælibet autem virtus tristatur de contrario sui actûs, et vitat ejus impedimenta. Ei autem quod est convenienter dare, duo opponuntur, scilicet non dare quod convenienter est dandum, et dare aliquid inconvenienter. Unde de utroque tristatur liberalis ; sed de primo magis, quia plus opponitur proprio actui. Et ideo etiam non dat omnibus : impediretur enim actus ejus, si quibuslibet daret ; non enim haberet unde aliis daret, quibus dare convenit.

Ad *tertium* dicendum, quòd dare et accipere se habent, sicut agere et pati. Non est autem idem principium agendi et patiendi. Unde quia liberalitas est principium dationis, non pertinet ad liberalem ut sit promptus ad recipiendum et multò minùs ad petendum. Unde versus :

Si quis in hoc mundo multis vult gratus haberi,
Det, capiat, quærat plurima, pauca, nihil (2).

Ordinat autem ad dandum aliqua secundum convenientiam liberalitatis, scilicet fructus propriarum possessionum, quos sollicitè procurat ut eis liberaliter utatur.

Ad *quartum* dicendum, quòd ad expendendum in seipsum natura inclinat : unde hoc quòd pecuniam quis profundat in alios pertinet propriè ad virtutem.

ARTICULUS V. — UTRUM LIBERALITAS SIT PARS JUSTITIÆ.

De his etiam supra, quæst. LVIII, art. 42 ad 4, et quæst. præc. art. 2 ad 3, et art. 3 ad 2, et infra, quæst. CLVII, art. 4 corp. et Sent. III, dist. 27, quæst. II, art. 4, quæst. II, et De malo, quæst. XIII, art. 4 corp. fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd liberalitas non sit pars justitiæ. Justitia enim respicit debitum. Sed quantò est aliquid magis debitum, tantò minùs liberaliter datur. Ergo liberalitas non est pars justitiæ, sed ei repugnat.

(1) Ex his patet quatuor actus in liberalitate distinguì posse : acquisitio, custodia, emissio pecuniæ in sui gratiam et emissio in gratiam alterius aut donatio. Duo priores actus mate-

riam disponunt, duo posteriores eâ utuntur, sed ultimus est præcipuus.

(2) Sic construe : *Det plurima, capiat pauca, quærat nihil*, id est, *nihil petat*.

2. Præterea, justitia est circa operationes, ut supra habitum est (quæst. viii, art. 9, et 1 2, quæst. lx, art. 2 et 3). Sed liberalitas est præcipuè circa amorem et concupiscentiam pecuniarum, quæ sunt passionēs. Ergo magis videtur liberalitas ad temperantiam pertinere quàm ad justitiam.

3. Præterea, ad liberalitatem pertinet præcipuè convenienter dare (1), ut dictum est (art. præc. ad 2). Sed convenienter dare pertinet ad beneficentiam et misericordiam, quæ pertinent ad charitatem, ut supra dictum est (qu. xxx et xxxi). Ergo liberalitas magis est pars charitatis quàm justitiæ.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit (De officiis, lib. 1, cap. 28, in princ.) : « Justitia ad societatem generis humani refertur. Societatis enim ratio dividitur in duas partes, justitiam scilicet et beneficentiam, quam eandem liberalitatem et benignitatem vocant. » Ergo (2) liberalitas ad iustitiam pertinet.

CONCLUSIO. — Quanquam liberalitas species justitiæ minimè sit, annectitur tamen ei ut pars, et ut principali, minùs principalis virtus.

Respondeo dicendum quòd liberalitas non est species justitiæ, quia justitia exhibet alteri quod est ejus; sed liberalitas exhibet id quod suum est. Habet tamen quamdam convenientiam cum justitia in duobus : primò quidem, quia principaliter est ad alterum, sicut et justitia; secundò quia est circa res exteriores, sicut et justitia; licèt secundum aliam rationem, ut dictum est (hìc et art. 2 huj. quæst. ad 3). Et ideo liberalitas à quibusdam ponitur pars justitiæ, sicut virtus annexa ei ut principali.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd liberalitas, etsi non attendat debitum legale, quod attendit justitia, attendit tamen debitum quoddam morale, quod attenditur ex quadam ipsius decentia, non ex hoc quòd sit alteri obligatus : unde minimum habet de ratione debiti.

Ad *secundum* dicendum, quòd temperantia est circa concupiscentiam corporalium delectationum. Concupiscentia autem pecuniæ et delectatio non est corporalis, sed magis animalis. Unde liberalitas non pertinet propriè ad temperantiam.

Ad *tertium* dicendum, quòd datio beneficentiæ et misericordiæ procedit ex eo quòd homo est aliququaliter affectus circa eum cui dat; et ideo talis datio pertinet ad charitatem sive ad amicitiam. Sed datio liberalitatis provenit ex eo quòd dans est aliququaliter affectus circa pecuniam, dum eam non concupiscit, neque amat : unde non solum amicis, sed etiam ignotis dat quando oportet. Unde non pertinet ad charitatem, sed magis ad justitiam, quæ est circa res exteriores (3).

ARTICULUS VI. — UTRUM LIBERALITAS SIT MAXIMA VIRTUTUM.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd liberalitas sit maxima virtutum. Omnis enim virtus hominis est quædam similitudo divinæ bonitatis. Sed per liberalitatem homo maximè assimilatur Deo, *qui dat omnibus affluenter, et non impropèrat*, ut dicitur (Jacobi 1, 5). Ergo liberalitas est maxima virtutum.

2. Præterea, secundum Augustinum (De Trinit. lib. vi, cap. 8, parum à princ.), « in his quæ non mole magnà sunt, idem est esse majus, quod melius. » Sed ratio bonitatis maximè videtur ad liberalitatem pertinere;

(1) Hoc est, non tantum dare quovis modo, sed ut oportet, cum cæteris etiam requisitis ad bonum actum circumstantiis quæ superius ex Philosopho indicatæ sunt.

(2) Minus exacta probatio, ut non sunt semper in ejusmodi argumentis adeo accuratæ, sed

præambulæ tantum ad alias quæ in corpore articuli stabiliuntur firmiores.

(3) Liberalitas differt quoque à magnificentia in eo quòd versetur tantummodò circa mediocres erogationes. Unde magnificentia quodammodo se habet ad liberalitatem ex additione, ut dicitur infra.

quia « bonum diffusivum est, » ut patet per Dionysium (De div. nom. cap. iv, part. 1, lect. 1); unde et Ambrosius dicit (De offic. lib. i, cap. 28, circa princ.), quòd « justitia censuram tenet, liberalitas bonitatem. » Ergo liberalitas est maxima virtutum.

3. Præterea, homines honorantur et amantur propter virtutem. Sed Boetius dicit (De consolat. lib. ii, prosa 5, parum à princ.) : « Largitas maximè claros facit; » et Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 1, ante med.), quòd « inter virtuosos maximè liberales amantur. » Ergo liberalitas est maxima virtutum.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit (De offic. lib. i, cap. 28, in princ.), quòd « justitia excellentior (1) videtur liberalitate, sed liberalitas gratior. » Philosophus etiam dicit (Rhetor. lib. i, cap. 9, non procul à princ.), quòd « fortes et justi maximè honorantur, et post eos liberales. »

CONCLUSIO. — Quanquam ex consequenti liberalitas aliquam excellentiam habeat, non tamen primò et per se est maxima virtutum; sed ipsi præminent omnes quæ circa nobilius objectum versantur.

Respondeo dicendum quòd quælibet virtus tendit in aliquod bonum; unde quantò aliqua virtus in majus bonum tendit, tantò melior est. Liberalitas autem tendit in aliquod bonum dupliciter : uno modo primò et per se; alio modo ex consequenti. Primò quidem et per se tendit ad ordinandum propriam affectionem circa possessionem pecuniarum et usum; et sic secundum hoc præfertur liberalitati temperantia, quæ moderatur concupiscentias et delectationes pertinentes ad proprium corpus : et fortitudo et justitia quæ ordinantur quodammodo in bonum commune; una quidem tempore pacis, alia verò tempore belli : et omnibus præferuntur virtutes quæ ordinantur in bonum divinum; nam bonum divinum præminet cuilibet bono humano; et in bonis humanis bonum publicum præminet bono privato, in quibus bonum corporis præminet bono exteriorum rerum. Alio modo ordinatur liberalitas ad aliquod bonum ex consequenti; et secundum hoc liberalitas ordinatur in omnia bona prædicta : ex hoc enim quòd homo non est amativus pecuniæ, sequitur quòd de facili utatur eâ et ad seipsum, et ad utilitatem aliorum, et ad honorem Dei; et secundum hoc habet quamdam excellentiam ex hoc quòd utilis est ad multa (2). Quia tamen unumquodque magis judicatur secundum id quod primò et per se competit ei quàm secundum id quod consequenter se habet; ideo dicendum est liberalitatem non esse maximam virtutem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd datio divina provenit ex eo quòd amat homines quibus dat, non autem ex eo quòd afficiatur ad ea quæ dat; et ideo magis videtur pertinere ad charitatem, quæ est maxima virtutum, quàm ad liberalitatem.

Ad *secundum* dicendum, quòd quælibet virtus participat rationem boni quantum ad emissionem proprii actûs : actus autem quarundam aliarum virtutum meliores sunt pecuniâ, quam emittit liberalis.

Ad *tertium* dicendum, quòd liberales maximè amantur, non quidem amicitia honesti, quasi sint meliores, sed amicitia utilis, quia sunt utiliores in exterioribus bonis, quæ communiter homines maximè cupiunt; et etiam propter eandem causam clari redduntur.

(1) Ita communius. Cod. Alcan. cum Ambrosii textu, *excelsior*.

(2) Eo sensu intelligendum quod Hieronymus in Isaiam super illud : *In multitudine viarum tuarum laborasti*, cap. 37 ait : « liberalitas virtus

maxima est, et via regia à qua declinat ad dexteram qui parcus est, et non solum aliis, sed nec sibi tribuit quod necesse est : ad sinistram qui comedit substantiam suam. »

QUÆSTIO CXVIII.

DE VITIIS LIBERALITATI OPPOSITIS, ET PRIMO DE AVARITIA, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis liberalitati oppositis : et primò de avaritia; secundo de prodigalitate. — Circa primum quærentur octo : 1^o Utrùm avaritia sit peccatum. — 2^o Utrùm sit speciale peccatum. — 3^o Cui virtuti opponatur. — 4^o Utrùm sit peccatum mortale. — 5^o Utrùm sit gravissimum peccatum. — 6^o Utrùm sit carnale vel spirituale peccatum. — 7^o Utrùm sit vitium capitale. — 8^o De filiabus eius.

ARTICULUS I. — UTRUM AVARITIA SIT PECCATUM (1).

De his etiam infra, quæst. CXIX.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd avaritia non sit peccatum. Dicitur enim avaritia quasi æris aviditas, quia scilicet in appetitu pecuniæ consistit, per quam omnia exteriora bona intelligi possunt. Sed appetere exteriora bona non est peccatum : naturaliter enim homo ea appetit, tum quia subjecta sunt homini naturaliter, tum quia per ea vita hominis conservatur, unde et substantia hominis dicuntur. Ergo avaritia non est peccatum.

2. Præterea, omne peccatum aut est in Deum, aut in proximum, aut in seipsum, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXXII, art. 4). Sed avaritia non est propriè peccatum contra Deum : non enim opponitur neque religioni, neque virtutibus theologicis quibus homo ordinatur in Deum : neque etiam est peccatum in seipsum, hoc enim propriè pertinet ad gulam et luxuriam, de qua Apostolus dicit (I. Cor. vi, 18) : *Qui fornicatur, in corpus suum peccat*; similiter etiam non videtur esse peccatum in proximum, quia per hoc quod homo retinet sua, nulli facit injuriam. Ergo avaritia non est peccatum.

3. Præterea, ea quæ naturaliter adveniunt, non sunt peccata. Sed « avaritia naturaliter consequitur senectutem, et quemlibet defectum, » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 1, aliquant. ante fin.). Ergo avaritia non est peccatum.

Sed *contra* est quod dicitur (Hebr. ult. 5) : *Sint mores sine avaritia, contenti præsentibus*.

CONCLUSIO. — Avaritia peccatum est, quo quis supra debitum modum cupit acquirere, vel retinere divitias.

Respondeo dicendum quòd in quibuscumque bonum consistit in debita mensura : unde necesse est quòd per excessum vel diminutionem illius mensuræ malum proveniat. In omnibus autem quæ sunt propter finem, bonum consistit in quadam mensura : nam ea quæ sunt ad finem, necesse est commensurari fini, sicut medicina commensuratur sanitati, ut patet per Philosophum (Polit. lib. i, cap. 6, à med.). Bona autem exteriora habent rationem utilium ad finem, sicut dictum est (quæst. præc. art. 3, et 1 2, quæst. ii, art. 1). Unde necesse est quòd bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo secundum aliquam mensuram quærit habere exteriores divitias, prout sunt necessariæ ad vitam ejus secundum suam conditionem. Et ideo in excessu hujus mensuræ consistit peccatum, dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere vel retinere, quod pertinet ad rationem avaritiæ ; quæ definitur

(1) Avaritia quæ apud Græcos vocatur *φιλαργυρία* est amor argenti, et ab Augustino definitur (De civ. lib. xiv, cap. 15) *libido pecuniam habendi*.

esse « immoderatus amor habendi (1). » Unde patet quòd avaritia est peccatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd appetitus rerum exteriorum est homini naturalis, ut eorum quæ sunt propter finem : et ideo intantum vitio caret, inquantum continetur sub regula sumpta ex ratione finis. Avaritia autem hanc regulam excedit ; et ideo est peccatum.

Ad *secundum* dicendum, quòd avaritia potest importare immoderantiam circa res exteriores dupliciter : uno modo immediatè quantum ad acceptionem vel conservationem ipsarum, ut scilicet homo plus debito eas acquirat vel conservet ; et secundùm hoc est directè peccatum in proximum, quia in exterioribus divitiis non potest unus homo superabundare, nisi alter deficiat ; quia bona temporalia non possunt simul possideri à multis. Alio modo potest importare immoderantiam circa interiores affectiones, quas quis ad divitias habet, putà quòd immoderatè aliquis divitias amet aut desideret, aut delectetur in eis ; et sic avaritia est peccatum hominis in seipsum, quia per hoc deordinatur ejus affectus, licèt non deordinetur corpus, sicut per vitia carnalia. Ex consequenti autem est peccatum in Deum, sicut et omnia peccata mortalia, inquantum homo propter bonum temporale contemnit æternum.

Ad *tertium* dicendum, quòd inclinationes naturales sunt regulandæ secundùm rationem, quæ principatum tenet in natura humana. Et ideo quamvis senes propter naturæ defectum avidius exteriorum rerum inquirent subsidia, sicut et omnis indigens quærit suæ indigentiae supplementum ; non tamen à peccato excusantur, si debitam rationis mensuram circa divitias excedant.

ARTICULUS II. — UTRUM AVARITIA SIT SPECIALE PECCATUM (2).

De his etiam infra, art. 5 ad 2, et part. I, quæst. LXIII, art. 2 ad 2, et Sent. II, dist. 21, in Expos. litt. fin. et De malo, quæst. VIII, art. 4 ad 1, et quæst. III, art. 1.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quòd avaritia non sit speciale peccatum. Dicit enim Augustinus (De lib. arbitr. lib. III, cap. 17 circa med.): « Avaritia, quæ græcè φιλαργυρία, *philargyria*, dicitur, non in solo argento, vel in nummis, sed in omnibus rebus quæ immoderatè cupiuntur, intelligenda est. » Sed in omni peccato est cupiditas immoderata alicujus rei : quia peccatum est, spreto bono incommutabili, bonis commutabilibus inhærere, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXXI, art. 6, arg. 3). Ergo avaritia est generale peccatum.

2. Præterea, secundùm Isidorum (Etymolog. lib. X, ad litt. A), « avarus dicitur, quasi avidus aëris, » id est, pecuniæ : unde et in Græco avaritia *philargyria* nominatur, id est, *amor argenti*. Sed sub argento, per quod pecunia significatur, significantur omnia bona exteriora, quorum pretium potest numismate mensurari, ut supra habitum est (qu. præc. art. 2 ad 2). Ergo avaritia consistit in appetitu cujuslibet exterioris rei. Ergo videtur esse generale peccatum.

3. Præterea, super illud (Rom. VII) : *Nam concupiscentiam nesciebam*, etc. dicit Glossa (ord. August. lib. De spir. et litt. cap. 4, circa med.) : « Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet. » Videtur autem lex specialiter prohibere concupiscentiam avaritiæ : unde dicitur (Exod. XX, 17) : *Non concupisces rem proximi tui*. Ergo concupiscentia avaritiæ est omne malum ; et ita avaritia est generale peccatum.

Sed *contra* est quòd (Rom. I, 29) avaritia connumeratur inter alia spe-

(1) Hanc definitionem affert B. Thomas tanquam suo tempore receptam.

(2) De vitio avaritiæ tanquam speciali sermo est (Rom. I, 19 ; I. Tim. VI, 10 ; Hebr. XIII, 5).

cialia peccata, ubi dicitur : *Repletos omni iniquitate, malitiâ, fornicatione, avaritiâ, etc.*

CONCLUSIO. — Avaritia, prout est immoderatus amor habendi pecunias et possessiones, speciale peccatum est : ut verò est inordinatus amor habendi quæcumque, non est speciale peccatum.

Respondeo dicendum quòd peccata sortiuntur speciem secundum objecta, ut supra habitum est (1 2, quæst. lxxii, art. 1). Objectum autem peccati est illud bonum in quod tendit inordinatus appetitus. Et ideo ubi est specialis ratio boni quod inordinatè appetitur, ibi est specialis ratio peccati. Alia autem est ratio boni utilis et boni delectabilis. Divitiæ autem secundum se habent rationem utilis : eâ enim ratione appetuntur, inquantum in usum hominis cedunt. Et ideo speciale quoddam peccatum est avaritia, secundum quòd est immoderatus amor habendi possessiones, quæ nomine pecuniæ designantur, ex qua sumitur avaritiæ nomen. — Verum quia verbum habendi, quod secundum primariam impositionem ad possessiones pertinere videtur, quarum sumus totaliter domini, ad multa alia derivatur, sicut dicitur homo habere sanitatem, uxorem, vestimentum et alia hujusmodi, ut patet in Prædicamentis (cap. ult. post prædicam.), per consequens et nomen avaritiæ ampliatur est ad omnem immoderatum appetitum habendi quamcumque rem : sicut Gregorius dicit (in quadam hom. 16 in Evang. (4), inter princ. et med.), quòd « avaritia est non solum pecuniæ, sed etiam altitudinis, cum supra debitum modum sublimitas ambitur. » Et secundum hoc avaritia non est speciale peccatum : et hoc etiam modo loquitur Augustinus de avaritia in auctoritate inducta (in arg. 1).

Unde patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quòd omnes res exteriores, quæ veniunt in usum humanæ vitæ, nomine pecuniæ intelliguntur, inquantum habent rationem boni utilis. Sunt autem quædam exteriora bona quæ potest aliquis pecuniâ consequi, sicut voluptates et honores et alia hujusmodi, quæ habent aliam rationem appetibilitatis. Et ideo illorum appetitus non propriè dicitur avaritia, secundum quòd est vitium speciale.

Ad *tertium* dicendum, quòd Glossa illa loquitur de concupiscentia inordinata cujuscumque rei. Potest enim intelligi, quòd per prohibitionem concupiscentiæ rerum possessarum prohibeantur quarumcumque rerum concupiscentiæ, quæ per res possessas haberi possunt.

ARTICULUS III. — UTRUM AVARITIA OPPONATUR LIBERALITATI.

De his etiam supra, quæst. cxvii, art. 2 corp. et quæst. cxviii, art. 3 ad 3, et De malo, quæst. xiii, art. 2 ad 10, et Ethic. lib. iv, lect. 4 per tot. et lect. 3 fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd avaritia non opponatur liberalitati. Quia super illud (Matth. v) : *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*, Chrysostomus dicit (homil. xv in Matth., inter princ. et med.), quòd duplex est justitia, una generalis et alia specialis cui opponitur avaritia ; et idem Philosophus dicit (Ethic. lib. v, cap. 2). Ergo avaritia non opponitur liberalitati.

2. Præterea, peccatum avaritiæ in hoc consistit quòd homo transcendit mensuram in rebus possessis. Sed hujusmodi mensura statuitur per justitiam. Ergo avaritia directè opponitur justitiæ, et non liberalitati.

3. Præterea, liberalitas est virtus media inter duo vitia contraria, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. i, cap. 7, et lib. iv, cap. 1). Sed avaritia non habet peccatum contrarium et oppositum, ut patet per Philosophum

(4) Nempe super illud (Matth. iv) à Satana tentante Christo dictum cum ostenderet ei

omnia regna mundi : *Hæc omnia tibi dabo si cadens adoraveris me.*

(Ethic. lib. v, implic. cap. 1 et 2). Ergo avaritia non opponitur liberalitati.

Sed *contra* est quòd sicut dicitur (Eccle. v, 9) : *Avarus non implebitur pecuniâ ; et qui amat divitias, fructum non capiet ex eis*. Sed non impleri pecuniâ et inordinatè eas amare, est contrarium liberalitati, quæ in appetitu divitiarum medium tenet. Ergo avaritia opponitur liberalitati.

CONCLUSIO. — Avaritia, quatenus indebitam quamdam pecuniarum acceptionem et conservationem importat, justitiæ adversatur : quatenus vero immoderatio quædam est circa interiores divitiarum affectus, liberalitati opponitur.

Respondeo dicendum quòd avaritia importat immoderantiam quamdam circa divitias dupliciter : uno modo immediatè circa ipsam acceptionem et conservationem divitiarum, inquantum scilicet aliquis acquirit pecuniam ultra debitum, aliena surripiendo vel retinendo ; et sic opponitur justitiæ, et hoc modo accipitur avaritia (Ezech. xxii, 27), ubi dicitur : *Principes ejus in medio ejus, quasi lupi rapientes prædam ad effundendum sanguinem, et avarè sectanda lucra* (1). Alio modo importat immoderantiam circa interiores affectiones divitiarum ; putà cum quis nimis amat vel desiderat divitias, aut nimis delectatur in eis, etiamsi nolit rapere aliena ; et hoc modo avaritia opponitur liberalitati, quæ moderatur hujusmodi affectiones, ut dictum est (quæst. præc. art. 2 ad 3, et art. 3 ad 3, et art. 6). Et sic accipitur avaritia (II. Cor. ix, 5) : *Præparent repromissum benedictionem hanc paratam esse ; sic quasi benedictionem, non tanquàm avaritiam* ; Glossa (interl.) : « Scilicet ut doleant pro dato, et parum sit quod dent). »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Chrysostomus et Philosophus loquuntur de avaritia primo modo dicta : avaritiam autem secundo modo dictam nominat Philosophus illiberalitatem (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd justitia propriè statuit mensuram in acceptionibus et conservationibus divitiarum secundum rationem debiti legalis, ut scilicet homo non accipiat (3), nec retineat alienum : sed liberalitas constituit mensuram rationis, principaliter quidem in interioribus affectionibus, et per consequens in exteriori acceptione et conservatione pecuniarum, et emissionem earum, secundum quòd ex interiori affectione procedunt, non observando rationem debiti legalis, sed debiti moralis, quod attenditur secundum regulam rationis.

Ad *tertium* dicendum, quòd avaritia, secundum quòd opponitur justitiæ, non habet vitium oppositum : quia avaritia consistit in plus habendo quàm debeat secundum justitiam ; et huic opponitur minùs habere, quod non habet rationem culpæ, sed poenæ. Sed avaritia, secundum quòd opponitur liberalitati, habet vitium prodigalitati oppositum.

ARTICULUS IV. — UTRUM AVARITIA SEMPER SIT PECCATUM MORTALE.

De his etiam De malo, quæst. xiii, art. 2.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quòd avaritia semper sit peccatum mortale. Nullus enim est dignus morte, nisi pro peccato mortali (4). Sed propter avaritiam homines digni sunt morte : cum enim Apostolus Rom. i, 29) præmisisset : *Repletus omni iniquitate, fornicatione, avaritiâ, etc.*, subdit (v, 32) : *Qui talia agunt, digni sunt morte*. Ergo avaritia est peccatum mortale.

(1) Ad eos refert Hieronymus qui non corporum, sed animarum sanguinem fundunt ; et illo non contenti : *Qui servant altari cum altari participant* (I. Cor. ix). Postquam ad ministerium Dei accesserint, Cresi divitias congregant.

(2) Juxta græcum ἀνελυθρία, ut Eth. lib. iv, cap. 4 videre est.

(3) Furto scilicet vel rapinâ ; cum alioquin acceptio alio modo licita esse possit.

(4) Sive mors corporalis intelligatur, sive spiritalis de qua nunc potissimum agitur.

2. Præterea, minimum in avaritia est quòd aliquis inordinatè retineat sua. Sed hoc videtur esse peccatum mortale; dicit enim Basilius (in serm. sup. illud : *Destruam horrea mea*, vers. fin.) : « Est panis famelici, quem tu tenes; nudi tunica, quam conservas; indigentis argentum, quod possides : quocirca tot injuriaris, quot exhibere valeres. » Sed injuriari alteri est peccatum mortale, quia contrariatur dilectioni proximi. Ergo multò magis omnis avaritia est peccatum mortale.

3. Præterea, nullus excæatur spirituali cæcitate nisi per peccatum mortale, quod animam privat lumine gratiæ. Sed, secundum Chrysostomum (aliud auctorem implic. hom. xv in Op. imperf. vers. fin.), « tenebra animæ est pecuniarum cupido. » Ergo avaritia, quæ est pecuniarum cupido, est peccatum mortale.

Sed *contra* est quod (I. Corinth. iii) super illud, *Si quis ædificaverit super hoc fundamentum*, etc., dicit Glossa (August. lib. De fide et oper., cap. 16, ante med.), quòd « lignum, fœnum et stipulam superædificat ille qui cogitat quæ mundi sunt, quomodo placeat mundo, » quod pertinet ad peccatum avaritiæ. Ille autem qui ædificat lignum, fœnum et stipulam, non peccat mortaliter, sed venialiter : de eo enim dicitur quòd *salvus erit sic quasi per ignem*. Ergo avaritia quandoque est veniale peccatum.

CONCLUSIO. — Avaritia, quæ justitiæ adversatur, peccatum mortale est, nisi imperfectio actûs adsit; quæ verò liberalitati contraria est, nisi charitati adversetur, semper veniale est peccatum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), avaritia dupliciter dicitur. Uno modo secundum quòd opponitur justitiæ; et hoc modo ex genere suo est peccatum mortale; sic enim ad avaritiam pertinet quòd aliquis injustè accipiat vel retineat res alienas; quod pertinet ad rapinam vel furtum, quæ sunt peccata mortalia, ut supra habitum est (quæst. lxxvi, art. 6 et 8). Contingit tamen in hoc genere avaritiæ aliquid esse peccatum veniale propter imperfectionem actûs (1), sicut supra dictum est (quæst. lxxvi, art. 6 ad 3), cùm de furto ageretur. Alio modo potest accipi avaritia, secundum quòd opponitur liberalitati; et secundum hoc importat inordinatum amorem divitiarum. Si ergo intantum amor divitiarum crescat quòd præferatur charitati, ut scilicet propter amorem divitiarum aliquis non vereatur facere contra amorem Dei et proximi, sic avaritia erit peccatum mortale (2). Si autem inordinatio amoris intra hoc sistat, ut scilicet homo quamvis superflue divitias amet, non tamen præferat earum amorem amorì divino, ut si propter divitias non velit aliquid facere contra Deum et proximum; sic avaritia est peccatum veniale (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd avaritia connumeratur peccatis mortalibus secundum illam rationem quâ est peccatum mortale

Ad *secundum* dicendum, quòd Basilius loquitur de illo casu, in quo aliquis tenetur ex debito legali bona sua pauperibus erogare, vel propter periculum necessitatis, vel etiam propter superfluitatem habitorum.

Ad *tertium* dicendum, quòd cupido divitiarum obtenebrat animam propriè, quando excludit lumen charitatis, præferendo amorem divitiarum amorì divino.

(1) Actus est imperfectus ex defectu sive materiæ sive consensûs; ad peccatum enim mortale requiruntur semper materia gravis pleusque consensus.

(2) Hinc Scriptura non semel recenset avaritiam sive prioris sive posterioris modi inter

peccata mortalia. *Qui talia agunt*, ait Apostolus, *digni sunt morte* (Rom. i); *Omnis fornicator aut immundus aut avarus... non habet hæreditatem in regno Christi et Dei*.

(3) Sicut explicat ipse S. Augustinus in libro *De fide et operibus*, cap. xvi

ARTICULUS V. — UTRUM AVARITIA SIT MAXIMUM PECCATORUM.

De his etiam Psal. xxi, com. 5 fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd avaritia sit maximum peccatorum. Dicitur enim (Eccle. x, 9) : *Avaro nihil est scelestius*; et postea subditur : *Nihil est iniquius quàm amare pecuniam : hic enim et animam suam venalem habet*. Et Tullius dicit (De officiis, lib. 1, in tit. *Vera magnanimitas in duobus potissimum sita*) : « Nihil est tam angusti animi tamque parvi, quàm amare pecuniam; » sed hoc pertinet ad avaritiam. Ergo avaritia est gravissimum peccatorum.

2. Præterea, tantò aliquod peccatum est gravius, quantò magis charitati contrariatur. Sed avaritia maximè contrariatur charitati : dicit enim Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 36, à princ.), quòd « venenum charitatis est cupiditas. » Ergo avaritia est maximum peccatorum.

3. Præterea, ad gravitatem peccati pertinet quòd sit incurabile : unde et peccatum in Spiritum sanctum dicitur gravissimum, quia est irremissibile. Sed avaritia est peccatum insanabile : unde dicit Philosophus (Ethic. lib. iv, cap. 1, à med.), quòd « senectus et omnis impotentia illiberales facit. » Ergo avaritia est gravissimum peccatorum.

4. Præterea, Apostolus dicit (Ephes. v, 5), quòd *avaritia est idolorum servitus*. Sed idololatria computatur inter gravissima peccata. Ergo et avaritia.

Sed *contra* est quòd adulterium est gravius peccatum quàm furtum, ut habetur (1) (Proverb. vi). Furtum autem pertinet ad avaritiam. Ergo avaritia non est gravissimum peccatorum.

CONCLUSIO. — Avaritia non est simpliciter maximum peccatorum, quanquam magnam habeat deformitatem.

Respondeo dicendum quòd omne peccatum ex hoc ipso quòd est malum, consistit in quadam corruptione, sive privatione alicujus boni ; in quantum autem est voluntarium consistit in appetitu alicujus boni. Dupliciter ergo ordo peccatorum potest attendi : uno modo ex parte boni quod per peccatum contemnitur vel corrumpitur, quod quantò majus est, tantò peccatum gravius est ; et secundum hoc peccatum quod est contra Deum, est gravissimum : et sub hoc est peccatum quod est contra personam hominis ; sub quo est peccatum quod est contra res exteriores, quæ sunt ad usum hominis deputatæ ; quod videtur ad avaritiam pertinere. Alio modo potest attendi gradus peccatorum ex parte boni cui inordinatè subditur appetitus humanus ; quod quantò minus est, tantò peccatum est deformius : turpius est enim subesse inferiori bono quàm superiori. Bonum autem exteriorum rerum est infimum inter humana bona ; est enim minus quàm bonum corporis (2), quod etiam minus est quàm bonum animæ, quod exceditur à bono divino. Et secundum hoc, peccatum avaritiæ, quo appetitus humanus subijcitur etiam exterioribus rebus, habet quodammodo deformitatem majorem. Quia tamen corruptio vel privatio boni formaliter se habet in peccato, conversio autem ad bonum commutabile materialiter, magis est judicanda gravitas peccati ex parte boni quod corrumpitur, quàm ex parte boni cui subijcitur appetitus. Et ideo dicendum est quòd avaritia non est simpliciter maximum peccatorum.

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritates illæ loquuntur de avaritia

(1) Ubi dicitur (v. 50 et seq.) : *Non grandis est culpa, cum quis furatus fuerit ; furatur enim ut esurientem impleat animam... qui autem aduller est, propter cordis inopiam perdet animam suam*.

(2) Respectu ejus bonum exterius dicitur illud quod ipsa rerum possessione constat ; quia est extrinsecum ipsi corpori vel illius perfectioni naturali et multò magis essentiæ ; ut agri, vestes et similia.

ex parte boni cui subditur appetitus. Unde et (Eccli. x, 10) pro ratione subditur quòd avarus *suam animam habet venalem*, quia videlicet animam suam, id est vitam suam exponit periculis pro pecunia : et ideo subdit : *Quoniam in vita sua projecit*, id est, contempsit *intima sua*, ut scilicet pecuniam lucraretur. Tullius etiam addit hoc esse *angusti animi*, ut scilicet velit pecuniæ subjici (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd Augustinus ibi accipit cupiditatem generaliter cujuscumque temporalis boni, non secundum quòd accipitur specialiter pro avaritia; cupiditas enim cujuscumque temporalis boni est venenum charitatis, inquantum scilicet homo spernit bonum divinum propter hoc quòd inhæret bono temporali.

Ad *tertium* dicendum, quòd aliter est insanabile peccatum in Spiritum sanctum, et aliter avaritia : nam peccatum in Spiritum sanctum est insanabile ex parte contemptûs; putà quia homo contemnit vel misericordiam, vel justitiam divinam, aut aliquid horum per quæ hominis peccata sanantur; et ideo talis insanabilitas pertinet ad majorem gravitatem peccati. Avaritia verò habet insanabilitatem ex parte defectûs humani in quem scilicet semper procedit humana natura; quia quo aliquis est magis deficiens, eò magis indiget adminiculo exteriorum rerum, et ideo magis in avaritiam labitur. Unde per talem insanabilitatem non ostenditur peccatum esse gravius, sed quodammodo esse periculosius (2).

Ad *quartum* dicendum, quòd avaritia comparatur idololatriæ per quamdam similitudinem, quam habet ad ipsam, quia sicut idololatria subjicit se creaturæ exteriori, ita etiam avarus, non tamen eodem modo; sed idololatria quidem subjicit se creaturæ exteriori, ut exhibeat ei cultum divinum; avarus autem subjicit se creaturæ exteriori immoderatè eam concupiscendo ad usum, non tamen ad cultum. Et ideo non oportet quòd avaritia habeat tantam gravitatem, quantum habet idololatria.

ARTICULUS VI. — UTRUM AVARITIA SIT PECCATUM SPIRITUALE (3).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd avaritia non sit peccatum spirituale. Peccata enim spiritualia videntur esse circa spiritualia bona. Sed materia avaritiæ sunt bona corporalia, scilicet exteriores divitiæ. Ergo avaritia non est peccatum spirituale.

2. Præterea, peccatum spirituale contra carnale dividitur. Sed avaritia videtur esse peccatum carnale : sequitur enim corruptionem carnis, ut patet in senibus, qui propter naturæ carnalis defectum in avaritiam incidunt. Ergo avaritia non est peccatum spirituale.

3. Præterea, peccatum carnale est per quod etiam corpus hominis deordinatur, secundum illud Apostoli (I. Corinth. vi, 18) : *Qui fornicatur, in corpus suum peccat*. Sed avaritia etiam corporaliter hominem vexat; unde et Chrysostomus (Marc. v) comparat avarum dæmoniaco, qui in corpore vexatur (hom. xxix in Matth. à med.). Ergo avaritia non videtur esse peccatum spirituale.

Sed *contra* est quòd Gregorius (Moral. lib. xxxi, cap. 17, à med.) computat avaritiam cum vitiis spiritualibus.

(1) Hinc dicit Apostolus (I. Tim. vi) : *Qui volunt divites fieri incidunt in tentationem et laqueum diaboli, et desideria multa inutilia et nociva quæ mergunt homines in interitum et perditionem. Radix omnium malorum est cupiditas*.

(2) Hoc vitium difficillimè curatur, tum quia latenter irrepit sub prætextu providentiæ in

futurum, ita ut pauci suum morbum cognoscant, tanquam phrenetici; tum quia sæpissimè virtutis nomine blanditur et naturæ ipsi satis est consentaneum.

(3) Cf. quæ jam dicta sunt de peccatis spiritualibus et carnalibus et de eorum distinctione. (4 2, quæst. Lxxii, art. 2).

CONCLUSIO. — Avaritia, cum in spirituali divitiarum perficiatur delectatione, ipsa quoque vitium spirituale necessario est.

Respondeo dicendum quod peccata præcipue in affectu consistunt: omnes autem affectiones animæ, sive passionēs, terminantur ad delectationes et tristitias, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. II, cap. 5, circa princ.). Delectationum autem quædam sunt carnales, et quædam spirituales. Carnales quidem delectationes dicuntur quæ in sensu carnis complentur, sicut delectationes ciborum, et venereorum; delectationes verò spirituales dicuntur quæ complentur in sola animæ apprehensione. Illa ergo peccata dicuntur carnalia quæ perficiuntur in delectationibus carnalibus; illa verò dicuntur spiritualia quæ perficiuntur in spiritualibus delectationibus absque carnali delectatione. Et huiusmodi est avaritia: delectatur enim avarus in hoc quod considerat se possessorem divitiarum. Et ideo avaritia est peccatum spirituale.

Ad primum ergo dicendum, quod avaritia circa corporale objectum non quærit delectationem corporalem, sed solum animalem (1), prout scilicet homo in hoc delectatur quod divitias possideat: et ideo non est peccatum carnale. Ratione tamen objecti medium est inter peccata purè spiritualia, quæ quærent delectationem spirituales circa objecta spiritualia (sicut superbia est circa excellentiam), et vitia purè carnalia, quæ quærent delectationem purè corporalem circa objectum corporale.

Ad secundum dicendum, quod motus recipit speciem secundum terminum ad quem, non autem secundum terminum à quo; et ideo vitium dicitur carnale ex hoc quod tendit in delectationem carnalem, non autem ex eo quod procedit ex aliquo defectu carnis.

Ad tertium dicendum, quod Chrysostomus comparat avarum dæmoniaco, non quia vexetur in carne, sicut dæmoniacus, sed per oppositum: quia sicut dæmoniacus ille de quo legitur (Marc. V) se denudabat; ita avarus se superfluis divitiis onerat.

ARTICULUS VII. — UTRUM AVARITIA SIT VITIUM CAPITALE (2).

De his etiam Sent. II, dist. 42, quæst. II, art. 3, et De malo, quæst. VIII, art. 1 corp. et quæst. XIII, art. 3.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod avaritia non sit vitium capitale. Avaritia enim opponitur liberalitati sicut medio, et prodigalitati sicut extremo. Sed neque liberalitas est principalis virtus, neque prodigalitas vitium capitale. Ergo etiam avaritia non debet poni vitium capitale.

2. Præterea, sicut supra dictum est (3) (1 2, quæst. LXXXIV, art. 3 et 4), illa dicuntur esse vitia capitalia quæ habent principales fines, ad quos ordinantur fines aliorum vitiorum. Sed hoc non competit avaritiæ: quia divitiæ non habent rationem finis, sed magis rationem ejus quod est ad finem, ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. 5, circa fin.). Ergo avaritia non est vitium capitale.

3. Præterea, Gregorius dicit (Moral. lib. XV, cap. 14, in princ.), quod « avaritia quandoque oritur ex elatione, quandoque ex timore. Dum enim quidam deficere sibi ad sumptum necessaria aestimant, mentem ad avaritiam relaxant. Sunt alii qui dum potiores videri appetunt, ad alienarum rerum ambitum succenduntur. » Ergo avaritia magis oritur ab aliis vitiis, quam ipsa sit vitium capitale respectu aliorum.

(1) *Animalem*. Hanc vocem usurpat S. Doctor quia delectationes avaritiæ medium tenent inter delectationes spirituales et delectationes corporales. Vox *animalis* ex *anima* sumitur et primam illius significationem hic retinet.

(2) In hoc articulo docet S. Doctor avaritiam esse vitium capitale; quia ex illa tanquam ex capite vel fonte multa alia vitia oriuntur.

(3) Nempe ubi vitia capitalia ex professo ponuntur ac eorum numerus explicatur.

Sed *contra* est quod Gregorius (Moralium lib. xxxi, cap. 17, à med.) ponit avaritiam inter vitia capitalia.

CONCLUSIO. — Cùm in pecuniarum cupidine, unde multa dimanant vitia, avaritia consistat, vitium capitale eam esse consequitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (in arg. 2 huj. art.), vitium capitale dicitur ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem finis; qui cùm sit multum appetibilis, propter ejus appetitum homo procedit ad multa facienda vel bona, vel mala. Finis autem maximè appetibilis est beatitudo, vel felicitas, qui est ultimus finis humanæ vitæ, ut supra habitum est (1 2, quæst. 1, art. 4, 7 et 8). Et ideo quantò aliquid magis participat conditiones felicitatis, tantò magis est appetibile. Est autem una de conditionibus felicitatis ut sit per se sufficiens; alioquin non quietaret appetitum tanquam ultimus finis. Sed per se sufficientiam maximè reprobant divitiæ, ut Boetius dicit (De consol. lib. iii, prosa 3, circa med.). Cujus ratio est, quia, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. v, cap. 5), «denario utimur quasi fideiussore ad dominia habenda;» et (Eccle. x, 16) dicitur quòd *pecuniæ obediunt omnia*. Et ideo avaritia, quæ consistit in appetitu pecuniæ, est vitium capitale.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtus perficitur secundum rationem; vitium autem perficitur secundum inclinationem appetitus sensitivi. Non autem ad idem genus principaliter respicit ratio et appetitus sensitivus: et ideo non oportet quòd principale vitium opponatur principali virtuti. Unde, licet liberalitas non sit principalis virtus, quia non respicit ad principale bonum rationis, avaritia tamen est principale vitium, quia respicit ad pecuniam, quæ habet quamdam principalitatem inter bona sensibilia (1), ratione jam dicta (in corp. art.). Prodigalitas autem non ordinatur ad aliquem finem principaliter appetibilem, sed magis videtur procedere ex defectu rationis. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 1, à med.), quòd «prodigus magis dicitur vanus quàm malus (2).»

Ad *secundum* dicendum, quòd pecunia ordinatur quidem ad aliud sicut ad finem; inquantum tamen utilis est ad omnia sensibilia acquirenda, continet quodammodo virtute omnia, et ideo habet quamdam similitudinem felicitatis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd nihil prohibet vitium capitale interdum à quibusdam aliis oriri, ut dictum est (quæst. xxxvi, art. 4 ad 1, et 1 2, quæst. lxxxiv, art. 4), dum tamen ex eo alia vitia soleant plerumque oriri.

ARTICULUS VIII. — UTRUM PRODITIO, FRAUS, FALLACIA, PERJURIA, INQUIETUDO, VIOLENTIA, ET CONTRA MISERICORDIAM OBDURATIO, SINT AVARITIÆ FILIÆ.

De his etiam supra, quæst. lv, art. 1, et Sent. ii, dist. 42, quæst. ii, art. 3, et De malo, quæst. viii, art. 4 corp. et quæst. xiii, art. 3.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint avaritiæ filiæ, quæ dicuntur, scilicet proditio, fraus, fallacia, perjuria, inquietudo, violentia et contra misericordiam obduratio. Avaritia enim opponitur liberalitati, ut dictum est (art. 3 huj. quæst.). Proditio autem, fraus, et fallacia opponuntur prudentiæ, perjuria religioni, inquietudo spei, vel charitati, quæ quiescit in amato, violentia opponitur justitiæ, obduratio misericordiæ. Ergo hujusmodi vitia non pertinent ad avaritiam.

2. Præterea, proditio, dolus et fallacia ad idem pertinere videntur, sci-

(1) Nam propter pecuniam (quæ est objectum avaritiæ) sive acquirendam sive retinendam multa peccata committuntur.

(2) Sive non tam improbus quàm stolidus, ut in textu ipso videre est.

licet ad proximi deceptionem. Ergo non debent enumerari tanquam diversæ filiae avaritiæ.

3. Præterea, Isidorus (comment. in Deut. cap. 16, circa med.) ponit novem filias, quæ sunt mendacium, fraus, furtum, perjurium, et turpis lucri appetitus, falsa testimonia, violentia, inhumanitas, rapacitas. Ergo prima assignatio filiarum fuit insufficiens.

4. Præterea, Philosophus (Ethic. lib. iv, cap. 1, à med.) ponit multa genera vitiorum pertinentium ad avaritiam, quam nominat « illiberalitatem, videlicet parcos, tenaces, cumini sectores (1), cimbices, illiberales operationes operantes, et de meretricio pastos, et usurarios, aleatores, et mortuorum spoliatores, et latrones. » Ergo videtur quòd prædicta enumeratio sit insufficiens.

5. Præterea, tyranni maximè violentias subditis inferunt. Dicit autem Philosophus ibidem, quòd « tyrannos civitates desolantes, et sacra prædantes non dicimus illiberales, » id est, avaros. Ergo violentia non debet poni filia avaritiæ.

Sed *contra* est quod Gregorius (Moral. lib. xxxi, cap. 17, à med.) assignat avaritiæ filias prius enumeratas.

CONCLUSIO. — Proditio, fraus, fallacia, perjuria, inquietudo, violentiæ, et contra misericordiam obduratio, avaritiæ filiæ sunt, ex ipsa, secundum rationem finis orientes.

Respondeo dicendum quòd filiæ avaritiæ dicuntur vitia quæ ex ipsa oriuntur, et præcipuè secundum appetitum finis. Quia verò avaritia est superfluous amor habendi divitias, in duobus excedit; primò enim superabundant in retinendo, et ex hac parte oritur ex avaritia *obduratio contra misericordiam*, quia scilicet cor ejus misericordiâ non emollitur, ut de divitiis subveniat miseris. Secundò ad avaritiam pertinet superabundare in accipiendo, et secundum hoc avaritia potest considerari dupliciter: uno modo secundum quòd est in affectu; et sic ex avaritia oritur *inquietudo*, in quantum ingerit homini sollicitudinem et curas superfluas; *avarus enim non implebitur pecuniâ*, ut dicitur (Eccle. v, 9). Alio modo potest considerari in effectu: et sic in acquirendo aliena utitur quandoque quidem vi, quod pertinet ad *violentias*; quandoque autem dolo, qui quidem, si fiat in verbo, *fallacia* erit quantum ad simplex verbum, *perjurium*, si addatur confirmatio juramenti: si autem dolus committitur opere, sic quantum ad res erit *fraus*, quantum autem ad personas erit *proditio*, ut patet de Juda, qui ex avaritia prodidit Christum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non oportet filias alicujus peccati capitalis ad idem genus vitii pertinere: quia ad finem unius vitii possunt ordinari etiam peccata alterius generis (2): aliud est enim peccatum habere filias, et peccatum habere species.

Ad *secundum* dicendum, quòd illa tria distinguuntur, sicut dictum est (in corp. art.).

(1) Cod. Alcan., *chiminibiles*, sicut et in solutione. Edit. Rom., *chimibiles, liberales* (illiberales) *operationes operantes*, etc. Græcè *χυμινοντις*, nemp tenuissimi cujusdam graminis, quod latine *cuminum* et *cominum* dici solet. Eodem sensu explicantur *cimbices*, juxta græcum *κίμβις*, hoc est homines impendio parci ac sordidi. Est convicium in eos qui ob parcimoniam malè audiunt. Hinc Plutarchus, Convivialium questionum decade secundâ, loquens de iis diceriis quæ citra dolorem dici possunt:

velut, inquit, si quis hominem splendidum ac benignum, cimbicon appellet aut cuminum.

Est autem *κίμβικον* græcis *apicula* seu *parcemonia*: *κύβηον* verò dicitur fundum ollæ fictilis; *βίβις* trochus quo ludunt pueri, ut indicat Julius Pollux.

(2) V. g. aliquis potest furtum aut homicidium committere ad adulterandum, quamvis furtum et homicidium sint peccata specie differentia. Non igitur necessarium est quòd omnia peccata quæ ex avaritia oriuntur sint liberalitati opposita.

Ad *tertium* dicendum, quòd illa novem reducuntur ad septem prædicta : nam mendacium et falsum testimonium continentur sub fallacia : falsum enim testimonium est quædam specificatio mendacii ; sicut et furtum est quædam specificatio fraudis, unde sub fraude continetur : appetitus autem turpis lucri pertinet ad inquietudinem : rapacitas autem continetur sub violentia, cum sit species ejus ; inhumanitas autem est idem quod obduratio contra misericordiam.

Ad *quartum* dicendum, quòd illa quæ ponit Aristoteles, sunt illiberalitatis vel avaritiæ species magis quàm filiæ. Potest enim aliquis dici illiberalis vel avarus ex eo quòd deficit in dando ; et si quidem parum det, vocatur *parcus* ; si autem nihil, *tenax* ; si autem cum magna difficultate det, vocatur *cuminibilis*, quasi *cumini venditor*, quia de parvis magnam vim facit. Quandoque autem aliquis dicitur illiberalis vel avarus, quia excedit in accipiendo, et hoc dupliciter : uno modo quia turpiter lucratur vel vilia et servilia opera exercendo per illiberales operationes ; vel quia de aliquibus vitiosis actibus lucratur, sicut de meretricio vel de aliquo hujusmodi ; vel quia lucratur de eo quod gratis oportet concedere, sicut usurarii ; vel quia lucratur parva cum magno labore. Alio modo quia injustè lucratur, vel vivis vim inferendo, sicut latrones, vel mortuos spoliando, vel ab amicis auferendo, sicut aleatores.

Ad *quintum* dicendum, quòd sicut liberalitas est circa mediocres pecunias, ita et illiberalitas. Unde tyranni, qui magna per violentiam auferunt, non dicuntur illiberales, sed injusti.

QUÆSTIO CXIX.

DE PRODIGALITATE, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de prodigalitate ; et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrum prodigalitas avaritiæ opponatur. — 2° Utrum prodigalitas sit peccatum. — 3° Utrum sit gravius peccatum quàm avaritia.

ARTICULUS I. — UTRUM PRODIGALITAS OPPONATUR AVARITIÆ.

De his etiam supra, quæst. CXVIII, art. 5 ad 5, et infra, art. 2, et 3 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd prodigalitas non opponatur avaritiæ. Opposita enim non possunt simul esse in eodem. Sed aliqui sunt simul prodigi et avari. Ergo prodigalitas non opponitur avaritiæ.

2. Præterea, opposita sunt circa idem. Sed avaritia, secundum quòd opponitur liberalitati, est circa passiones quasdam, quibus homo afficitur ad pecuniam ; prodigalitas autem non videtur esse circa aliquas animæ passiones : non enim afficitur circa pecunias, nec circa aliquid aliud hujusmodi. Non ergo prodigalitas opponitur avaritiæ.

3. Præterea, peccatum principaliter recipit speciem à fine, ut supra habitum est (1 2. quæst. I.XII, art. 3). Sed prodigalitas semper videtur ordinari ad aliquem finem illicitum, propter quem sua bona expendat, et præcipuè propter voluptates ; unde (Luc. xv, 13) dicitur de filio prodigo quòd *dissipavit substantiam suam luxuriosè vivendo*. Ergo videtur quòd prodigalitas magis opponatur temperantiæ et insensibilitati quàm avaritiæ et liberalitati.

Sed *contra* est quòd Philosophus (Ethic. lib. II. cap. 7, et lib. IV, cap. 1, a med.) ponit prodigalitem oppositam liberalitati et illiberalitati, quam nunc avaritiam dicimus.

CONCLUSIO. — Prodigalitas tam secundum excessum in dando, quàm secundum defectum in retinendo et acquirendo, est avaritiæ opposita.

Respondeo dicendum quòd in moralibus attenditur oppositio vitiorum ad invicem et ad virtutem secundum superabundantiam et defectum. Differunt autem avaritia et prodigalitas secundum superabundantiam et defectum diversimodè. Nam in affectione divitiarum avarus superabundat, plus debito eas diligens; prodigus autem deficit, minus debito earum sollicitudinem gerens (1). Circa exteriora verò ad prodigalitatem pertinet excedere quidem in dando, deficere autem in retinendo et acquirendo: ad avaritiam autem pertinet è contrario deficere quidem in dando, superabundare autem in accipiendo et retinendo (2). Unde patet quòd prodigalitas avaritiæ opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet eidem inesse opposita secundum diversa. Ab illo enim aliquid magis denominatur quod inest principalius. Sicut autem in liberalitate, quæ medium tenet, præcipua est datio, ad quam acceptio et retentio ordinantur; ita etiam avaritia et prodigalitas præcipuè attenduntur secundum dationem. Unde ille qui superabundat in dando, vocatur *prodigus*; qui autem deficit in dando, vocatur *avarus*. Contingit autem quandoque quòd aliquis deficit in dando, qui tamen non excedit in accipiendo, ut Philosophus dicit (*Ethic. lib. iv, cap. 1, à med.*). Similiter etiam contingit quòd aliquis excedat in dando, et ex hoc est prodigus; et simul cum hoc excedat in accipiendo, vel ex quadam necessitate: quia dum superabundat in dando, deficiunt ei propria bona, unde cogitur indebitè acquirere, quod pertinet ad avaritiam; vel etiam propter animi inordinationem: dum enim non dat propter bonum, quasi contemptâ virtute, non curat undecumque et qualitercumque accipiat; et sic non secundum idem est prodigus et avarus.

Ad secundum dicendum, quòd prodigalitas attenditur circa passionem pecuniæ, non sicut superabundans in eis, sed sicut deficiens.

Ad tertium dicendum, quòd prodigi non semper abundant in dando propter voluptates, circa quas est intemperantia; sed quandoque quidem ex eo quod taliter sunt dispositi ut divitias non curent, quandoque autem propter aliquid aliud (3). Et frequentius tamen ad intemperantias declinant; tum quia ex quo superfluè expendunt in aliis, etiam in rebus voluptuosius expendere non verentur, ad quas magis inclinat concupiscentia carnis; tum etiam quia ex quo non delectantur in bonis virtutum, quærunt sibi corporales delectationes. Et inde est quòd Philosophus (*Ethic. lib. iv, cap. 1, à med.*) dicit quòd « multi prodigorum fiunt intemperati. »

ARTICULUS II. — UTRUM PRODICALITAS SIT PECCATUM.

De his etiam infra, art. 3 ad 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd prodigalitas non sit peccatum. Dicit enim Apostolus (I. Tim. ult. 10): *Radix omnium malorum est cupiditas* (4). Sed non est radix prodigalitatæ quæ ei opponitur. Ergo prodigalitas non est peccatum.

2. Præterea, Apostolus (I. Tim. ult. 17) dicit: *Divitibus hujus sæculi præcipe. . . facile tribuere, communicare.* Sed hoc maximiè faciunt prodigi. Ergo prodigalitas non est peccatum.

3. Præterea, ad prodigalitatem pertinet superabundare in datione et de-

(1) Quod est quodammodo minus affici erga illas, aut minus eas diligere; cum affectio sollicitum faciat.

(2) Id est, majori quàm deceat aviditate, curâ, studio et affectu, vel comparare divitias vel conservare.

(3) Nempe ad ostentationem ut sibi quiddam luxûs eis placuerit superbe præbeant.

(4) Non cupiditas tantum generatim ac simpliciter dicta, sed ex græco *εὐλαγία*, *cupiditas argenti*, sive *avaritia* vers. 103.

ficere in sollicitudine divitiarum. Sed hoc maximè convenit viris perfectis implentibus quod Dominus dicit (Matth. vi, 34) : *Nolite solliciti esse in crastinum* ; et (Matth. xix, 21) : *Vende omnia quæ habes, et da pauperibus*. Ergo prodigalitas non est peccatum.

Sed *contra* est quòd filius prodigus vituperatur de sua prodigalitate (1).

CONCLUSIO. — Cùm virtuti liberalitatis prodigalitas adversetur, ipsa est necessarium peccatum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), prodigalitas opponitur avaritiæ secundum oppositionem superabundantiæ et defectus. Medium autem virtutis per utrumque horum corrumpitur. Ex hoc autem est aliquid vitiosum et peccatum, quod corrumpit bonum virtutis. Unde relinquitur quòd prodigalitas sit peccatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illud verbum Apostoli quidam exponunt non de cupiditate actuali, sed de quadam habituali cupiditate, quæ est concupiscentia fomitis, ex qua omnia peccata oriuntur. Alii verò dicunt quòd loquitur de cupiditate generali respectu cujuscumque boni ; et sic manifestum est quòd etiam prodigalitas ex cupiditate oritur : prodigus enim aliquod bonum temporale cupit consequi inordinate, vel placere aliis, vel saltem satisfacere suæ voluntati in dando. Sed, si quis rectè consideret, Apostolus loquitur ibi ad litteram de cupiditate divitiarum ; nam supra præmiserat (2) : *Qui volunt divites fieri*, etc. Et sic dicitur esse avaritia *radix omnium malorum*, non quia omnia mala semper ex avaritia oriuntur, sed quia nullum malum est quod non interdum oriatur ex avaritia. Unde et prodigalitas quandoque ex avaritia nascitur ; sicut cùm aliquis prodigè multa consumit intentione captandi favorem aliquorum, à quibus divitias accipiat.

Ad *secundum* dicendum, quòd Apostolus monet divites ut facillè tribuant et communicent sua, secundum quòd oportet ; quod non faciunt prodigi : quia, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 1, post med.), « dationes eorum non sunt bonæ, neque boni gratiæ, neque secundum quòd oportet ; sed quandoque dant multa illis quos oporteret pauperes esse, scilicet histrionibus et adulatoribus ; bonis autem nihil dant. »

Ad *tertium* dicendum, quòd superexcessus prodigalitatis non attenditur principaliter secundum quantitatem dati, sed magis in quantum excedit id quod fieri oportet. Unde quandoque liberalis majora dat quàm prodigus, si necessarium sit. Sic ergo dicendum est quòd illi qui intentione sequendi Christum omnia sua dant, et ab animo suo omnem temporalium sollicitudinem remonent, non sunt prodigi, sed perfectè liberales.

ARTICULUS III. — UTRUM PRODIGALITAS SIT GRAVIUS PECCATUM QUAM AVARITIA.

De his etiam supra, quæst. cvii, art. 2 corp. et quæst. cxviii, art. 5 ad 5, et De malo, quæst. xiii, art. 2 ad 10, et Ethic. lib. iv, lect. 4, per tot., et lect. 5 fin.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd prodigalitas sit gravius peccatum quàm avaritia. Per avaritiam enim aliquis nocet proximo, cui bona sua non communicat ; per prodigalitem autem quis sibi ipsi nocet : dicit enim Philosophus (Ethic. lib. iv, cap. 1, circa princ.), quòd « corruptio divitiarum, per quas homo vivit, est quædam ipsius esse (3) perditio. » Gravius autem peccat qui sibi ipsi nocet, secundum illud (Eccli. xiv, 5) :

(1) Luc. xvi quippe quòd substantiam suam sive opes ac facultates suas luxuriosè vivendo dissipavit.

(2) Sed etiam tam expressè non præmisisset,

sufficiebat sola græca vox paulò ante notata quæ *argenti cupiditatem* significat.

(3) Juxta græcum τοῦ ἑαυτοῦ, ut habetur cap. 1. paulò post principium, ubi additur quòd sit et substantiæ vel essentiæ corruptio (οὐσίας φθορά).

Qui sibi nequam est, cui bonus erit? Ergo prodigalitas est gravius peccatum quàm avaritia.

2. Præterea, inordinatio quæ provenit cum aliqua conditione laudabili, minus est vitiosa. Sed inordinatio avaritiæ quandoque est cum aliqua laudabili conditione, ut patet in illis qui nolunt sua expendere, ne cogantur aliena accipere : prodigalitatibus autem inordinatio provenit cum conditione vituperabili ; unde et prodigalitem attribuimus intemperatis hominibus, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 1). Ergo prodigalitas est gravius peccatum quàm avaritia.

3. Præterea, prudentia præcipua est inter morales virtutes, ut supra habitum est (qu. lvi, art. 1, et 1 2, qu. lxi, art. 2 ad 1). Sed prodigalitas magis opponitur prudentiæ quàm avaritia : dicitur enim (Proverb. xxi, 20): *Thesaurus desiderabilis, et oleum in habitaculo justis; et imprudens homo dissipabit illud*; et Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 1 à med.), quòd « insipientis est superabundanter dare, et non accipere. » Ergo prodigalitas est gravius peccatum quàm avaritia.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, ibid.), quòd « prodigus multò videtur melior illiberali. »

CONCLUSIO. — Cum prodigus minus quàm avarus à liberali distet, et multis prosit, ac facilius à vitio sit sanabilis, sequitur hinc quòd prodigalitas minus peccatum sit quàm avaritia.

Respondeo dicendum quòd prodigalitas secundum se considerata minus peccatum est quàm avaritia ; et hoc triplici ratione : primò quidem quia avaritia magis differt à virtute opposita (1) ; magis enim ad liberalem pertinet dare, in quo superabundat prodigus, quàm accipere vel retinere, in quo superabundat avarus. Secundò, quia prodigus est multis utilis, quibus dat ; avarus autem nulli, sed nec sibi ipsi, ut dicitur (Ethic. lib. iv, loc. cit.). Tertiò, quia prodigalitas est faciliè sanabilis ; et per hoc quòd declinat ad ætatem senectutis, quæ est contraria prodigalitati, et per hoc quòd pervenit ad egestatem de facili, dum multa inutiliter consumit, et sic pauper factus non potest in dando superabundare ; et etiam quia de facili perducitur ad virtutem, propter similitudinem quam habet ad ipsam. Sed avarus non de facili sanatur (2), ratione supradictà (quæst. præc. art. 5 ad 3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd differentia prodigi et avari non attenditur secundum hoc quod est peccare in seipsum et in alium. Nam prodigus peccat in seipsum, dum bona sua consumit, unde vivere deberet : peccat etiam in alterum consumendo bona, ex quibus aliis deberet providere. Et præcipuè hoc apparet in clericis, qui sunt dispensatores bonorum Ecclesiæ (3), quæ sunt pauperum, quos defraudant, prodigè expendendo. Similiter et avarus peccat in alios, inquantum deficit in dationibus ; peccat et in seipsum, inquantum deficit in sumptibus ; unde dicitur (Eccle. vi, 2): *Vir cui Deus dedit divitias, nec tribuit ei potestatem ut comedat ex eis*. Sed tamen in hoc superabundat prodigus, quia sic sibi et quibusdam aliis nocet, quòd tamen aliquibus prodest. Avarus autem nec aliis, nec sibi prodest, quia non audet uti etiam ad suam utilitatem bonis suis.

(1) Nempe à liberalitate, cum qua saltem convenit in facili suarum rerum communicatione prodigalitas, licet modo differat et motivo : avaritia autem convenientiam cum ea nullam habet, velut à dando aliena ac penitus abhorrens.

(2) Ex his concludi potest prodigalitem esse

peccatum genere suo veniale, quando non alii virtuti quàm liberalitati opponitur ; sed fieri potest mortale si ex ea notabile aliorum damnum, aut scandalum, aut iniustitia consequantur.

(3) Quod infra (quæst. clxxxiii, art. 7) erit explicandum.

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm de vitiis communiter loquimur, judicamus de eis secundum proprias rationes ipsorum; sicut circa prodigalitatē attendimus quòd superflue consumit divitias; circa avaritiam verò, quòd superflue eas retinet. Quòd autem quis propter intemperantiam superflue consumat, hoc jam nominat simul peccata multa: unde et tales prodigi sunt peiores, ut dicitur (Ethic. lib. iv, cap. 4, post princ.). Quòd autem illiberalis sive avarus abstineat ab accipiendis alienis, etsi in se laudabile videatur, tamen ex causa propter quam facit, vituperabile est, dum ideo non vult ab aliis accipere, ne cogatur aliis dare.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnia vitia prudentiæ opponuntur, sicut et omnes virtutes à prudentia diriguntur; et ideo vitium ex hoc ipso quòd opponitur soli prudentiæ, levius reputatur.

QUÆSTIO CXX.

DE EPICHEIA (1) SEU ÆQUITATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de epicheia; circa quam quæruntur duo: 1° Utrum epicheia sit virtus. — 2° Utrum sit pars justitiæ.

ARTICULUS I. — UTRUM EPICHEIA SIT VIRTUS (2).

De his etiam infra, quæst. CXXVIII, art. 4 ad 6, et Sent. III, dist. 57, art. 4 corp. fin. et Ethic. lib. v, lect. 16.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd epicheia non sit virtus. Nulla enim virtus aufert aliam virtutem. Sed epicheia aufert aliam virtutem, quia tollit id quod justum est secundum legem, et opponi videtur severitati. Ergo epicheia non est virtus.

2. Præterea, Augustinus dicit (lib. De vera religione, cap. 31, ad fin.): « In istis temporalibus legibus quaquam de his homines judicent, cùm eas instituunt, tamen cùm fuerint institutæ et firmatæ, non licebit iudici de ipsis judicare, sed secundum ipsas. » Sed epicheia videtur judicare de lege, quando eam existimat non esse servandam in aliquo casu. Ergo epicheia magis est vitium quàm virtus.

3. Præterea, ad epicheiam videtur pertinere ut attendat ad intentionem legislatoris, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. v, cap. 10). Sed interpretari intentionem legislatoris ad solum principem pertinet: unde imperator dicit in codice (De legibus et constitutionibus princ., lege 1): « Inter æquitatem jusque interpositam interpretationem nobis solis et oportet, et licet inspicere. » Ergo actus epicheiæ non est licitus. Ergo epicheia non est virtus.

Sed *contra* est quod Philosophus (Ethic. lib. v, loc. cit.) ponit eam virtutem (3).

CONCLUSIO. — Cùm epicheia sit legum directiva secundum quòd justitiæ ratio et communis utilitas poscit, ipsa est quoque inter virtutes annumeranda.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. xcvi, art. 6), cùm de legibus ageretur, quia humani actus, de quibus leges dantur, in singularibus contingentibus consistunt, quæ infinitis modis variari possunt; non fuit possibile aliquam regulam legis institui quæ in nullo casu deficeret; sed legislatores attendunt ad id quod in pluribus accidit, secundum hoc legem ferentes; quam tamen in aliquibus casibus servare,

(1) Ita editi recentiores passim: veteres, *epiticia*, *epitikia* ubique.

2 Cf. quod jam dictum sit de epicheia (1 2, quæst. xcvi, art. 6).

(3) Nam epicheia speciale objectum habet et per se fert peculiarem difficultatem, ac proinde virtus est ab aliis distincta.

est contra æqualitatem justitiæ, et contra commune bonum, quod lex intendit: sicut lex instituit quòd deposita reddantur, quia hoc, ut in pluribus, justum est; contingit tamen aliquando esse nocivum. putà si furiosus deposuit gladium, et eum reposcat, dum est in furia; vel si aliquis reposcat depositum ad patriæ impugnationem. In his ergo et similibus casibus malum est sequi legem positam; bonum autem est, prætermis- sis verbis legis. sequi id quod poscit justitiæ ratio et communis utilitas (1). Et ad hoc ordinatur epicheia, quæ apud nos dicitur æquitas. Unde patet quòd epicheia est virtus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd epicheia non deserit justum simpliciter, sed justum quod est lege determinatum; nec etiam opponitur severitati, quæ sequitur veritatem legis (2) in quibus oportet. Sequi autem verba legis in quibus non oportet, vitiosum est. Unde dicitur in codice De legibus et const. princ. (leg. 5): « Non dubium est in legem committere eum qui verba legis amplexus, contra legislatoris nititur voluntatem. »

Ad *secundum* dicendum, quòd ille de lege judicat qui dicit eam non esse bene positam; qui verò dicit verba legis non esse in hoc casu servanda, non judicat de lege, sed de aliquo negotio particulari quod occurrit.

Ad *tertium* dicendum, quòd interpretatio locum habet in dubiis, in quibus non licet absque determinatione principis à verbis legis recedere; sed in manifestis non est opus interpretatione, sed executione.

ARTICULUS II. — UTRUM EPICHEIA SIT PARS JUSTITIÆ.

De his etiam supra, quæst. LXXX, art. 1 ad 5, et Sent. III, dist. 55, quæst. III, art. 5, quæst. V corp. e ad 5, et Ethic. lib. V, lect. 16.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd epicheia non sit pars justitiæ. Ut enim patet ex supra dictis (quæst. LVIII, art. 7), duplex est justitia; una particularis, alia legalis. Sed epicheia non est pars justitiæ particularis, quia se extendit ad omnes virtutes, sicut et justitia legalis: similiter etiam non est pars justitiæ legalis, quia operatur præter id quod lege positum est. Ergo videtur quòd epicheia non sit pars justitiæ.

2. Præterea, virtus principalior non assignatur virtuti minùs principali ut pars: cardinalibus enim virtutibus, quasi principalibus, assignantur secundariæ virtutes ut partes. Sed epicheia videtur esse principalior virtus quàm justitia, ut ipsum nomen sonat: dicitur enim ab ἐπι, quod est *supra*, et δίκαιον, quod est *justum*. Ergo epicheia non est pars justitiæ.

3. Præterea, videtur quòd epicheia sit idem quod modestia. Nam ubi Apostolus (Philipp. IV, 5) dicit: *Modestia vestra nota sit omnibus hominibus*, in Græco habetur ἐνταπεινία (3). Sed, secundum Tullium (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), modestia est pars temperantiæ. Ergo epicheia non est pars justitiæ.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. V, cap. 10), quòd « epicheia est quoddam justum. »

CONCLUSIO. — Epicheia justitiæ, ut generi subijcitur, estque humanorum actuum superior quædam regula, quippe quæ legalis justitia dirigitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XLVIII), virtus

(1) Si enim legislator esset præsens et casum inspicere quem prævidere non potuit cum legem ferret, nollet ipse hunc sensum sequi quem verba præse ferunt: atque ita ejus intentioni contrariari præsumeretur.

(2) Ita Mss. et editis communius. Al., *verba legis*.

(3) In græco textu legitur: τὸ ἐνταπεινὸν ἥμῶν.

aliqua triplicem habet partem, scilicet partem subjectivam, partem integram et partem potentialem. Pars autem subjectiva est de qua essentialiter prædicatur totum (1) : et est minus. Quod quidem contingit dupliciter : quandoque enim aliquid prædicatur de pluribus secundum unam rationem, sicut animal de equo et bove : quandoque autem prædicatur secundum prius et posterius, sicut ens prædicatur de substantia et accidente. Epicheia ergo est pars iustitiæ communiter dictæ, tanquam iustitia quædam existens, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. v, loc. cit.). Unde patet quòd epicheia est pars subjectiva iustitiæ ; et de ea iustitia dicitur per prius quàm de legali : nam legalis iustitia dirigitur secundum epicheiam. Unde epicheia est quasi superior regula humanorum actuum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd epicheia correspondet propriè iustitiæ legali, et quodammodo continetur sub ea, et quodammodo excedit eam. Si enim iustitia legalis dicatur quæ obtemperat legi sive quantum ad verba legis, sive quantum ad intentionem legislatoris, quæ potior est, sic epicheia est pars potior legalis iustitiæ. Si verò iustitia legalis dicatur solum quæ obtemperat legi secundum verba legis, sic epicheia non est pars legalis iustitiæ, sed est pars iustitiæ communiter dictæ, divisa contra iustitiam legalem, sicut excedens ipsam (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. v, cap. 10), « epicheia est melior quâdam iustitiâ, » scilicet legali, quæ observat verba legis : quia tamen et ipsa est iustitia quædam, non est melior omni iustitiâ.

Ad *tertium* dicendum, quòd ad epicheiam pertinet aliquid moderari, scilicet observantiam verborum legis. Sed modestia, quæ ponitur pars temperantiæ, moderatur exteriorem hominis vitam, putà in incessu, vel habitu, vel aliis hujusmodi. Potest tamen esse quòd nomen epicheiæ apud Græcos per quamdam similitudinem transferatur ad omnes moderationes.

QUÆSTIO CXXI.

DE PIETATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de dono correspondente iustitiæ, scilicet de pietate ; circa quam quærantur duo : 1° Utrùm sit donum Spiritûs sancti. — 2° Quid in beatitudinibus et fructibus ei correspondeat.

ARTICULUS I. — UTRUM PIETAS SIT DONUM (3).

De his etiam Sent. III, dist. 43, quæst. III, art. 2, quæst. I.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quòd pietas non sit donum. Dona enim à virtutibus differunt, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXVIII, art. 1). Sed pietas est quædam virtus, ut supra dictum est (quæst. CI, art. 3). Ergo pietas non est donum.

2. Præterea, dona excellentiora sunt virtutibus, maximè moralibus, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXVIII, art. 8). Sed inter partes iustitiæ religio est potior pietate. Ergo si aliqua pars iustitiæ debeat poni donum, videtur quòd magis religio debeat esse donum quàm pietas.

(1) Totum illud, ut vox communis, essentiam significat, partes sunt subiecta quæ in extensione sua totum comprehendit ; ut animal rebus omnibus animatis convenit.

(2) Duplex est, ut ait Billuart, intentio legislatoris in lege condenda : una intrinseca ipsi verbis legis, et eam sequitur iustitia legalis

strictè dicta ; altera superior et extrinseca verbis legis quam sequitur epicheia seu æquitas.

(3) Juxta methodum quam sibi S. Thomas proposuit in prologo hujus partis, postquam egit de aliqua virtute et de vitiis oppositis ; subiungit de dono huic virtuti correspondenti et de ejus præceptis.

3. Præterea, dona manent in patria, et actus donorum, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXVIII, art. 6). Sed actus pietatis non potest manere in patria: dicit enim Gregorius (Moral. lib. 1, cap. 15, ante med.), quod « pietas cordis viscera misericordiæ operibus replet; » et sic non erit in patria, ubi nulla erit miseria. Ergo pietas non est donum.

Sed *contra* est quod (Isaiæ xi) ponitur inter dona (1).

CONCLUSIO. — Pietas, secundum quam Deo ut patri, cultum et debitum exhibemus officium ex Spiritûs sancti instinctu, est donum Spiritûs sancti.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1 2, quæst. LXVIII, art. 1, et quæst. LXIX, art. 1 et 3), dona Spiritûs sancti sunt quædam habituales animæ dispositiones, quibus est promptè mobilis à Spiritu sancto. Inter cætera autem movet nos Spiritus sanctus ad hoc quod affectum quemdam filialem habeamus ad Deum, secundum illud (Rom. VIII, 15): *Accepistis spiritum adoptionis filiorum in quo clamamus: Abba, Pater*. Et quia ad pietatem propriè pertinet officium et cultum patri exhibere, consequens est quod pietas, secundum quam cultum et officium exhibemus Deo, ut patri, per instinctum Spiritûs sancti, sit Spiritûs sancti donum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod pietas quæ exhibet patri carnali officium et cultum, est virtus; sed pietas quæ est donum, hoc exhibet Deo ut patri.

Ad *secundum* dicendum, quod exhibere cultum Deo ut creatori, quod facit religio, est excellentius quàm exhibere cultum patri carnali, quod facit pietas, quæ est virtus; sed exhibere cultum Deo ut patri, est adhuc excellentius quàm exhibere cultum Deo ut creatori et domino. Unde religio est potior pietatis virtute; sed pietas, secundum quod est donum, est potior religione.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut per pietatem, quæ est virtus, exhibet homo officium et cultum non solum patri carnali, sed etiam omnibus sanguine junctis, secundum quod pertinent ad patrem; ita etiam pietas, secundum quod est donum, non solum exhibet cultum et officium Deo, sed etiam omnibus hominibus, inquantum pertinent ad Deum. Et propter hoc ad ipsam pertinet honorare sanctos, non contradicere Scripturæ sive intellectæ, sive non intellectæ, sicut Augustinus dicit (De doctr. christ. lib. II, cap. 7, circa princ.). Ipsa etiam ex consequenti subvenit in miseria constitutis. Et quamvis iste actus non habeat locum in patria, præcipuè post diem iudicii (2), habebit tamen locum præcipuus actus ejus, qui est revereri Deum affectu filiali, quod præcipuè tunc erit, secundum illud (Sap. v, 5): *Ecce quomodo computati sunt inter filios Dei*. Erit etiam mutua honoratio sanctorum ad invicem. Nunc autem ante diem iudicii miserentur sancti etiam eorum qui in statu hujus miseriæ vivunt.

ARTICULUS II. — UTRUM DONO PIETATIS RESPONDEAT SECUNDA BEATITUDO, SCILICET: BEATI MITES 3.

De his etiam supra, quæst. LXXXIII, art. 9 ad 5, et 1 2, quæst. LXIX, art. 5 ad 5, et Sent. III, dist. 54 quæst. 1, art. 4 et 6, et Matth. v.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod dono pietatis non respondeat secunda beatitudo, scilicet: *Beati mites*. Pietas enim est donum respondens justitiæ; ad quam magis pertinet quarta beatitudo, scilicet: *Beati*

(1) Pietas hic sumitur pro bona dispositione secundum quam animus est erga Deum ut patrem benignissimum bene affectus, prompteque mobilis à Spiritu sancto, ad officium et cultum Deo tanquam patri exhibendum.

(2) Quando nempe beati omnes erunt et miseria nulla erit cui ab illis possit subveniri.

(3) Vel ut dicitur (Matth. v, 4): *Beati mites: quoniam ipsi possidebunt terram*.

qui esuriunt et sitiunt justitiam; vel etiam quinta beatitudo, videlicet : *Beati misericordes*, quia, ut dictum est (art. præc. arg. 3), opus misericordiæ pertinet ad pietatem. Non ergo secunda beatitudo pertinet ad donum pietatis.

2. Præterea, donum pietatis dirigitur dono scientiæ, quod adjungitur in connumeratione donorum (Isa. xi). Ad idem autem se extendunt dirigens et exequens. Cum ergo ad scientiam pertineat tertia beatitudo, scilicet : *Beati qui lugent*, videtur quod non pertineat ad pietatem secunda beatitudo.

3. Præterea, fructus respondent beatitudinibus et donis, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXX, art. 2). Sed inter fructus bonitas et benignitas magis videntur convenire cum pietate quam mansuetudo, quæ pertinet ad mititatem. Ergo secunda beatitudo non respondet dono pietatis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De serm. Dom. in monte, lib. 1 cap. 4, parum à princ.) : « Pietas congruit mitibus. »

CONCLUSIO. — Dono pietatis, si eam convenientiam quæ est ex parte ordinis, respiciamus, respondet secunda beatitudo, quæ mites beati pronuntiantur : secundum eam convenientiam verò quæ est ex propria ratione doni et beatitudinis, pietati respondent quarta et quinta beatitudo.

Respondeo dicendum quod in adaptatione beatitudinum ad dona duplex convenientia potest attendi : una quidem secundum rationem ordinis (1) quam videtur Augustinus fuisse secutus; unde primam beatitudinem attribuit infimo dono, scilicet timoris; secundam autem, scilicet : *Beati mites*, attribuit pietati, et sic de aliis. — Alia convenientia potest attendi secundum propriam rationem doni et beatitudinis : et secundum hoc oportet adaptare beatitudines donis secundum objecta et actus (2); et ita pietati magis responderet quarta et quinta beatitudo quam secunda; secunda tamen beatitudo habet aliquam convenientiam cum pietate, inquantum scilicet per mansuetudinem tolluntur impedimenta actuum pietatis.

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod, secundum proprietatem beatitudinum et donorum, oportet quod eadem beatitudo respondeat scientiæ et pietati; sed secundum rationem ordinis diversæ beatitudines eis adaptantur, observatâ tamen aliquâ convenientiâ, ut supra dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod bonitas et benignitas in fructibus directè attribui possunt pietati; mansuetudo autem indirectè, inquantum tollit impedimenta actuum pietatis, ut dictum est (in corp. art.).

QUÆSTIO CXXII.

DE PRÆCEPTIS JUSTITIÆ, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de præceptis justitiæ; et circa hoc quærantur sex : 1° Utrum præcepta Decalogi sint præcepta justitiæ. — 2° De primo præcepto Decalogi. — 3° De secundo. — 4° De tertio. — 5° De quarto. — 6° De aliis sex.

ARTICULUS I. — UTRUM PRÆCEPTA DECALOGI SINT PRÆCEPTA JUSTITIÆ (3).

De his etiam supra, quæst. LVI, art. 4 ad 1, et art. 2, et quæst. CXL, art. 1 ad 3, et quæst. CXLVIII, art. 2 ad 1, et 1 2, quæst. XCIX, art. 4 ad 1, et quæst. C, art. 5 ad 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta Decalogi non sint

(1) Putà ejus quem in beatitudinibus enumerandis Evangelista observavit; non quem propheta prò ut observaverat in recensendis donis, cum timorem postremo loco posuerit.

(2) Sicut scilicet actus respondent habitui à

quo procedunt : nam à dono pietatis procedunt mititas sive mansuetudo et misericordia, pariter ab eo procedere potest desiderium justitiæ.

(3) Conferendum est quod jam dictum est in tractatu legum (1 2, quæst. XC et seq.).

præcepta justitiæ. Intentio enim legislatoris est «cives facere virtuosos secundum omnem virtutem, » ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 1, circa med.); unde et (Ethic. lib. V, cap. 1, à med.) dicitur quòd «lex præcipit de omnibus actibus omnium virtutum. » Sed præcepta Decalogi sunt prima principia totius divinæ legis. Ergo præcepta Decalogi non pertinent ad solam justitiam.

2. Præterea, ad justitiam videntur pertinere præcipuè præcepta judicialia, quæ contra moralia dividuntur, ut supra habitum est (1 2, quæst. xcix, art. 1. Sed præcepta Decalogi sunt præcepta moralia, ut ex dictis patet (1 2, quæst. c, art. 3). Ergo præcepta Decalogi non sunt præcepta justitiæ.

3. Præterea, lex præcipuè tradit præcepta de actibus justitiæ pertinentibus ad bonum commune, putà de officiis publicis et aliis hujusmodi. Sed de his non fit mentio in præceptis Decalogi. Ergo videtur quòd præcepta Decalogi non pertineant propriè ad justitiam.

4. Præterea, præcepta Decalogi distinguuntur in duas tabulas, secundum dilectionem Dei et proximi, quæ pertinent ad virtutem charitatis. Ergo præcepta Decalogi magis pertinent ad charitatem quàm ad justitiam.

Sed *contra* est quòd justitia sola videtur esse virtus per quam ordinamur ad alterum. Sed per omnia præcepta Decalogi ordinamur ad alterum, ut patet discurrenti per singula. Ergo omnia præcepta Decalogi pertinent ad justitiam.

CONCLUSIO. — Omnia præcepta Decalogi ad justitiam pertinent.

Respondeo dicendum quòd præcepta Decalogi sunt prima principia legis, et quibus statim ratio naturalis assentit, sicut manifestissimis principiis. Manifestissimè autem ratio debiti, quæ requiritur ad præceptum, apparet in justitia, quæ est ad alterum : quia in his quæ sunt ad seipsum videtur primo aspectu quòd homo sit sui dominus, et quòd liceat ei facere quodlibet; sed in his quæ sunt ad alterum, manifestè apparet quòd homo est alteri obligatus ad reddendum ei quod debet. Et ideo præcepta Decalogi oportuit ad justitiam pertinere. Unde tria prima præcepta sunt de actibus religionis, quæ est potissima pars justitiæ; quartum autem præceptum est de actibus pietatis, quæ est pars justitiæ secunda; alia verò sex dantur de actibus justitiæ communiter dictæ, quæ inter æquales attenditur (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd lex intendit omnes homines facere virtuosos, sed ordine quodam, ut scilicet prius tradat eis præcepta de his in quibus est manifestior ratio debiti, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd judicialia præcepta sunt quædam determinationes moralium præceptorum, prout ordinantur ad proximum, sicut et cærimonialia (2), sunt quædam determinationes præceptorum moralium, prout ordinantur ad Deum. Unde neutra præcepta continentur in Decalogo; sunt tamen determinationes præceptorum Decalogi, et sic ad justitiam pertinent.

Ad *tertium* dicendum, quòd ea quæ pertinent ad bonum commune oportet diversimodè dispensari secundum hominum diversitatem : et ideo non fuerunt ponenda inter præcepta Decalogi, sed inter præcepta judicialia.

Ad *quartum* dicendum, quòd præcepta Decalogi pertinent ad charitatem sicut ad finem, secundum illud (1. Tim. I, 5) : *Finis præcepti est charitas*;

(1) Quantum ad divisionem et distinctionem præceptorum Decalogi non una et eadem semper fuit inter catholicos sententia (Cf. 1 2, quæst. c, art. 4).

(2) De præceptis cærimonialibus et judicialibus cf. quod dictum est 1 2, quæst. ci et seq.

sed ad justitiam pertinent, inquantum immediatè sunt de actibus justitiæ.

ARTICULUS II. — UTRUM PRIMUM PRÆCEPTUM DECALOGI CONVENIENTER TRADATUR (1).

De his etiam 1 2, quæst. cx, art. 6 et 7, et Sent. iii, dist. 36, quæst. ii.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd primum præceptum Decalogi inconvenienter tradatur. Magis enim homo est obligatus Deo quàm patri carnali, secundùm illud (Heb. xii, 9) : *Quantò magis obtemperabimus Patri spirituum et vivemus?* Sed præceptum pietatis, quàm honoratur pater, ponitur affirmativè, cùm dicitur : *Honora patrem tuum et matrem tuam.* Ergo multò magis primum præceptum religionis, quàm honoratur Deus, debuit proponi affirmativè; præsertim cùm affirmatio naturaliter sit prior negatione.

2. Præterea, primum præceptum Decalogi ad religionem pertinet, ut dictum est (art. præc.). Sed religio, cùm sit una virtus, habet unum actum. In primo autem præcepto prohibentur tres actus : nam primò dicitur : *Non habebis deos alienos coram me*; secundò dicitur : *Non facies tibi sculptile*; tertio verò : *Non adorabis ea neque coles.* Ergo inconvenienter traditur primum præceptum.

3. Præterea, Augustinus dicit (lib. De decem chordis, cap. 9, à med.), quòd « per primum præceptum excluditur vitium superstitionis. » Sed multæ sunt aliæ noxiæ superstitiones præter idololatriam, ut supra dictum est (quæst. xcii, art. 2.). Insufficienter ergo prohibetur sola idololatria.

In contrarium est Scripturæ auctoritas.

CONCLUSIO. — Conveniens fuit ut homini in divina lege instituendo, primo loco traderetur illud ex Decalogi præceptis præceptum, quo falsorum deorum excluderetur cultus.

Respondeo dicendum quòd ad legem pertinet facere homines bonos, et ideo oportet præcepta legis ordinari secundùm ordinem generationis, quàm scilicet fit homo bonus. In ordine autem generationis duo sunt attendenda; quorum primum est quòd prima pars primò constituitur, sicut in generatione animalis primò generatur cor (2), et in domo primò ponitur fundamentum, et in bonitate animæ prima pars est bonitas voluntatis, ex qua aliquis homo bene utitur quâlibet aliâ bonitate. Bonitas autem voluntatis attenditur ad objectum suum quod est finis; et ideo in eo qui erat per legem instituendus ad virtutem, primò oportuit quasi facere quoddam fundamentum religionis, per quam homo debitè ordinatur in Deum qui est ultimus finis humanæ voluntatis. — Secundò attendendum est in ordine generationis quòd primò contraria et impedimenta tolluntur; sicut agricola primò purgat agrum, et postea projicit semina, secundùm illud (Jerem. iv, 3) : *Novate vobis novale, et nolite serere super spinas* (3). Et ideo circa religionem primò homo erat instituendus, ut impedimenta veræ religionis excluderet. Præcipuum autem impedimentum religionis est quòd homo falso deo inhæreat, secundùm illud (Matth. vi, 24) : *Non potestis Deo servire et mammonæ.* Et ideo in primo præcepto legis excluditur cultus falsorum deorum.

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam circa religionem ponitur unum præceptum affirmativum, scilicet : *Memento ut diem sabbati sanctifices.* Sed

(1) In hoc articulo ac sequentibus rationem dat S. Thomas omnium verborum quæ in Scripturis iunguntur.

(2) Ut passim Philosophus inculcat nominatim (De partibus animalium, lib. iii, cap. 4).

(3) Ita Mss. et recentiores editi; antiqui nonnulli, *super spinas et tribulos*, quod nec est in textu Jerem.

erant præmittenda præcepta negativa, quibus impedimenta religionis tollerentur. Quamvis enim affirmatio naturaliter sit prior negatione, tamen in via generationis negatio, quâ remouentur impedimenta, est prior, ut dictum est (in corp. art.), et præcipuè in rebus divinis, in quibus negationes præferantur affirmationibus (1. propter insufficientiam nostram, ut Dionysius dicit (Cœlest. hierarch. cap. 2, parum ante med.).

Ad *secundum* dicendum, quòd cultus alienorum deorum dupliciter apud aliquos observabatur. Quidam enim quasdam creaturas pro diis colebant, absque institutione imaginum. Unde Varro (2) dicit quòd antiqui Romani diu sine simulacris deos coluerunt. Et hic cultus prohibetur primò cum dicitur : *Non habebis deos alienos*. Apud alios autem erat cultus falsorum deorum sub quibusdam imaginibus. Et ideo opportunè prohibetur etiam ipsarum imaginum institutio, cum dicitur : *Non facies tibi sculptile*, et ipsarum imaginum cultus, cum dicitur : *Non coles ea*, etc.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnes aliæ superstitiones procedunt ex aliquo pacto cum dæmonibus inito, tacito vel expresso : et ideo omnes intelliguntur prohiberi in hoc quod dicitur : *Non habebis deos alienos*.

ARTICULUS III. — UTRUM SECUNDUM PRÆCEPTUM DECALOGI CONVENIENTER TRADATUR (3).

De his etiam locis supra, art. 4, inductis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd secundum præceptum Decalogi non convenienter tradatur. Hoc enim præceptum : *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, sic exponitur in Glossa interl. (Exod. xx) : « Non existimes creaturam esse filium Dei, » per quod prohibetur error contra fidem : et (Deut. v) exponitur in Glossa interl. : *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, « scilicet nomen Dei ligno, vel lapidi attribuendo; » per quod prohibetur falsa confessio, quæ est actus infidelitatis, sicut et error. Infidelitas autem est prior superstitione, sicut et fides religione. Ergo hoc præceptum debuit præmitti primo, in quo prohibetur superstitio.

2. Præterea, nomen Dei ad multa assumitur, sicut ad laudandum, ad miracula faciendum, et universaliter ad omnia quæ dicuntur vel fiunt à nobis, secundum illud (Col. iii, 17) : *Omne quodcumque facitis verbo vel opere, in nomine Domini facite*. Ergo præceptum quo prohibetur nomen Dei assumi in vanum, videtur universalius esse quàm præceptum quo prohibetur superstitio, et ita debuit ei præmitti.

3. Præterea (Exod. xx), exponitur in Glossa interl. illud præceptum : *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, jurando scilicet pro nihilo : unde videtur per hoc prohiberi vana juratio, quæ est scilicet sine iudicio. Sed multò gravior est falsa juratio, quæ est sine veritate, et injusta juratio, quæ est sine iustitia. Ergo magis debuerunt illa prohiberi per hoc præceptum.

4. Præterea, multò gravius peccatum est blasphemia, vel quidquid fiat verbo vel facto in contumeliam Dei, quàm perjurium. Ergo blasphemia et alia hujusmodi debuerunt magis per hoc præceptum prohiberi.

5. Præterea, multa sunt Dei nomina. Ergo non debuit indeterminatè dici : *Non assumes nomen Dei tui in vanum*.

(1) Melius enim cognoscimus de Deo quod non est quàm quod est.

(2) Varronis libri nunc non extant, sed id quoque referunt Plinius (lib. xxxiv, cap. 4), Plutarchus in vita Numæ, et post eos auctores Clem.

Alexand. (Strom. 4), Tertul. (Apol. cap. 45, et alii Patres.

(3) Illud præceptum his verbis traditur : *Non assumes nomen Dei tui in vanum. Nec enim habebit insentem Dominus eum qui assumpsit nomen Dei sui frustra* (Ex. cap. xx, 7)

Sed in *contrarium* est auctoritas Scripturæ.

CONCLUSIO. — Quum unum impedimentum religionis, videlicet superstitionis vitium, primo præcepto sublatum sit, convenienter secundo præcepto, quod est de non assumendo nomine Dei in vanum, alterum religionis impedimentum, videlicet Dei contemptus, tollitur.

Respondeo dicendum quòd oportet prius impedimenta veræ religionis excludere in eo qui instituitur ad virtutem, quàm eum in vera religione fundare. Opponitur autem veræ religioni aliquid dupliciter: uno modo per excessum, quando scilicet id quod est religionis, alteri indebitè exhibetur, quod pertinet ad superstitionem; alio modo quasi per defectum reverentiæ, cum scilicet Deus contemnitur; quod pertinet ad vitium irreligiositatis, ut supra habitum est (quæst. xcvi, in divisione, et in art. seq.). Superstitio autem impedit religionem quantum ad hoc, ne suscipiatur Deus ad colendum. Ille autem cujus animus implicatus est alicui cultui indebito, non potest simul debitum Dei cultum suscipere, secundum illud (Isa. xxviii, 20): *Coangustatum est stratum, ita ut alter decadat, scilicet Deus verus vel falsus à corde hominis; et pallium breve utrumque operi. e non potest*. Per irreligiositatem autem impeditur religio, quantum ad hoc, ne Deus, postquam susceptus est, honoretur. Prius autem est Deum suscipere ad colendum quàm eum susceptum honorare. Et ideo præmittitur præceptum quo prohibetur superstitio, secundo præcepto quo prohibetur perjurium ad irreligiositatem pertinens (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illæ expositiones sunt mysticæ; literalis autem expositio est quæ habetur (Deuter. v): *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, scilicet, «jurando pro re quæ non est.»

Ad *secundum* dicendum, quòd non prohibetur quolibet assumptio divini nominis per hoc præceptum, sed propriè illa quæ assumitur divinum nomen ad confirmationem humani verbi per modum juramenti, quia ista assumptio divini nominis est frequentior apud homines. Potest tamen ex consequenti intelligi, quòd per hoc prohibeatur omnis inordinata divini nominis assumptio. Et secundum hoc procedunt illæ expositiones de quibus supra dictum est (in arg. 1).

Ad *tertium* dicendum, quòd pro nihilo jurare dicitur ille qui jurat pro eo quod non est, quod pertinet ad falsam jurationem, quæ principaliter *perjurium* nominatur, ut supra dictum est (quæst. xcvi, art. 1 ad 3). Quando enim aliquis falsum jurat, tunc juratio est vana secundum seipsam, quia non habet firmamentum veritatis; quando autem aliquis jurat sine iudicio ex aliqua levitate, si verum jurat, non est ibi vanitas ex parte ipsius juramenti, sed solum ex parte jurantis.

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut ei qui instruitur in aliqua scientia, primò proponuntur quædam communia documenta; ita etiam lex, quæ instituit hominem ad virtutem, in præceptis Decalogi, quæ sunt prima, proposuit ea vel prohibendo vel mandando, quæ communius in cursu vitæ humanæ solent accidere. Et ideo inter præcepta Decalogi prohibetur perjurium, quod frequentius accidit quàm blasphemia, in quam homo rariùs prolabitur.

Ad *quintum* dicendum, quòd nominibus Dei debetur reverentia ex parte rei significatæ, quæ est una; non autem ratione vocum significantium,

(1) Prohibetur isto præcepto assumi nomen Dei in vanum, male scilicet jurando, sive promissorio, sive assertorio juramento. Prohibetur etiam ne quis malè voleat, aut quod benè voverit,

violet; imò et omnis inordinata divini nominis assumptio, qualiscumque illa sit, ut patet ex respons. ad argum. seq.

quæ sunt multæ. Et ideo singulariter dixit : *Non assumes nomen Dei tui in vanum* ; quia non differt per quodcumque nomen Dei perjurium committatur.

ARTICULUS IV. — UTRUM TERTIUM DECALOGI PRÆCEPTUM CONVENIENTER TRADATUR, SCILICET DE SANCTIFICATIONE SABBATI (1).

De his etiam 4 2, quæst. C, art. 5 ad 2, et quæst. CII, art. 4 ad 10, et Sent. III, dist. 57, art. 5, et Isa. LVI, col. 1 fin., et Job. II, col. 2 fin. et Coloss. II, lect. 4.

Ad quantum sic proceditur. 1 Videtur quod inconvenienter tertium præceptum Decalogi tradatur, scilicet de sanctificatione sabbati. Hoc enim præceptum spiritualiter intellectum est generale : super illud enim (Luc. XII) : *Archisynagogus indignans, quod sabbato curasset*, dicit Beda (Comment. lib. IV, cap. 13) : « Lex in sabbato non prohibet hominem curare, sed servilia opera facere, id est, peccatis gravari, prohibet. » Secundum autem litteralem sensum est præceptum cærimoniale : dicitur enim (Exod. XXXI, 13) : *Videte ut sabbatum meum custodiatis, quia signum est inter me et vos in generationibus vestris*. Præcepta autem Decalogi sunt præcepta spiritualia, et sunt præcepta moralia. Inconvenienter ergo ponitur inter præcepta Decalogi.

2. Præterea, cærimonialia legis præcepta continent sacra, sacrificia, sacramenta, et observantias, ut supra habitum est (1 2, quæst. CI, art. 4). Ad sacra autem pertinebant non solum sacri dies ; sed etiam sacra loca, et sacra vasa, et alia huiusmodi. Similiter etiam erant multi sacri dies præter sabbatum. Inconveniens est ergo quod, prætermisiss aliis omnibus cærimonialibus, de sola observantia sabbati fiat mentio.

3. Præterea, quicumque transgreditur præceptum Decalogi, peccat. Sed in veteri lege aliqui transgredientes observantiam sabbati non peccabant, sicut circumcidentes pueros octavâ die, et sacerdotes, in templo sabbatis operantes : et Elias (III. Reg. XIX), cum quadraginta diebus pervenisset ad montem Dei Oreb, consequens est quod in sabbato itineravit : similiter etiam sacerdotes, dum septem diebus circumferrent arcam Domini, ut legitur (Josue VI), intelliguntur eam die sabbati circumtulisse : dicitur etiam (Luc. XII, 13) : *Nonne unusquisque vestrum sabbato solvit bovem suum aut asinum, et ducit adquare?* Ergo inconvenienter ponitur inter præcepta Decalogi.

4. Præterea, præcepta Decalogi sunt etiam in nova lege observanda. Sed in nova lege non servatur hoc præceptum, nec quantum ad diem sabbati, nec quantum ad diem dominicam, in qua et cibi coquantur, et itinerantur, et piscantur homines, et alia multa huiusmodi faciunt. Ergo inconvenienter traditur præceptum de observatione sabbati.

Sed *contra* est Scripturæ auctoritas.

CONCLUSIO. — Conveniens fuit, postquam primo et secundo legis præcepto homo à contrariis religionis amotus fuerat, ut tertio præcepto, quod est de sanctificando sabbato, in vera religione, quantum ad exteriorem Dei cultum attinet, fundaretur.

Respondeo dicendum quod, remotis impedimentis veræ religionis per primum et secundum præceptum Decalogi, ut supra dictum est (art. 2 et 3 huj. quæst.), consequens fuit ut tertium præceptum poneretur, per quod homines in vera religione fundarentur. Ad religionem autem pertinet cultum Deo exhibere. Sicut autem in Scriptura divina traditur nobis cultus

(1) Tertium præceptum sic traditur : *Memento ut diem sabbati sanctifices. Sex diebus ope-*

raberis et facies opera tua. Septimâ autem die sabbatum Domini Dei est (Ex. XX, 7 et seq.).

interior sub aliquibus (1) corporalium rerum similitudinibus, ita cultus exterior Deo exhibetur (2) per aliquod sensibile signum. Et quia ad interioram cultum, qui consistit in oratione et devotione, magis inducitur homo ex interiori Spiritus sancti instinctu, præceptum legis dandum fuit de exteriori (3) cultu secundum aliquod sensibile signum. Et quia præcepta Decalogi sunt quasi quædam prima et communia legis principia, ideo in tertio præcepto Decalogi præcipitur exterior Dei cultus sub signo communis beneficii, quod pertinet ad omnes, scilicet ad representandum opus creationis mundi, à quo requievisse dicitur Deus septimâ die, in cuius signum dies septima mandatur sanctificanda, id est, deputanda ad vacandum Deo. Et ideo (Exod. xx, 11), præmisso præcepto de sanctificatione sabbati, assignatur ratio, quia *sex diebus fecit Deus cælum et terram, et in septima die requievit.*

Ad primum ergo dicendum, quòd præceptum de sanctificatione sabbati, litteraliter intellectum, est partim morale, partim autem cæremoniale. Morale quidem est quantum ad hoc quòd homo deputet aliquod tempus vitæ suæ ad vacandum divinis. Inest enim homini naturalis inclinatio ad hoc quòd cuilibet rei necessariæ deputetur aliquod tempus, sicut corporali refectioni, somno et aliis hujusmodi. Unde etiam spirituali refectioni, quâ mens hominis in Deo reficitur, secundum dictamen naturalis rationis, aliquod tempus deputat homo. Et sic habere aliquod tempus deputatum ad vacandum divinis, cadit sub præcepto morali. Sed inquantum in hoc præcepto determinatur speciale tempus in signum creationis mundi, sic est præceptum cæremoniale. Similiter etiam cæremoniale est secundum allegoricam significationem, prout fuit signum quietis Christi in sepulcro, quæ fuit septimâ die: et similiter secundum moralem significationem, prout significat cessationem ab omni actu peccati et quietem mentis in Deo. Et secundum hoc quodammodo est præceptum generale. Similiter etiam cæremoniale est secundum significationem anagogicam, prout scilicet præfiguratur quietem fruitionis Dei, quæ erit in patria. Unde præceptum de sanctificatione sabbati ponitur inter præcepta Decalogi, inquantum est præceptum morale, non inquantum est cæremoniale.

Ad secundum dicendum, quòd aliæ cæremoniæ legis sunt signa aliquorum particularium effectuum Dei; sed observatio sabbati est signum generalis beneficii, scilicet productionis universæ creaturæ. Et ideo convenientius debuit poni inter præcepta generalia Decalogi quàm aliquod aliud cæremoniale legis.

Ad tertium dicendum, quòd in observantia sabbati duo sunt consideranda. Quorum unum est sicut finis; et hoc est ut homo vacet rebus divinis, quod significatur in hoc quod dicit: *Memento ut diem sabbati sanctifices.* Illa enim dicuntur sanctificari in lege quæ divino cultui applicantur. Aliud autem est cessatio operum, quæ significatur cum subditur: *Septimâ die Domini Dei tui non facies omne opus.* Sed de quo opere intelligatur, apparet per id quod exponitur (Levit. xxiii, 3): *Omne opus servile non facietis in eo.* Opus autem servile dicitur à servitute. Est autem triplex servitus: una quidem quâ homo servit peccato, secundum illud (4) (Joan. viii, 34): *Qui facit peccatum, servus est peccati;* et secundum hoc omne opus peccati dicitur servile; alia verò servitus est quâ homo servit homini; est autem homo atte-

(1) Ita cum Mss. editi passim. Nicolai: *Sicut autem Scriptura divina tradit nobis sub aliquibus, etc.*

(2) Al., *debetur.*

(3) Cod. Camer., *de interiori.* Ita verò cum aliis Mss. editi communius.

(4) Quod Judæis nempe de libertate sua gloriantibus replicatum à Christo (vers. 51).

rius servus, non secundum mentem, sed secundum corpus, ut supra habitum est (qu. civ, art. 5, et art. 6 ad 1); et ideo opera servilia secundum hoc dicuntur opera corporalia, in quibus unus homo alteri servit; tertia autem est servitus Dei, et secundum hoc opus servile posset dici opus patriæ, quod pertinet ad Dei servitium. Si autem sic intelligatur opus servile, non prohibetur in die sabbati, quia hoc esset contrarium fini observationis sabbati. Homo enim ad hoc ab aliis operibus abstinet in die sabbati, ut vacet operibus ad Dei servitium pertinentibus. Et inde est quod, sicut dicitur (Joan. vii, 23), *circumcisionem homo accipit in sabbato, ut non solvatur lex Moysi*. Inde etiam est quod, sicut dicitur (Matth. xii, 5), *sabbatis sacerdotes in templo sabbatum violant*, id est, corporaliter in sabbato operantur *et sine crimine sunt*. Et sic etiam sacerdotes in sabbato circumferentes arcam non transgrediebantur præceptum de sabbati observatione. Similiter etiam nullius spiritualis actus exercitium est contra observantiam sabbati, puta si quis doceat verbo vel scripto. Unde (Num. xxviii) dicit Glossa (ord. Orig. hom. xxiii in Num., sup. illud : *Die autem sabbati*) quod « fabri et hujusmodi artifices otiantur in die sabbati, lector autem divinæ legis, vel doctor ab opere suo non desinit; nec tamen contaminatur sabbatum, sicut sacerdotes in templo sabbatum violant et sine crimine sunt (1). » Sed alia opera servilia, quæ dicuntur servilia primo vel secundo modo, contrariantur observantiæ sabbati, inquantum impediunt applicationem hominis ad divina. Et quia magis homo impeditur à rebus divinis per opus peccati quam per opus licitum, quamvis sit corporale, ideo magis contra hoc præceptum agit qui peccat in die festo, quam qui aliud corporale opus licitum facit. Unde Augustinus dicit (lib. De decem chordis, cap. 3, ante med.) : « Melius faceret Judæus in agro suo aliquid utile, quam si in theatro seditiosus existeret : et melius femina eorum die sabbati lanam faceret, quam quod tota die in neomeniis suis impudicè saltaret. » Non autem qui peccat venialiter in sabbato contra hoc præceptum facit, quia peccatum veniale non excludit sanctitatem. Opera etiam corporalia ad spirituales Dei cultum non pertinentia intantum servilia dicuntur, inquantum propriè pertinent ad servientes : inquantum verò sunt communia servis et liberis, servilia non dicuntur. Quilibet autem tam servus quam liber tenetur in necessariis providere non tantum sibi, sed etiam proximo : præcipuè quidem in his quæ ad salutem corporis pertinent, secundum illud (Prov. xxiv, 2) : *Erue eos qui ducuntur ad mortem*; secundariò autem etiam in damno rerum vitando, secundum illud (Deuter. xii, 4) : *Non videbis bovem fratris tui, aut ovem errantem, et præteribis, sed reduces fratri tuo*. Et ideo opus corporale pertinens ad conservandam salutem proprii corporis non violat sabbatum; non enim est contra observantiam sabbati quod aliquis comedat, et alia hujusmodi faciat, quibus salus corporis conservatur. Et propter hoc Machabæi non polluerunt sabbatum pugnantes ad sui defensionem die sabbati, ut legitur (I. Machabæorum, ii) : similiter nec etiam Elias fugiens à facie Jezabel in die sabbati. Et propter hoc etiam Dominus (Matth. xii) excusat discipulos suos qui colligebant spicas in die sabbati propter necessitatem quam patiebantur. Similiter etiam opus corporale, quod ordinatur ad salutem corporalem alterius, non est contra observantiam sabbati; unde dicitur (Joan. vii, 23) : *Mihi indignamini, quia totum hominem salvum feci in sabbato*? Similiter etiam opus corporale, quod ordinatur ad imminens dam-

(1) Nec violant propriè seu profanant, sed ea quibus profanaretur, nisi subesset causa excusandi, propriè vel materialiter tantum, quia faciunt

num rei exterioris vitandum, non violat sabbatum : unde dicit Dominus (Matth. xii, 2) : *Quis erit ex vobis homo qui habet unam ovem, si ceciderit sabbato in foveam, nonne tenebit, et levabit eam ?*

Ad quartum dicendum, quòd observantia diei dominicæ in nova lege succedit observantiæ sabbati, non ex vi præcepti legis, sed ex constitutione Ecclesiæ (1) et consuetudine populi christiani. Nec enim hujusmodi observatio est figuralis, sicut fuit observatio sabbati in veteri lege. Et ideo non est ita arcta prohibitio operandi in die dominica, sicut in die sabbati; sed quædam opera conceduntur in die dominica quæ in die sabbati prohibebantur, sicut decoctio ciborum, et alia hujusmodi; et etiam in quibusdam operibus prohibitis facilius, propter necessitatem dispensatur in nova quàm in veteri lege; quia figura pertinet ad protestationem veritatis, quam nec in modico præterire oportet; opera autem secundum se considerata immutari possunt pro loco et tempore.

ARTICULUS V. — UTRUM CONVENIENTER TRADATUR QUARTUM PRÆCEPTUM DE HONORATIONE PARENTUM (2).

De his etiam Sent. III, dist. 57, art. 4, quæst. II.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter tradatur quartum præceptum de honoratione parentum. Hoc enim est præceptum quod pertinet ad pietatem. Sed sicut pietas est pars justitiæ, ita etiam observantia, et gratia, et alia, de quibus dictum est (quæst. ci, cii et seq.). Ergo videtur quòd non debuit dari speciale præceptum de pietate, cum de aliis non detur.

2. Præterea, pietas non solum exhibet cultum parentibus, sed etiam patriæ, et aliis sanguine conjunctis et patriæ benevolis, ut supra dictum est (quæst. ci, art. 1 et 2). Inconvenienter ergo in hoc quarto præcepto fit mentio solum de honoratione patris et matris.

3. Præterea, parentibus non solum debetur honoris reverentia, sed etiam sustentatio. Ergo insufficienter sola parentum honoratio præcipitur.

4. Præterea, contingit quandoque quòd hi qui honorant parentes, citò moriuntur; et è contrario qui parentes non honorant, diu vivunt. Inconvenienter ergo additur huic præcepto hæc promissio : *ut sis longævus super terram.*

In contrarium est sacræ Scripturæ auctoritas.

CONCLUSIO. — Post præcepta ordinantia nos in Deum, qui est universale nostri esse principium, convenienter subjicitur præceptum de parentum (qui particulare nostri esse sunt principium) honoratione.

Respondeo dicendum quòd præcepta Decalogi ordinantur ad dilectionem Dei et proximi. Inter proximos autem maximè obligamur parentibus; et ideo immediatè post præcepta ordinantia nos in Deum ponitur præceptum ordinans nos ad parentes, qui sunt particulare principium nostri esse, sicut Deus est universale principium; et sic est quædam affinitas hujus præcepti ad præcepta primæ tabulæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. ci, art. 2), pietas ordinatur ad reddendum debitum parentibus, quod communiter ad omnes pertinet. Et ideo inter præcepta Decalogi, quæ sunt com-

(1) Eandem sententiam tenet catechismus concilii Tridentini : *Placuit Ecclesiæ Dei ut diei sabbati cultus et celebritas in dominicam transferatur diem.* Ideo, ait S. Alphonsus, observantia dominica ab Ecclesia mutari, et in ea dispensari potest; quamvis in hoc dispensari non posset, ut nullus sit dies festus cultui

divino specialiter deputatus (Theolog. mor. lib. III, n° 263).

(2) Quartum præceptum his verbis traditur : *Honora patrem tuum et matrem tuam ut sis longævus super terram quam Dominus Deus tuus dabit tibi* (Ex. xx, 42).

munia, magis debet poni aliquid pertinens ad pietatem quàm ad alias partes justitiæ, quæ respiciunt aliquod debitum speciale.

Ad *secundum* dicendum, quòd per prius aliquid debetur parentibus quàm patriæ et consanguineis; quia per hoc quòd sumus nati à parentibus, pertinent ad nos et consanguinei et patria. Et ideo cùm præcepta Decalogi sint prima præcepta legis, magis ordinatur homo per ea ad parentes quàm ad patriam vel ad alios consanguineos. Nihilominus tamen in hoc præcepto quòd est de honoratione parentum, intelligitur mandari quidquid pertinet ad reddendum debitum cuicumque personæ (1), sicut secundarium includitur in principali.

Ad *tertium* dicendum, quòd parentibus, inquantum hujusmodi, debetur reverentiæ honor; sed sustentatio et alia hujusmodi debentur eis ratione alicujus accidentis, putà inquantum sunt indigentes, vel servi, vel aliquid hujusmodi, ut supra dictum est (quæst. ci, art. 2). Et quia quòd est per se, prius est eo quòd est per accidens, ideo inter prima etiam præcepta legis, quæ sunt præcepta Decalogi, specialiter præcipitur honoratio parentum; in qua, sicut in quodam principali, intelligitur mandari sustentatio, et quidquid aliud parentibus debetur.

Ad *quartum* dicendum, quòd longævitas promittitur honorantibus parentes, non solum quantum ad futuram vitam, sed etiam quantum ad præsentem, secundum illud Apostoli (1. Tim. iv, 8): *Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ quæ nunc est, et futuræ* (2). Et hoc rationaliter. Qui enim est gratus beneficio, meretur secundum quamdam congruentiam ut sibi beneficium conservetur; propter ingratitudinem autem meretur aliquis beneficium perdere. Beneficium autem vitæ corporalis post Deum à parentibus habemus; et ideo ille qui honorat parentes, quasi beneficio gratus, meretur vitæ conservationem; qui autem non honorat parentes, tanquam ingratus, meretur vitæ privari. Quia tamen præsentia bona vel mala non cadunt sub merito vel demerito, nisi inquantum ordinantur ad futuram remunerationem, ut dictum est (1 2, quæst. cxiv, art. 12), ideo quandoque secundum occultam rationem divinorum iudiciorum, quæ maximè futuram remunerationem respiciunt, aliqui qui sunt pii in parentes, citius vitæ privantur; alii verò qui sunt impii in parentes, diutius vivunt 3.

ARTICULUS VI. — UTRUM ALIA SEX PRÆCEPTA DECALOGI CONVENIENTER TRADANTUR.

De his etiam Sent. III, dist. 37, art. 2, quæst. 1.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd alia sex præcepta Decalogi inconvenienter tradantur. Non enim sufficit ad salutem quòd aliquis proximo suo non noceat; sed requiritur quòd ei debitum reddat, secundum illud (Rom. xiii, 7): *Reddite omnibus debita*. Sed in sex ultimis præceptis solum prohibetur nocumentum proximo inferendum. Ergo inconvenienter prædicta præcepta traduntur.

2. Præterea, in prædictis præceptis prohibentur homicidium, adulterium, furtum et falsum testimonium. Sed multa alia nocumenta possunt

(1) Per parentes enim intelligi possunt omnes qui nobis sunt superiores sive in ordine spirituali, sive in ordine temporali.

(2) Et si ex græco *εὐσέβεια* non propriè pietas illa intelligitur quæ parentibus cultum exhibet, sed quæ potius Deo, ut etiam ex tota ejus loci serie colligitur; quamvis extenso sensu pertinere ad primam significationem possit, ac utrolibet

modo explicari possit; sicut et ibi S. Thomas explicat lect. 4.

(3) Quod in præsentī textu sive in novo Testamento maximè locum habet, quia promissiones temporales potius in veteri, spirituales autem in novo proponuntur: unde ad vetus Testamentum referenda est hæc promissio longævitatē facienda qui colunt et honorant parentes.

proximo inferri, ut patet ex his quæ supra determinata sunt (quæst. LXXII et seq.). Ergo videtur quòd inconvenienter sint tradita hujusmodi præcepta.

3. Præterea, concupiscentia dupliciter potest capi : uno modo, secundum quòd est actus voluntatis, ut dicitur (Sap. VI, 21) : *Concupiscentia sapientiæ deducit ad regnum perpetuum*; alio modo secundum quòd est actus sensualitatis, sicut dicitur (Jacobi IV) : *Unde bella et lites in vobis? nonne ex concupiscentiis quæ militant in membris vestris?* Sed per præceptum Decalogi non prohibetur concupiscentia sensualitatis, quia secundum hoc primi motus essent peccata mortalia, utpote contra præceptum Decalogi existentes : similiter etiam non prohibetur concupiscentia voluntatis, quia hæc includitur in quolibet præcepto. Ergo inter præcepta Decalogi inconvenienter ponuntur quædam concupiscentiæ prohibitiva.

4. Præterea, homicidium est gravius peccatum quàm adulterium vel furtum. Sed non ponitur aliquod præceptum prohibitivum concupiscentiæ homicidii. Ergo etiam inconvenienter ponuntur quædam præcepta prohibitiva concupiscentiæ furti et adulterii.

Sed in *contrarium* est auctoritas Scripturæ.

CONCLUSIO. — Præter præcepta, quibus homines religionis et pietatis operibus in Deum et in parentes instituendi fuerunt, superaddi necessarium fuit alia præcepta, quibus erga cæteros justitiam servare et colere juberentur.

Respondeo dicendum quòd, sicut per partes justitiæ debitum redditur aliquibus determinatis personis, quibus homo ex aliqua speciali ratione obligatur; ita etiam per justitiam propriè dictam aliquis debitum reddit communiter omnibus. Et ideo post præcepta tria pertinentia ad religionem, quæ redditur debitum Deo, et post quantum præceptum, quod est pietatis, quæ redditur parentibus debitum, in quo includitur omne debitum quod ex aliqua speciali ratione (1) debetur, necesse fuit quòd ponerentur consequenter aliqua præcepta pertinentia ad justitiam propriè dictam, quæ indifferenter omnibus debitum reddit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd communiter ad hoc obligatur homo ut nulli inferat nocumentum : et ideo præcepta negativa, quibus prohibentur nocumenta, quæ possunt proximis inferri, tanquam communia, fuerunt ponenda inter præcepta Decalogi. Ea verò quæ sunt proximis exhibenda, diversimodè exhibentur diversis : et ideo non fuerunt inter præcepta Decalogi ponenda de his affirmativa præcepta.

Ad *secundum* dicendum, quòd omnia alia nocumenta quæ proximis inferuntur, possunt ad ista reduci quæ his præceptis prohibentur, tanquam ad quædam communiora et principaliora. Nam omnia nocumenta quæ in personam proximi inferuntur, intelliguntur prohiberi in homicidio sicut in principaliori. Quæ verò inferuntur in personam conjunctam (2), et maxime per modum libidinis, intelliguntur prohiberi simul cum adulterio. Quæ verò pertinent ad damna in rebus illata, intelliguntur prohiberi simul cum furto. Quæ autem pertinent ad locutiones, sicut detractones, blasphemiæ, et si qua hujusmodi, intelliguntur prohiberi in falso testimonio, quod directius justitiæ contrariatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd per præcepta prohibitiva concupiscentiæ,

(1) Puta præceptoribus vel magistris quia erudierunt; curatoribus ac tutoribus quia educarunt; magistratibus et principibus quia gubernant; sacerdotibus et ecclesiasticis personis quia dirigerunt ad salutem, et sic de aliis.

(2) Hoc est consanguineam vel affinem, ut est incestus. Non verò minus fornicatio simplex vel concubitus cum soluta intelligitur in hoc præcepto prohiberi, sed adulterium specialiter exprimitur, quia in eo evidenter apparet injustitia.

non intelligitur prohiberi primus motus concupiscentiæ, qui consistit intra limites sensualitatis; sed prohibetur directè consensus voluntatis, qui est in opus vel in delectationem.

Ad *quartum* dicendum, quòd homicidium secundum se non est concupiscibile, sed magis horribile, quia non habet de se rationem alicujus boni. Sed adulterium habet rationem alicujus boni, scilicet delectabilis: furtum etiam habet rationem alicujus boni, scilicet utilis. Bonum autem de se habet rationem concupiscibilis. Et ideo fuit specialibus præceptis prohibenda concupiscentia furti et adulterii, non autem concupiscentia homicidii.

QUÆSTIO CXXIII.

DE FORTITUDINE, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Consequenter post justitiam considerandum est de fortitudine: et primò de ipsa virtute fortitudinis; secundò de partibus ejus; tertiò de dono ei correspondente; quarto de præceptis ad ipsam pertinentibus. Circa fortitudinem autem considerata sunt tria: primò quidem de ipsa fortitudine; secundò de actu præcipuo ejus, scilicet de martyrio; tertiò de vitiis oppositis ipsi fortitudini. Circa primum quæruntur duodecim: 1º Utrum fortitudo sit virtus. — 2º Utrum sit virtus specialis. — 3º Utrum fortitudo sit solùm circa timores et audacias. — 4º Utrum sit solùm circa timorem mortis. — 5º Utrum sit solùm in rebus bellicis. — 6º Utrum sustinere sit præcipuus actus ejus. — 7º Utrum operetur propter proprium bonum. — 8º Utrum habeat delectationem in suo actu. — 9º Utrum fortitudo maxime consistat in repentinis. — 10º Utrum utatur irâ in sua operatione. — 11º Utrum sit virtus cardinalis. — 12º De comparatione ejus ad alias virtutes cardinales.

ARTICULUS I. — UTRUM FORTITUDO SIT VIRTUS (1).

De his etiam infra, art. 5, 4 et 5, et quæst. CXXIV, art. 2 corp. et Sent. III, dist. 55, quæst. III, art. 4, quæst. 1, et Opusc. XLII, cap. 17, et Psal. XVII, com. 2, et Ethic. lib. III, lect. 18, fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd fortitudo non sit virtus. Dicit enim Apostolus (II. Corinth. XII, 9): *Virtus in infirmitate perficitur*. Sed fortitudo infirmitati opponitur. Ergo fortitudo non est virtus.

2. Præterea, si est virtus, aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed fortitudo neque continetur inter virtutes theologicas, neque inter intellectuales, ut ex supra dictis patet (1 2, quæst. LVII, art. 2, et quæst. LXII, art. 3): neque videtur esse virtus moralis, quia, ut philosophus dicit (Eth. lib. III, cap. 7 et 8), « videntur aliqui esse fortes propter ignorantiam, aut propter experientiam, sicut milites, » quæ magis pertinent ad artem quàm ad virtutem moralem: « quidam etiam dicuntur esse fortes propter aliquas passiones, » putà propter timorem comminationum, vel dehonorationis, aut etiam propter tristitiam, vel iram, seu spem. Virtus autem moralis non operatur ex passione, sed ex electione, ut supra habitum est (1 2, quæst. LV, art. 4). Ergo fortitudo non est virtus.

3. Præterea, virtus humana maxime consistit in anima: est enim « bona qualitas mentis, » ut supra dictum est (ibid.). Sed fortitudo videtur consistere in corpore, vel saltem corporis complexionem sequi. Ergo videtur quòd fortitudo non sit virtus.

Sed *contra* est quòd Augustinus (lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 15, 21 et 22) fortitudinem inter virtutes enumerat (2).

(1) Juxta mentem D. Thomæ fortitudo definiri potest: *Virtus moderans motus animi circa quacunque terribilia, præsertim circa pericula mortis sustinenda vel repellenda.*

(2) Ibi eam numerat inter virtutes cardinales, quas non sic, sed *virtutem quadripartitam* vocat.

CONCLUSIO. — Fortitudo est virtus hominem intra rationis limites continens, propellendo ea, quæ usum rationis vel quæ secundum rationem sunt, quoquo modo impedire possent.

Respondeo dicendum quòd, secundum Philosophum (Ethic. lib. II, cap. 6), « virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. » Unde virtus hominis, de qua nunc loquimur, est quæ facit bonum hominem, et opus ejus bonum reddit. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, secundum Dionysium (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22). Et ideo ad virtutem humanam pertinet ut bonum faciat hominem, et opus ejus secundum rationem esse. Quod quidem tripliciter contingit : uno modo secundum quòd ipsa ratio rectificatur, quod fit per virtutes intellectuales ; alio modo, secundum quòd ipsa rectitudo rationis in rebus humanis instituitur, quod pertinet ad justitiam ; tertio modo, secundum quòd tolluntur impedimenta hujus rectitudinis in rebus humanis ponendæ. Dupliciter autem impeditur voluntas humana ne rectitudinem rationis sequatur : uno modo per hoc quòd attrahitur ab aliquo delectabili ad aliquid aliud quàm rectitudo rationis requirat : et hoc impedimentum tollit virtus temperantiæ. Alio modo per hoc quòd voluntas repellitur ab eo quod est secundum rationem, propter aliquod difficile quod incumbit ; et ad hoc impedimentum tollendum, requiritur fortitudo mentis, quæ scilicet hujusmodi difficultatibus resistat ; sicut et homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia superat et repellit. — Unde manifestum est quòd fortitudo est virtus, inquantum facit hominem secundum rationem esse.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtus animæ non perficitur in infirmitate animæ, sed in infirmitate carnis, de qua Apostolus loquebatur (1). Hoc autem ad fortitudinem mentis pertinet quòd infirmitatem carnis fortiter ferat, quod pertinet ad virtutem patientiæ vel fortitudinis ; et quòd homo propriam infirmitatem recognoscat, quod pertinet ad perfectionem, quæ dicitur humilitas.

Ad *secundum* dicendum, quòd exteriorem virtutis actum quandoque aliqui efficiunt non habentes virtutem ex aliqua alia causa quàm ex virtute. Et ideo Philosophus (Ethic. lib. III, cap. 8) ponit quinque modos eorum qui similitudinariè dicuntur fortes, quasi exercentes actum fortitudinis præter virtutem. Quod quidem contingit tripliciter : primò quidem, quia feruntur in id quod est difficile, ac si non esset difficile : quod in tres modos dividitur ; quandoque enim hoc accidit propter ignorantiam, quia scilicet homo non percipit magnitudinem periculi : quandoque hoc accidit propter hoc quòd homo est bonæ spei ad pericula vincenda ; puta, cum experis est se sæpe pericula evasisse : quandoque autem hoc accidit propter scientiam et artem quamdam ; sicut contingit in militibus, qui propter peritiam armorum et exercitium non reputant gravia pericula belli, æstimantes se per suam artem posse contra ea defendi, sicut Vegetius dicit (De re militari, lib. I, cap. 1) : « Nemo facere metuit quod se bene didicisse confidit. » Alio modo agit aliquis actum fortitudinis sine virtute propter impulsam passionis sive tristiciæ, quam vult repellere, vel etiam iræ. Tertio modo propter electionem, non quidem finis debiti, sed alicujus temporalis commodi acquirendi, puta honoris, voluptatis vel lucri ; vel alicujus incommodi vitandi, puta vituperii, afflictionis vel damni.

Ad *tertium* dicendum, quòd ad similitudinem corporalis fortitudinis dicitur fortitudo animæ, quæ ponitur virtus (2), ut dictum est (solut. ad 1).

(1) De stimulo nimirum carnis quem importunè se vexantem pertrahatur.

(2) Hinc Hieronymus ad Eph. ubi supra « fortitudo corporis, virtus animi existimatur ; » id

Nec tamen est contra rationem virtutis, quòd ex naturali complexione aliquis habeat naturalem inclinationem ad virtutem, ut supra habitum est 1 2, quæst. LXIII, art. 1).

ARTICULUS II. — UTRUM FORTITUDO SIT VIRTUS SPECIALIS.

De his etiam 1 2, quæst. LXI, art. 5 et 4, et Sent. III, dist. 55, quæst. I, art. 1, quæst. III corp. et ad 2

Ad secundum sic proceditur 1. Videtur quòd fortitudo non sit specialis virtus. Dicitur enim (Sapient. viii, 7), quòd *sapientia sobrietatem et prudentiam docet, justitiam et virtutem*; et ponitur ibi virtus pro fortitudine (1). Cùm ergo nomen virtutis sit commune omnibus virtutibus, videtur quòd fortitudo sit generalis virtus.

2. Præterea, Ambrosius dicit (De offic. lib. I, cap. 39, in princ.): « Non mediocris animi est fortitudo, quæ sola defendit ornamenta virtutum omnium, et judicia custodit, et quæ inexpiabili prælio adversus omnia vitia decertat, invicta ad labores, fortis ad pericula, rigidior adversus voluptates, dura adversus illecebras, avaritiam fugat tanquam labem quamdam, quæ virtutem effeminet; » et idem postea subdit de aliis vitiis. Hoc autem non potest convenire alicui speciali virtuti. Ergo fortitudo non est specialis virtus.

3. Præterea, nomen fortitudinis à firmitate sumptum esse videtur. Sed firmiter se habere pertinet ad omnem virtutem, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 4, ante med.). Ergo fortitudo est virtus generalis.

Sed *contra* est quòd (Moral. lib. XXII, cap. 1, à med.) Gregorius connumerat eam aliis virtutibus.

CONCLUSIO. — Fortitudo, ut quædam animi firmitas, est virtus generalis, vel potius virtutis cujuslibet conditio est: ut verò in gravibus et magnis periculis animum firmat, specialis virtus est.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. LXI, art. 3 et 4), nomen fortitudinis dupliciter accipi potest: uno modo, secundum quòd absolutè importat quamdam animi firmitatem, et secundum hoc est generalis virtus, vel potius conditio cujuslibet virtutis, quia, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. II, loc. cit.), ad virtutem requiritur firmiter et immobiliter operari (2). Alio modo potest accipi fortitudo, secundum quòd importat firmitatem tantum in sustinendis et repellendis his in quibus maximè difficile est firmitatem habere, scilicet in aliquibus periculis gravibus: unde Tullius dicit in sua Rhetor. (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), quòd « fortitudo est considerata periculorum susceptio et laborum perpessio (3). » Et sic fortitudo ponitur specialis virtus, utpote materiam determinatam habens.

Ad primum ergo dicendum, quòd, secundum Philosophum (De coelo, lib. I, text. 116), nomen virtutis refertur ad ultimum potentiae. Dicitur autem uno modo potentia naturalis, secundum quam aliquis potest resistere corrumpentibus; alio modo, secundum quòd est principium agendi, ut patet (Metaph. lib. V, text. 17). Et ideo quia hæc acceptio est communior, nomen virtutis, secundum quòd importat ultimum talis potentiae, est commune: nam virtus communiter sumpta nihil aliud est quàm habitus quo quis potest bene operari. Secundum autem quòd importat ultimum poten-

est, illa dicitur de corpore, hæc de anima.

(1) Juxta græcum *ἀνδρία* quod usurpat ibidem sacer textus quasi *virilitatem* deat.

(2) Juxta Philosophum tria dicuntur ad virtutem requiri, *ut sciens, ut eligens, et ut firmiter operetur*.

(3) Illius loci sensus est quòd fortitudo sit quædam virtus quæ prompti efficiuntur ad pericula consideratè suscipienda et ad labores patiendos, effectus nomen usurpando pro causa.

tiæ primo modo dictæ, qui quidem est modus magis specialis, attribuitur speciali virtuti, scilicet fortitudini, ad quam pertinet firmiter contra quæcumque impugnantia stare (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd Ambrosius accipit fortitudinem largè, secundum quòd importat animi firmitatem respectu quorumcumque impugnantium. Et tamen etiam secundum quòd est specialis virtus habens determinatam materiam, coadjuvat ad resistendum impugnationibus omnium vitiorum. Qui enim potest firmiter stare in his quæ sunt difficillima ad sustinendum, consequens est quòd sit idoneus ad resistendum aliis quæ sunt minùs difficilia.

Ad *tertium* dicendum, quòd objectio illa procedit de fortitudine primo modo dicta.

ARTICULUS III. — UTRUM FORTITUDO SIT CIRCA TIMORES ET AUDACIAS (2).

De his etiam infra, art. 6 corp. et quæst. CXXVI, art. 2 corp. et quæst. CLVII, art. 1 corp. et quæst. CXXII, art. 1 corp. et ad 2, et part. I, quæst. XI, art. 1 ad 2, et quæst. XCV, art. 2 ad 2, et Sent. III, dist. 53, art. 2, et De virt. quæst. I, art. 4 corp. fin. et art. 5 corp.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd fortitudo non sit circa timores et audacias. Dicit enim Gregorius (Moral. lib. VII, cap. 8, in princ.) : « Justorum fortitudo est carnem vincere, propriis voluptatibus contraire, delectationem præsentis vitæ extinguere. » Ergo fortitudo magis videtur esse circa delectationes quàm circa timores et audacias.

2. Præterea, Tullius dicit in sua Rhet. (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), quòd « ad fortitudinem pertinet susceptio periculorum, et perperessio laborum. » Sed hoc non videtur pertinere ad passionem timoris vel audaciæ, sed magis ad actiones hominis laboriosas, vel ad exteriores res periculosas. Ergo fortitudo non est circa timores et audacias.

3. Præterea, timori non solùm opponitur audacia, sed etiam spes, ut supra habitum est (1 2, quæst. XLV, art. 1 ad 2), cùm de passionibus ageretur. Ergo fortitudo non magis debet esse circa audaciam quàm circa spem.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 7, et lib. III, cap. 9), quòd fortitudo est circa timorem et audaciam.

CONCLUSIO. — Virtus fortitudinis circa timores et audacias versatur; timores enim cohibet, et audacias moderatur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.), ad virtutem fortitudinis pertinet remove impedimentum, quo retrahitur voluntas à sequela rationis. Quòd autem aliquis retrahatur ab aliquo difficili, pertinet ad rationem timoris, qui importat recessum queindam à malo difficultatem habente, ut supra habitum est (1 2, quæst. XLII, art. 3 et 5), cùm de passionibus ageretur. Et ideo fortitudo principaliter est circa timores difficultium rerum, quæ retrahere possunt voluntatem à sequela rationis. Oportet autem huiusmodi rerum difficultium impulsu non solùm firmiter tolerare cohibendo timorem, sed etiam moderatè aggredi, quando scilicet oportet ea exterminare ad securitatem in posterum habendam, quod videtur pertinere ad rationem audaciæ. — Et ideo fortitudo est circa timores et audacias, quasi cohibitiva timorum, et audaciarum moderativa.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Gregorius ibi loquitur de fortitudine iustorum, secundum quòd communiter se habet ad omnem virtutem : unde

(1) Habet enim speciale objectum, scilicet gravia pericula magnosque labores suscipere.

(2) In hoc articulo docet S. Doctor fortitudinem versari circa timores et audacias, tan-

quam circa objectum principale et immediatum; circa labores autem et pericula, tanquam circa objectum minus principale et remotum.

præmittit quædam pertinentia ad temperantiam, ut dictum est (1); et subdit de his quæ pertinent propriè ad fortitudinem. secundum quod est specialis virtus, dicens: « Hujus mundi aspera pro æternis præmiis amare. »

Ad *secundum* dicendum, quod res periculosæ et actus laboriosi non retrahunt voluntatem à via rationis, nisi inquantum timentur. Et ideo oportet quod fortitudo sit immediatè circa timores et audacias; mediatè autem circa pericula et labores, sicut circa objecta prædictarum passionum.

Ad *tertium* dicendum, quod spes opponitur timori ex parte objecti, quia spes est de bono, timor de malo; audacia autem est circa idem objectum, et opponitur timori secundum accessum et recessum, ut supra dictum est (1 2, quæst. xlv, art. 1). Et quia fortitudo propriè respicit temporalia mala retrahentia à virtute, ut patet per definitionem Tullii (cit. in arg. 2), inde est quod fortitudo propriè est circa timorem et audaciam, non autem circa spem, nisi inquantum connectitur audaciæ, ut supra habitum est (1 2, quæst. xlv, art. 2).

ARTICULUS IV. — UTREM FORTITUDO SIT SOLUM CIRCA PERICULA MORTIS (2).

De his etiam infra, art. 41 et 42, et Sent. III, dist. 53, quæst. II, art. 5 ad 6, et IV, dist. 49, quæst. V, art. 5, quæst. II ad 4, et De virt. quæst. I, art. 42 ad 6, et quæst. V, art. 4, et 4 corp. et Ethic. lib. III, lect. 18.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod fortitudo non solum sit circa pericula mortis. Dicit enim Augustinus (lib. De moribus Ecclesie, cap. 43, circa med.), quod « fortitudo est amor facillè tolerans omnia propter id quod amatur. » Et (Musicæ lib. VI, cap. 45, circa fin.) dicit, quod *fortitudo est affectio quæ nullas adversitates mortemve formidat*. Ergo fortitudo non est solum circa pericula mortis, sed etiam circa alia adversa.

2. Præterea, oportet omnes passiones animæ per aliquam virtutem ad medium reduci. Sed non est dare aliquam virtutem reducens ad medium alios timores. Ergo fortitudo non solum est circa timores mortis, sed etiam circa alios timores.

3. Præterea, nulla virtus est in extremis. Sed timor mortis est in extremis, quia est maximus timorum, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 6, à med.). Ergo virtus fortitudinis non est circa timores mortis.

Sed *contra* est quod Andronicus dicit quod « fortitudo est virtus irascibilis non facillè obstupescibilis à timoribus qui sunt circa mortem. »

CONCLUSIO. — Versatur fortitudo circa timores periculorum mortis, cum ea sit inter omnia mala corporalia maximè terribilis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), ad virtutem fortitudinis pertinet ut voluntatem hominis tueatur, ne retrahatur a bono rationis propter timorem mali corporalis. Oportet autem bonum rationis firmiter tenere contra quodcumque malum, quia nullum bonum corporale æquivalet bono rationis. Et ideo oportet quod fortitudo animi dicatur quæ firmiter retinet voluntatem hominis in bono rationis contra maxima mala; quia qui stat firmus contra majora, consequens est quod stet firmus contra minora; sed non convertitur. Et hoc etiam ad rationem virtutis pertinet ut respiciat ultimum. Maximè autem terribile inter omnia corporalia mala est mors, quæ tollit omnia corporalia bona. Unde Augus-

(1) Putà carnem vincere, propriis voluptatibus contraire, delectationem vitæ præsentis extinguere, sicut in argumento relatum est; præter id quod subiungit, prosperitatis blandimenta contemnere; et mox etiam è converso adversitatis metum in corde superare.

(2) Juxta mentem D. Thomæ fortitudo versatur circa qualibet mala aut damna gravia, sed præcipuè circa mortis pericula, quasi omnium maxima.

tinus dicit (lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 22, parum à princ.), quòd « vinculum corporis, ne concutiat atque vexetur, laboris (1) et doloris : ne auferatur autem atque perimatur, mortis terrore animam quatit. » — Et ideo virtus fortitudinis est circa timores periculorum mortis (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd fortitudo bene se habet in omnibus adversis tolerandis; non tamen ex toleratione quorumlibet adversorum reputatur homo simpliciter fortis, sed solum ex hoc quòd bene tolerat etiam maxima mala (3); ex aliis autem dicitur homo fortissecundum quid.

Ad *secundum* dicendum, quòd quia timor ex amore nascitur, quæcumque virtus moderatur amorem aliquorum bonorum, consequens est ut moderetur contrariorum malorum timorem; sicut liberalitas, quæ moderatur amorem pecuniarum, per consequens etiam moderatur timorem amissionis earum : et idem apparet in temperantia et aliis virtutibus. Sed amare propriam vitam est naturale; et ideo oportuit esse specialem virtutem quæ moderaretur timores mortis.

Ad *tertium* dicendum, quòd extremum in virtutibus attenditur secundum excessum rationis rectæ : et ideo si aliquis maxima pericula subeat secundum rationem, non est virtuti contrarium.

ARTICULUS V. — UTRUM FORTITUDO PROPRIÈ CONSISTAT CIRCA PERICULA MORTIS QUÆ SUNT IN BELLO (4).

De his etiam infra, quæst. CXXIV, art. 2 corp. et quæst. CXLI, art. 8 corp. et Sent. II, dist. 44, quæst. II, art. 1 ad 3, et III, dist. 53, quæst. III, art. 5, quæst. I corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd fortitudo non consistat propriè circa pericula mortis quæ sunt in bello. Martyres enim præcipuè de fortitudine commendantur. Sed martyres non commendantur de rebus bellicis. Ergo fortitudo non propriè consistit circa pericula mortis quæ sunt in bello.

2. Præterea, Ambrosius dicit (De offic. lib. I, cap. 33, in princ.), quòd « fortitudo dividitur in res bellicas et domesticas. » Tullius etiam dicit (De offic., in tit. : *Fortius esse in rebus bellicis quàm in urbanis antecellere*) : « Cum plerique arbitrentur res bellicas majores esse quàm urbanas, minuenda est hæc opinio : sed si verè volumus judicare, multæ res extiterunt urbanæ majores clarioresque quàm bellicæ. » Sed circa majora major fortitudo consistit. Ergo non propriè consistit fortitudo circa mortem quæ in bello est.

3. Præterea, bella ordinantur ad pacem temporalem reipublicæ conservandam : dicit enim Augustinus (De civ. Dei, lib. XIX, cap. 12, circa princ.), quòd « intentione pacis bella geruntur. » Sed pro pace temporali reipublicæ non videtur quòd aliquis debeat se periculo mortis exponere, cum talis pax sit multarum lasciviarum occasio. Ergo videtur quòd virtus fortitudinis non consistat circa mortis bellicæ pericula.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 6, parum ante fin.), quòd « maximè est fortitudo circa mortem quæ est in bello. »

CONCLUSIO. — Fortitudo consistit maximè circa pericula mortis, non modò quæ in communi imminet bello, sed etiam in bello particulari.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), fortitudo con-

(1) Labore et dolore habet editio Neapol. 1765.

(2) Hinc præcipuum fortitudinis officium describens Dominus ait (Matth. X) : *Notite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere, sed potius timele eum qui potest et corpus et animam perdere in gehennam.*

(3) Unde Apostolus ad Hebræos (cap. X) : *nomine fortitudinis eos laudat quòd magnum certamen sustinuerunt passionum, in opprobriis, tribulationibus, etc.*

(4) Per bellum intelligit bellum justum, sive sit commune, sive particulare.

firmat animum hominis contra maxima pericula, quæ sunt pericula mortis. Sed quia fortitudo virtus est ad cuius (1) rationem pertinet quòd semper tendat in bonum, consequens est ut homo pericula mortis non refugiat propter aliquod bonum prosequendum. Pericula autem mortis quæ sunt ex ægritudine, vel ex tempestate maris, vel ex incursu latronum, vel si qua alia sunt huiusmodi, non videntur alicui directè imminere ex hoc quòd prosequatur aliquod bonum. Sed pericula mortis, quæ sunt in bellicis, directè imminunt homini propter aliquod bonum, inquantum videlicet defendit bonum commune per justum bellum. Potest autem aliquod esse justum bellum dupliciter : uno modo generale, sicut cùm aliqui decertant in acie ; alio modo particulare (2), putà cùm aliquis iudex vel etiam persona privata non recedit à justo iudicio timore gladii imminuentis, vel cujuscumque periculi, etiamsi sit mortiferum. Pertinet ergo ad fortitudinem firmitatem animi præbere contra pericula mortis, non solum quæ imminunt in bello communi, sed etiam quæ imminunt in particulari impugnatione, quæ communi nomine bellum dici potest. Et secundum hoc concedendum est quòd fortitudo propriè est circa pericula mortis quæ est in bello. — Sed et circa pericula cujuscumque alterius mortis fortis bene se habet; præsertim quia cujuscumque mortis (3) homo potest periculum subire propter virtutem; putà cùm aliquis non refugit amico infirmanti obsequi propter timorem mortiferæ infectionis; vel cùm non refugit itinerari ad aliquod pium negotium prosequendum propter timorem naufragii vel latronum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd martyres sustinent personales impugnationes propter summum bonum, quod est Deus; ideo eorum fortitudo præcipuè commendatur. Nec est extra genus fortitudinis quæ est circa bellica, unde dicuntur *fortes facti in bello* (4).

Ad *secundum* dicendum, quòd res domesticæ vel urbanæ distinguuntur contra res bellicas, quæ scilicet pertinent ad bella communia. In ipsis tamen rebus domesticis vel urbanis possunt imminere pericula mortis ex impugnationibus quibusdam, quæ sunt quædam particularia bella; et ita etiam circa huiusmodi potest esse propriè dicta fortitudo.

Ad *tertium* dicendum, quòd pax reipublicæ est secundum se bona : nec redditur mala ex hoc quòd aliqui malè eam utantur : nam et multi alii sunt qui bene eam utantur : et multò pejora mala per eam prohibentur, scilicet homicidia, et sacrilegia, quàm ex ea occasionentur, quæ præcipuè pertinent ad vitia carnis.

ARTICULUS VI. — UTRUM SUSTINERE SIT PRINCIPALIS ACTUS FORTITUDINIS (5).

De his etiam supra, art. 3 corp. et infra, art. 8 corp. et art. 10 ad 3, et art. 11 ad 1, et quest. CXXV art. 2 ad 5, et quest. CXXI, art. 2 et 5 corp. et Sent. II, dist. 33, quæst. II, art. 5 ad 6, et quest. III, art. 5, quæst. I corp. et De virt. quest. I, art. 12 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd sustinere non sit principalis actus fortitudinis. Virtus enim est « circa difficile et bonum, » ut dicitur

(1) Supple *virtutis*, ut sit sensus quòd virtus omnis generaliter sumpta tendat in bonum ut objectum proprium, ac proinde fortitudini ex ipsa ratione virtutis conveniat agere propter bonum.

(2) Quod strictè tamen ac propriè non solet bellum dici, sed per similitudinem quamdam, sicut interdum in Scriptura : hoc enim sensu (Ps. XXXV, 5) : *Multi bellantes adversum me*, (Is. XLII, 12) : *Erunt quasi non sint bellantes*

adversum te, (Hier. I, 19) : *Bellabunt adversum te nec prævalebunt*.

(3) Ita Mss. editi libri passim. Cod. Alcan., *præsertim etiam cujuslibet mortis*.

(4) His verbis utitur Apostolus (Hebr. XI).

(5) Juxta mentem D. Thomæ *sustinere*, seu immobiliter persistere in periculis jam urgentibus principalior est actus fortitudinis quàm *aggredi* pericula ad res difficiles aut periculosas propulsandas.

(Ethic. lib. II, cap. 3, circa fin.). Sed difficilior est aggredi quam sustinere. Ergo sustinere non est præcipuus actus fortitudinis.

2. Præterea, maioris potentiae esse videtur quod aliquid possit in aliud agere, quam quod ipsum ab alio non immutetur. Sed aggredi est in aliud agere, sustinere autem est immobiliter perseverare. Cum ergo fortitudo perfectionem potentiae nominet, videtur quod magis ad fortitudinem pertineat aggredi quam sustinere.

3. Præterea, magis distat ab uno contrariorum aliud contrarium, quam simplex ejus negatio. Sed ille qui sustinet, hoc solum habet quod non timet; ille autem qui aggreditur, contrarie movetur timenti (1), quia insequitur. Ergo videtur quod cum fortitudo retrahat maxime animum a timore, magis pertineat ad eam aggredi quam sustinere.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 9, circa princ.), quod « in sustinendo tristitias maxime aliqui forte dicuntur. »

CONCLUSIO — Sustinere, et immobiliter in periculis sistere, principalior est actus fortitudinis, quam aggredi pericula.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 3 huj. quæst.), et Philosophus dicit (Ethic. lib. III, loc. cit.), « fortitudo est magis circa timores reprimendos quam circa audacias moderandas. » Difficilior enim est timorem reprimere quam audaciam moderari, eo quod ipsum periculum, quod est objectum audaciæ et timoris, de se confert aliquid ad repressionem audaciæ, sed operatur ad augmentum timoris. Aggredi autem pertinet ad fortitudinem, secundum quod moderatur audaciam; sed sustinere sequitur repressionem timoris. — Et ideo principalior actus fortitudinis est sustinere, id est, immobiliter sistere in periculis, quam aggredi.

Ad primum ergo dicendum, quod sustinere est difficilior quam aggredi (2), triplici ratione: primo quidem, quia sustinere videtur aliquis ab aliquo fortiori invadente; qui autem aggreditur, invadit per modum fortioris. Difficilior autem est pugnare cum fortiori quam cum debiliore. Secundo, quia ille qui sustinet, jam sentit pericula imminencia; ille autem qui aggreditur, habet ea ut futura. Difficilior autem est non moveri a præsentibus quam a futuris. Tercio, quia sustinere importat diuturnitatem temporis: sed aggredi potest aliquis ex subito motu. Difficilior autem est diu manere immobilem quam subito motu moveri ad aliquod arduum. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 8), quod « quidam sunt prævalentes ante pericula, in ipsis autem discedunt; fortes autem è contrario se habent. »

Ad secundum dicendum, quod sustinere importat quidem passionem corporis; sed actum animæ fortissime in hærentis bono: ex quo sequitur quod non cedat passioni corporali jam imminenti. Virtus autem magis attenditur circa animam quam circa corpus.

Ad tertium dicendum, quod ille qui sustinet, non timet, præsentem jam causam timoris, quam non habet præsentem ille qui aggreditur.

ARTICULUS VII. — UTRUM FORTIS OPERETUR PROPTER BONUM PROPRII HABITUS (3).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod fortis non operetur propter bonum proprii habitus. Finis enim in rebus agendis, etsi sit prior in intentione, est tamen posterior in executione. Sed actus fortitudinis in exe-

(1) Sive contrario modo se habet ac timens, quia timens refugit, sed aggrediens persequitur adversarium.

(2) Hinc dicitur (Matth. V): *Beati qui per-*

secutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum calorum.

(3) In hoc articulo S. Doctor expremit quoniam sensu sint hæc verba Philosophi intelligenda.

cutione est posterior quàm ipse fortitudinis habitus. Non ergo potest esse quòd fortis agat propter bonum proprii habitus.

2. Præterea, Augustinus dicit (De Trin. lib. xiii, cap. 8, ante med.): « Virtutes, quas propter solam beatitudinem amamus, sic persuadere quidam nobis audent, scilicet dicendo eas propter se appetendas, ut ipsam beatitudinem non amemus. Quod si faciant, etiam ipsas amare utique desistimus, quando illam, propter quam solam istas amavimus, non amamus. » Sed fortitudo est quædam virtus. Ergo actus fortitudinis non est ad ipsam fortitudinem, sed ad beatitudinem referendus.

3. Præterea, Augustinus dicit (lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 15, circa fin.), quòd « fortitudo est amor omnia propter Deum faciliè perferens. » Deus autem non est ipse habitus fortitudinis, sed aliquid melius, sicut oportet finem meliorem esse his quæ sunt ad finem. Non ergo fortis agit propter bonum proprii habitus.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. iii, cap. 7, ante med.), quòd « forti fortitudo est bonum (1). » Talis autem est finis.

CONCLUSIO. — Fortis operatur propter bonum sui habitus, ut propter proximum finem; ut scilicet in actu similitudinem sui habitus exprimat; quanquam propter beatitudinem et Dei amorem fortes, ut propter ultimum finem, operentur.

Respondeo dicendum quòd duplex est finis, scilicet proximus et ultimus. Finis autem proximus uniuscujusque agentis est ut similitudinem suæ formæ in alterum inducat; sicut finis ignis calefacientis est ut inducat similitudinem sui caloris in patiente; et finis ædificatoris est ut inducat similitudinem suæ artis in materia. Quodcumque autem bonum ex hoc sequitur, si sit intentum, potest dici finis remotus agentis. Sicut autem in factibilibus materia exterior disponitur per artem; ita etiam in agibilibus per prudentiam disponuntur actus humani. Sic ergo dicendum est quòd fortis sicut proximum finem intendit ut similitudinem sui habitus exprimat in actu, intendit enim agere secundum convenientiam sui habitus. Finis autem remotus est beatitudo vel Deus (2).

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam prima ratio procedebat ac si ipsa essentia habitus esset finis, non autem similitudo ejus in actu, ut dictum est. Aliæ verò duæ procedunt de fine ultimo.

ARTICULUS VIII. — UTRUM FORTIS DELECTETUR IN SUO ACTU.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd fortis delectetur in suo actu. Delectatio enim « est operatio connaturalis habitus non impedita, » ut dicitur (Ethic. lib. x, cap. 4, 6 et 8). Sed operatio fortis procedit ex habitu, qui agit in modum naturæ. Ergo fortis habet delectationem in suo actu.

2. Præterea (Galat. v), super illud : *Fructus autem spiritus est charitas, gaudium, pax*, dicit Ambrosius quòd opera virtutum dicuntur fructus, quia « mentem hominis sanctâ et sincerâ delectatione reficiunt. » Sed fortis agit opera virtutis. Ergo habet delectationem in suo actu.

3. Præterea, debilius vincitur à fortiori. Sed fortis plus amat bonum virtutis quàm proprium corpus, quod periculis mortis exponit. Ergo delectatio de bono virtutis evacuat dolorem corporalem; et ita delectabiliter omnia operatur.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. iii, cap. 9), quòd « fortis in suo actu nihil delectabile videtur habere. »

CONCLUSIO. — Fortis ex una parte, videlicet ex consideratione sui actus, ejusque

(1) Sicut ex græco καλόν vetus interpres reddit, sed modernus *honestum*.

(2) Cum his ergo non pugnat quòd fortis fortiter agat ac propter Deum sustineat.

finis secundum animam delectatur; ex alia parte verò, videlicet ex perpeſsione tristi-um et moleſtorum in quibus existit, dolorem ſentit alque tristatur.

Reſpondeo dicendum quòd, ſicut ſupra dictum eſt (1 2, qu. xxxi, art. 3, 4 et 5), cùm de paſſionibus ageretur, duplex eſt delectatio: una quidem corporalis, quæ conſequitur tactum corporalem (1); alia autem animalis, quæ conſequitur apprehenſionem animæ: et hæc propriè conſequitur opera virtutum, quia in eis conſideratur bonum rationis. Principalis verò actus fortitudinis eſt ſuſtinere aliqua triſtia ſecundum apprehenſionem animæ; putà quòd homo amittat corporalem vitam, quam virtuoſus amat, non ſolum inquantum eſt quoddam bonum naturale. ſed etiam inquantum neceſſaria eſt ad opera virtutum, et quæ ad ea pertinent; et iterum ſuſtinere aliqua doloroſa ſecundum tactum corporis, putà vulnera vel flagella. Et ideo fortis ex una parte habet unde delectetur, ſcilicet ſecundum delectationem animaleſ, ſcilicet de ipſo actu virtutis et de fine ejus; ex alia verò parte habet unde doleat et animaliter, dum conſiderat amiſſionem propriæ vitæ, et corporaliter. Unde legitur (II. Machab. vi, 30), quòd Eleazarus (2) dixit: *Diros corporis ſuſtineo dolores; ſecundum animam verò propter timorem tuum libenter hæc patior*. Senſibilis autem dolor corporis facit non ſentiri animaleſ delectationem virtutis, niſi fortè propter abundantem Dei gratiam, quæ fortius elevat animam ad divina, in quibus delectatur, quàm à corporalibus pœnis afficiatur; ſicut beatus Tiburtius, cùm ſuper carbones incenſos nudis plantis incederet, dixit quòd videbatur ſibi ſuper roſeos flores ambulare (3). Facit tamen virtus fortitudinis ut ratio non abſorbeatur à corporalibus doloribus. Triſtitiā autem animaleſ ſuperat delectatio virtutis, inquantum homo præfert bonum virtutis corporali vitæ, et quibuſcumque ad eam pertinentibus. Et ideo Philoſophus dicit (Ethic. lib. iii, cap. 9, et lib. ii, cap. 3), quòd « à forti non requiritur ut delectetur, quaſi delectationem ſentiens, ſed ſufficit quòd non triſtetur. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd vehementia actûs vel paſſionis uniûs potentiæ impedit aliam potentiā in ſuo actu: et ideo per dolorem ſenſûs impeditur mens fortis ne in propria operatione delectationem ſentiat (4).

Ad *ſecundum* dicendum, quòd opera virtutum ſunt delectabilia præcipuè propter finem; poſſunt autem ex ſui natura eſſe triſtia, et præcipuè hoc contingit in fortitudine. Unde Philoſophus dicit (Ethic. lib. iii, cap. 9, ad fin.), quòd « non in omnibus virtutibus operari delectabiliter exiſtit, præter quam inquantum finem attingit. »

Ad *tertium* dicendum, quòd triſtitia animalis vincitur in forti à delectatione virtutis. Sed quia dolor corporalis eſt ſenſibilior, et apprehenſio ſenſitiva magis eſt homini in manifeſto, inde eſt quòd à magnitudine corporalis doloris quaſi evaneſcit delectatio ſpiritalis, quæ eſt de fine virtutis.

ARTICULUS IX. — UTRUM FORTITUDO MAXIMÈ CONSISTAT IN REPENTINIS (5).

Ad nonum ſic proceditur. 1. Videtur quòd fortitudo non maximè conſis-

(4) Hanc delectationem ita deſcribit B. Thomas, quia juxta illius mentem ex tactu maxima corporalium delectationum ſequi ſolet.

(2) *Unus de primoribus ſcribarum vir ætate proſectus et vultu decorus optimèque jam à pueritia conſervatus*, cùm propter legiſoſervantiā cruciari ab Antiocho juberetur (vers. 48, 25, 50).

(5) Sic in illius officio ad II diem Auguſti Eccleſia publicè legit.

(4) Niſi eam ſpiritualem quam virtus ipſa menti fortis inſpirat, dum ſe gaudet propter amorem ejus pati, quamvis doleat corpus.

(5) In hoc articulo S. Doctor oſtendit fortitudinem maximè in repentinis conſiſtere, non quantum ad electionem, ſed quantum ad virtuoſi habitûs manifeſtationem.

tat in repentinis. Illud enim videtur esse in repentinis quod ex inopinata provenit. Sed Tullius dicit (Rhetor. lib. II, De invent. aliq. ante fin.), quod « fortitudo est considerata periculorum susceptio, et laborum perpersio. » Ergo fortitudo non consistit maximè in repentinis.

2. Præterea, Ambrosius dicit (De offic. lib. I, cap. 38, circa med.): « Fortis viri est non dissimulare cum aliquid immineat, sed prætere, et tanquam explorare de specula quadam mentis, et obviare cogitatione provida rebus futuris, ne fortè dicat postea: Ideo in ista incidi, quia non arbitrabar posse evenire. » Sed ubi est aliquod repentinum, ibi non potest provideri in futurum: ergo operatio fortitudinis non est circa repentina.

3. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 8, à med.), quod « fortis est bonæ spei. » Sed spes expectat aliquid in futurum, quod repugnat repentino. Ergo operatio fortitudinis non consistit circa repentina,

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 8, ad fin.), quod « fortitudo maximè est circa quæcumque quæ mortem inferunt, repentina existentia. »

CONCLUSIO. — Fortitudo, quantum ad id quod in ipsa electione est, non est circa repentina, quamvis repentina magis fortitudinis habitum in anima firmatum patefaciant.

Respondeo dicendum quod in operatione fortitudinis duo sunt considerata: unum quidem quantum ad electionem ipsius; et sic fortitudo non est circa repentina; eligit enim fortis præmeditari pericula, quæ possunt imminere, ut eis resistere possit, aut facilius ea ferre: quia, ut Gregorius dicit (in quadam homil. xxxv, in Evang. in princ.) (1), « jacula quæ prævidentur, minus feriunt; et nos mala mundi facilius ferimus, si contra ea clypeo præscientiæ præmunimur? » Aliud verò considerandum est in operatione fortitudinis quantum ad manifestationem virtuosus habitus; et sic fortitudo maximè est circa repentina, quia secundum Philosophum (Ethic. lib. III, cap. 8, ad fin.), « in repentinis periculis maximè manifestatur fortitudinis habitus: » habitus enim agit in modum naturæ. Unde quod aliquis absque præmeditatione faciat ea quæ sunt virtutis, cum necessitas imminet propter repentina pericula, hoc maximè manifestat quod sit fortitudo habitualis in animo confirmata. Potest autem aliquis, etiam qui habitu fortitudinis caret, ex diuturna præmeditatione animum suum contra pericula præparare: quâ etiam præparatione fortis utitur, cum tempus adest.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS X. — UTRUM FORTIS UTATUR IRA IN SUO ACTU (2).

De his etiam infra, art. 2 ad 1, et De ver. quæst. XXVI, art. 7 corp. fin. et Ethic. lib. III, lect. 47.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod fortis non utatur irâ in actu suo: nullus enim debet assumere quasi instrumentum suæ actionis illud quo non potest uti pro suo arbitrio. Sed homo non potest uti irâ pro suo arbitrio, ut scilicet possit eam assumere cum velit, et deponere cum velit: ut enim Philosophus dicit (in libro De memoria, cap. 2, sub fin.), quando passio corporalis mota est, non statim quiescit, ut homo vult. Ergo fortis non debet assumere iram ad suam operationem.

2. Præterea, ille qui per seipsum sufficit ad aliquid peragendum, non debet in auxilium sui assumere id quod est infirmius et imperfectius. Sed ratio per seipsam sufficit ad opus fortitudinis exequendum, in quo ira-

(1) Cum explicat cur Christus discipulos admonerit quæcumque passiuri mala essent et quanta mundo imminerent.

(2) Declarat S. Doctor virum fortem uti irâ in suo actu, in quantum ad officium fortitudinis exequendum iram moderatam assumit.

cundia deficit : unde Seneca dicit (De ira, lib. I, cap. 16, inter princ. et med.): « Non ad providendum tantum, sed ad res gerendas satis est per seipsam ratio : et quid stultius est quam hanc ab iracundia petere præsidium? rem stabilem ab incerta, fidem ab infida, sanam ab ægra? » Ergo fortitudo non debet iram assumere.

3. Præterea, sicut aliqui propter iram opera fortitudinis vehementius exequuntur, ita etiam propter tristitiam vel concupiscentiam : unde Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 8), quod « feræ propter tristitiam sive dolorem incitantur ad pericula ; et adulteri, propter concupiscentiam multa audacia operantur. » Sed fortitudo non assumit ad actum suum neque tristitiam, neque concupiscentiam. Ergo pari ratione non debet assumere iram.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. III (1), loc. cit.), quod « furor cooperatur fortibus. »

CONCLUSIO. — Fortis ad fortitudinis actum iram assumit, non quamlibet, sed ratione moderatam.

Respondeo dicendum quod de ira et de cæteris animæ passionibus, sicut supra dictum est (1 2, quæst. XXIV, art. 2), aliter sunt locuti peripatetici, et aliter stoici. Stoici enim iram et omnes alias passiones animæ ab animo sapientis, sive virtuosus excludebant. Peripatetici verò, quorum princeps fuit Aristoteles, et iram et alias animæ passiones attribuebant virtuosis, sed moderatas ratione. Et fortè quantum ad rem non differebant, sed solum quantum ad modum loquendi : nam Peripatetici omnes motus appetitus sensitivi qualitercumque (2) se habentes, passiones animæ nominabant, ut supra dictum est (1 2, quæst. XXIV, art. 2). Et quia appetitus sensitivus movetur per imperium rationis ad hoc quod cooperetur ad promptius agendum, idcirco ponebant et iram et alias passiones animæ assumendas esse à virtuosis, moderatas secundum imperium rationis. Stoici verò vocabant animæ passiones immoderatas quosdam affectus appetitus sensitivi, unde nominabant eas ægritudines vel morbos : et ideo penitus eas à virtute separabant. Sic ergo iram moderatam assumit fortis ad suum actum, non autem iram immoderatam.

Ad *primum* ergo dicendum, quod ira moderata secundum rationem subijcitur imperio rationis (3 ; unde consequens est ut homo eam utatur pro suo arbitrio, non autem si esset immoderata.

Ad *secundum* dicendum, quod ratio non assumit iram ad suum actum, quasi auxilium ab ea accipiens, sed quia utitur appetitu sensitivo ut instrumento, sicut et membris corporis. Nec inconveniens est si instrumentum sit imperfectius principali agente, ut martellus fabro. Seneca autem sectator fuit Stoicorum, et directè contra Aristotelem verba præmissa proponit.

Ad *tertium* dicendum, quod cum fortitudo, sicut dictum est (art. 6 hujus quæst.), habeat duos actus, scilicet sustinere et aggredi, non assumit iram ad actum sustinendi, quia hunc actum sola ratio per se facit ; sed ad actum aggrediendi, ad quem magis assumit iram quam alias passiones, quia ad iram pertinet insilire in rem contristantem ; et sic directè cooperatur fortitudini in aggrediendo. Tristitia autem secundum propriam rationem

(1) Hic Homeri plura hemistichia in cum
sum citat Philosophus, ac præsertim quod
« νος ἐμβαλε θυρόν, id est vires injicit ira.

(2) Qualitercumque. id est sive moderatè,

sive immoderatè commoventur, et vel ad bonum
juvant vel instigant ad malum.

(3) Quoad formale saltem ejus quod est vin-
dicta vitiorum ; non autem similiter quoad ma-
teriale quod est accensio sanguinis.

succumbit nocivo; sed per accidens coadjuvat ad aggrediendum, vel inquantum tristitia est causa iræ, ut supra dictum est (1 2. quæst. XLVII, art. 3), vel inquantum aliquis exponit se periculo, ut tristitiam fugiat. Similiter etiam concupiscentia secundum propriam rationem tendit in bonum delectabile, cui per se repugnat aggressio periculis; sed per accidens quandoque coadjuvat ad aggrediendum, inquantum scilicet aliquis vult potius in pericula incidere quàm delectabili carere. Et ideo Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 8, à med.), quòd « inter fortitudines quæ sunt ex passione, naturalissima esse videtur quæ est per iram, et accipiens electionem, et cujus gratiâ, scilicet debito fine, fortitudo sit vera (1). »

ARTICULUS XI. — UTRUM FORTITUDO SIT VIRTUS CARDINALIS.

De his etiam infra, quæst. CXLI, art. 7, et 1 2, quæst. LXI, art. 2 et 5, et quæst. LXVI, art. 2 et 4 corp. et Sent. III, dist. 55, quæst. II, art. 4, quæst. III et IV, et De virt. quæst. I, art. 42 ad 25 et 26, et quæst. V, art. 2.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd fortitudo non sit virtus cardinalis. Ira enim, ut dictum est (art. præc.), maximam affinitatem habet ad fortitudinem. Sed ira non ponitur passio principalis; nec etiam audacia quæ ad fortitudinem pertinet. Ergo nec fortitudo debet poni virtus cardinalis.

2. Præterea, virtus ordinatur ad bonum. Sed fortitudo non directè ordinatur ad bonum, sed magis ad malum, scilicet ad sustinendum periculum et labores, ut Tullius dicit (2) (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.). Ergo fortitudo non est virtus cardinalis.

3. Præterea, virtus cardinalis est circa ea in quibus præcipuè versatur vita humana, sicut ostium in cardine vertitur. Sed fortitudo est circa pericula mortis, quæ rarò occurrunt in vita humana. Ergo fortitudo non debet poni virtus cardinalis sive principalis.

Sed *contra* est quod Gregorius (Moral. lib. XXII, cap. 4, à med.), et Ambrosius (super Luc. cap. 6, super illud: *Beati pauperes*), et Augustinus (in lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 45) numerant fortitudinem inter quatuor virtutes cardinales sive principales.

CONCLUSIO. — Fortitudo, quum sibi præcipuè vindicet unam communem omnium virtutum conditionem, videlicet firmitatis rationem, merito in numero cardinalium virtutum ponitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. LXI, art. 3 et 4), virtutes cardinales sive principales dicuntur quæ præcipuè sibi vindicant id quod pertinet communiter ad virtutes. Inter alias autem communes virtutis conditiones una ponitur « firmiter operari, » ut patet (Ethic. lib. II, cap. 4). Laudem autem firmitatis potissimè sibi vindicat fortitudo. Tantùm enim magis laudatur qui firmiter stat, quantò habet gravius impellens ad cadendum vel ad retrocedendum. Impellit autem hominem ad discedendum ab eo quod est secundum rationem, et bonum delectans et malum affligens. Sed gravius impellit dolor corporis quàm voluptas. Dicit enim Augustinus (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 36, aliquant. à princ.): « Nemo est qui non magis fugiat dolorem quàm appetat voluptatem. Namque videmus etiam immanissimas bestias à maximis voluptatibus absterri dolorum metu. » Et inter dolores animi et pericula maximè timentur ea quæ ducunt ad mortem, contra quæ firmiter stat fortis. Unde fortitudo est virtus cardinalis.

(1) Ita omnes edit. post Garciam, Cod. Alcan., *fortitudo sic fuit vera*. Edit. Rom., *fortitudo fuit*.

(2) Cùm fortitudinem definiret: *Moderationem periculis susceptionem et laborum passionem*.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd audacia et ira non cooperantur fortitudini ad actum ejus qui est sustinere, in quo præcipuè commendatur firmitas ejus (1); per hunc enim actum fortis cohibet timorem qui est passio principalis, ut supra dictum est (1 2, qu. xxv, art. 4).

Ad *secundum* dicendum, quòd virtus ordinatur ad bonum rationis, quod conservari oportet contra impulsus malorum. Fortitudo autem ordinatur ad mala corporalia, sicut ad contraria, quibus resistit; ad bonum autem rationis, sicut ad finem, quem intendit conservare.

Ad *tertium* dicendum, quòd quamvis pericula mortis rarò immineant, tamen occasiones illorum periculorum frequenter occurrunt, dum scilicet homini adversarii mortales suscitantur propter justitiam, quam sequitur, et etiam propter alia bona quæ facit.

ARTICULUS XII. — UTRUM FORTITUDO PRÆCELLAT INTER OMNES ALIAS VIRTUTES (2).

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd fortitudo præcellat inter omnes alias virtutes. Dicit enim Ambrosius (De offic. lib. 1, cap. 33, in princ.): «Est fortitudo velut cæteris excelsior.»

2. Præterea, virtus est circa difficile et bonum. Sed fortitudo est circa difficillima. Ergo est maxima virtutum.

3. Præterea, dignior est persona hominis quàm res ejus. Sed fortitudo est circa personam hominis, quam aliquis periculo mortis exponit propter bonum virtutis; justitia autem et aliæ virtutes morales sunt circa alias res exteriores. Ergo fortitudo est præcipua inter omnes virtutes morales.

4. Sed *contra* est quod Tullius dicit (De offic. lib. 1, in tit. *De justitia*): «In justitia virtutis splendor est maximus, ex qua viri boni nominantur.»

5. Præterea, Philosophus dicit (Rhetor. lib. 1, cap. 9, parum à princ.): «Necesse est maximas esse virtutes quæ maximè aliis utiles sunt.» Sed liberalitas videtur magis utilis quàm fortitudo. Ergo est major virtus.

CONCLUSIO. — Prudentia inter virtutes cardinales principatum tenet, quam sequitur justitia, deinceps fortitudo, post quam est temperantiæ virtus.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit (De Trinit. lib. vi, cap. 8, parum à princ.), «in his quæ non mole magnâ sunt, idem est esse majus quod melius:» unde tantò aliqua virtus major est, quantò melior est. Bonum autem rationis est hominis bonum (3), secundum Dionysium (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22). Hoc autem bonum essentialiter quidem habet prudentia, quæ est perfectio rationis; justitia autem est hujus boni factiva (4), inquantum scilicet ad ipsam pertinet ordinem rationis ponere in omnibus rebus humanis. Aliæ autem virtutes sunt conservativæ hujus boni, inquantum scilicet moderantur passionem, ne abducant hominem à bono rationis. Et in ordine harum fortitudo tenet locum præcipuum, quia timor periculorum mortis maximè est efficax (5) ad hoc quòd hominem faciat recedere à bono rationis: post quam ordinatur temperantia, quia etiam delectationes tactus maximè inter cætera impediunt bonum rationis. Id autem quod essentialiter dicitur, potius est eo quod dicitur effectivè; et

(1) Fortitudo est virtus cardinalis ratione sui actus principalis qui est *sustinere*, quia timor quem sustinendo moderatur est principalis animæ passio, non autem ira vel audacia quam in aggrediendo debet moderari.

(2) Ostendit S. Doctor fortitudinem non præcellere inter alias virtutes morales, sed ordine dignitatis tertiam esse inter cardinales.

(3) Sive bonum hominis est secundum rationem esse; quasi dicat vivere, operari et se gerere in omnibus prout dicat ratio.

(4) Nicol., *fructus*.

(5) Id est maximam ad id vim habet, licet non semper id contingat.

hoc etiam potius est eo quod dicitur conservativè secundum remotionem impedimenti. — Unde inter virtutes cardinales est potior prudentia, secunda iustitia, tertia fortitudo, quarta temperantia; et post has cæteræ virtutes.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Ambrosius fortitudinem aliis virtutibus præfert, secundum quamdam generalem utilitatem, prout scilicet et in rebus bellicis, et in rebus civilibus, sive domesticis utilis est. Unde ipse ibidem præmittit: «Nunc de fortitudine tractemus, quæ velut excelsior cæteris, dividitur in res bellicas et domesticas.»

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio virtutis magis consistit in bono quàm in difficili. Unde magis est mensuranda magnitudo virtutis secundum rationem boni quàm secundum rationem difficultis.

Ad *tertium* dicendum, quòd homo non exponit personam suam mortis periculis nisi propter iustitiam conservandam; et ideo laus fortitudinis dependet quodammodo ex iustitia. Unde Ambrosius dicit (De offic. lib. 1, cap. 35, ante med.), quòd «fortitudo sine iustitia, iniquitatis est materia: quò enim validior est, eò promptior ut inferiorem opprimat.»

Quartum concedimus.

Ad *quintum* dicendum, quòd liberalitas utilis est in quibusdam particularibus beneficiis; sed fortitudo habet utilitatem generalem ad conservandum totum iustitiæ ordinem. Et ideo Philosophus dicit (Rhet. lib. 1, cap. 9, à princ.), quòd «justi et fortes maximè amantur, quia sunt maximè utiles in bello et in pace.»

QUÆSTIO CXXIV.

DE MARTYRIO, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de martyrio; et circa hoc quaeruntur quinque: 1º Utrum martyrium sit actus virtutis. — 2º Cujus virtutis sit actus. — 3º De perfectione hujus actus. — 4º De pœna martyrii. — 5º De causa.

ARTICULUS I. — UTRUM MARTYRIUM SIT ACTUS VIRTUTIS.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd martyrium non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis est voluntarius. Sed martyrium quandoque non est voluntarium, ut patet de Innocentibus pro Christo occisis, de quibus dicit Hilarius (sup. Matth. can. 1, in fin.), quòd «in æternitatis profectum per martyrii gloriâ efferebantur.» Ergo martyrium non est actus virtutis.

2. Præterea, nullum illicitum est actus virtutis. Sed occidere seipsum est illicitum, ut supra habitum est (quæst. lxiv, art. 5), per quod tamen martyrium consummatur; dicit enim Augustinus (De civ. Dei, lib. 1, cap. 26, in princ.), quòd «quædam sanctæ feminae tempore persecutionis, ut insectatores suæ pudicitia devitarent, se in fluvium dejecerunt, eoque modo defunctæ sunt (1), earumque martyria in catholica Ecclesia veneratione celeberrima frequentantur.» Non ergo martyrium est actus virtutis.

3. Præterea, laudabile est quòd aliquis spontè se offerat ad exequendum actum virtutis. Sed non est laudabile quòd aliquis martyrio se ingerat, sed magis videtur esse præsumptuosum et periculosum. Non ergo martyrium est actus virtutis.

Sed *contra* est quòd præmium beatitudinis non debetur nisi actui virtutis. Debetur autem martyrio, secundum illud (Matth. v, 10): *Beati qui per-*

(1) Pelagiam Antiochenam et sorores cum matre indicare videtur, etsi de sororibus tantum ac de matre illius id expressè referat Am-

brosius (lib. III De virginibus), ac Pelagiam ipsam se domi occidentem vel à culmine domus præcipitantem insinuet.

secutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum cœlorum. Ergo martyrium est actus virtutis.

CONCLUSIO. — Martyrium est actus virtutis, quâ aliquis contra persequentium impetus firmiter in justitia et veritate permanet.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (quæst. præc. art. 1 et 3), ad virtutem pertinet quod aliquis in bono rationis conservetur. Consistit autem bonum rationis in veritate sicut in proprio objecto, et in justitia sicut in proprio effectu, sicut ex supra dictis patet (quæst. cix, art. 1 et 2. et qu. præc. art. 12). Pertinet autem ad rationem martyrii ut aliquis firmiter stet in veritate et justitia contra persequentium impetus. Unde manifestum est quod martyrium est actus virtutis

Ad *primum* ergo dicendum, quod quidam dixerunt quod in innocentibus acceleratus est miraculosè liberi arbitrii usus, ita quod etiam voluntariè martyrium passi sunt. Sed quia hoc per auctoritatem Scripturæ non comprobatur (1), ideo melius dicendum est quod martyrii gloriam, quam in aliis propria voluntas meretur, illi parvuli occisi per Dei gratiam sunt assecuti. Nam effusio sanguinis propter Christum vicem gerit baptismatis. Unde sicut in pueris baptizatis per gratiam baptismalem meritum Christi operatur ad gloriam obtinendam; ita et in occisis propter Christum, meritum martyrii Christi (2) operatur ad palmam martyrii consequendam. Unde Augustinus dicit in quodam sermone de Epiph. (66, De divers. cap. 3 in med.), quasi eos alloquens : « Ille de vestra corona dubitabit in passione pro Christo, qui etiam parvulis baptismum prodesse non æstimat Christi. Non habebatis ætatem, quâ in passurum Christum crederetis; sed habebatis carnem, in qua pro Christo passuro passionem sustinere-tis (3). »

Ad *secundum* dicendum, quod Augustinus ibidem dicit, « esse possibile quod aliquibus fide dignis testificationibus divina persuaserit auctoritas Ecclesiæ, ut istarum sanctarum memoriam honoraret. »

Ad *tertium* dicendum, quod præcepta legis dantur de actibus virtutum. Dictum autem est supra (quæst. cviii, art. 1 ad 4), quædam præcepta legis divinæ tradita esse secundum præparationem animi, ut scilicet homo sit paratus hoc vel illud facere, cum fuerit opportunum. Ita etiam et aliqua pertinent ad actum virtutis secundum præparationem animi, ut scilicet superveniente tali casu, homo secundum rationem agat. Et hoc præcipuè videtur observandum in martyrio, quod consistit in debita sustinentia passionum injustè inflictarum. Non autem debet homo occasionem dare alteri injustè agendi; sed si alius injustè egerit, ipse moderatè tolerare debet.

ARTICULUS II. — UTRUM MARTYRIUM SIT ACTUS FORTITUDINIS (4).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod martyrium non sit actus fortitudinis. Dicitur enim *μαρτυρ* in græco, quasi testis. Testimonium autem redditur fidei Christi, secundum illud (Act. 1, 8) : *Eritis mihi testes in Jerusalem, etc.*, et Maximus dicit in quodam sermone : « Mater martyrii est fides catholica, in qua illustres athletæ suo sanguine subscripserunt. » Ergo martyrium est potius actus fidei quàm fortitudinis.

2. Præterea, actus laudabilis ad illam virtutem præcipuè pertinet quæ ad

(1) Contrarium affirmant S. Patres (Cf. August. serm. 66 et epist. 28, et Petrus Chrysologus, serm. 152).

(2) Ita Mss. et editi passim. Al., *meritum Christi*, item, *meritum martyrii tantum*.

(3) Unde similiter Ecclesia canit quod Dei præconium innocentes martyres non loquendo, sed moriendo confessi sunt.

(4) Docet B. Thomas martyrium esse actum fortitudinis, et hæc sententia communis est.

ipsum inclinât, et quæ ab ipso manifestatur, et sine qua ipse non valet. Sed ad martyrium præcipuè inclinât charitas : unde in quodam sermone Maximi dicitur : « Charitas Christi in suis martyribus vincit. » Maximè etiam charitas per actum martyrii manifestatur, secundùm illud (Joan. xv. 13) : *Majorem dilectionem nemo habet quàm ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Sine charitate etiam martyrium nihil valet, secundùm illud (I. Corinth. xiii, 3) : *Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Ergo martyrium magis est actus charitatis quàm fortitudinis.

3. Præterea, Augustinus dicit in quodam sermone de S. Cypriano « Facile est martyrem celebrando venerari, magnum verò fidem ejus et patientiam imitari. » Sed in unoquoque actu virtutis præcipuè laudatur virtus cujus est actus. Ergo martyrium magis est actus patientiæ quàm fortitudinis.

Sed *contra* est quod Cyprianus dicit in epist. ad martyres et confessores (lib. II, epist. 6, parum à princ.) : « O beati martyres, quibus vos laudibus prædicem? O milites fortissimi, robor pectoris vestri, quo præconio vocis explicem? » Quilibet autem laudatur ex virtute cujus actum exercet. Ergo martyrium est actus fortitudinis.

CONCLUSIO. — Cùm per martyrium Christi fideles in justitia et veritate contra pericula mortis confirmantur, palam est, ipsum ad fortitudinis actum pertinere.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (quæst. præc. art. 1 et seq.), ad fortitudinem pertinet ut confirmet hominem in bono virtutis, et maximè contra pericula, et præcipuè contra pericula mortis, et maximè ejus quæ est in bello. Manifestum est autem quòd in martyrio homo firmiter confirmatur in bono virtutis, dum fidem et justitiam non deserit propter imminentia pericula mortis, quæ etiam in quodam certamine particulari à persecutoribus imminet. Unde Cyprianus dicit in quodam serm. (loc. sup. cit.) : « Vidit admirans præsentium multitudo cœleste certamen : et in prælio stetisse servos Christi voce liberâ, mente incorruptâ, virtute divinâ. » Unde manifestum est quòd martyrium est fortitudinis actus : et propter hoc de martyribus legit Ecclesia : *Fortes facti sunt in bello.*

Ad primum ergo dicendum, quòd in actu fortitudinis duo sunt considerata, quorum unum est bonum, in quo fortis firmatur, et hoc est fortitudinis finis; aliud est ipsa firmitas quâ quis non cedit contrariis prohibentibus ab illo bono; et in hoc consistit essentia fortitudinis. Sicut autem fortitudo civilis firmat animum hominis in justitia humana, propter cujus conservationem mortis pericula sustinet; ita etiam fortitudo gratuita firmat animum hominis in bono justitiæ Dei, quæ est *per fidem Christi Jesu*, ut dicitur (Rom. III, 22). Et sic martyrium comparatur ad fidem sicut ad finem in quo aliquis confirmatur; ad fortitudinem autem sicut ad habitum elicientem.

Ad secundum dicendum, quòd ad actum martyrii inclinât quidem charitas, sicut primum et principale motivum, per modum virtutis imperantis; fortitudo autem sicut motivum proprium, per modum virtutis elicientis. Et inde est quòd martyrium est actus charitatis ut imperantis (1), fortitudinis autem ut elicientis. Inde etiam est quòd utramque virtutem manifestat. Quòd autem sit meritorium, hoc habet ex charitate, sicut et quilibet virtutis actus. Et ideo sine charitate non valet.

(1) Juxta mentem auctoris martyrium præsupponit ut minimum charitatem quæ dicit affectum sinceri amoris erga Deum, sed non

semper præsupponit charitatem habituales in cordibus diffusam, ut voluit S. Bonaventura, Alcanus et quidam alii.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dictum est (quæst. præc. art. 6), principalior actus fortitudinis est sustinere, ad quem pertinet martyrium, non autem ad secundarium actum ejus, qui est aggredi. Et quia patientia deservit fortitudini ex parte actus principalis, qui est sustinere, inde est quòd concomitanter in martyribus patientia commendatur.

ARTICULUS III. — UTRUM MARTYRIUM SIT ACTUS MAXIMÆ PERFECTIONIS (4).

De his etiam infra, quæst. CLXXIV, art. 5 ad 3.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd martyrium non sit actus maximæ perfectionis. Illud enim ad perfectionem videtur pertinere quod cadit sub consilio, non sub præcepto, quia scilicet non est de necessitate salutis. Sed martyrium videtur esse de necessitate salutis: dicit enim Apostolus (Rom. x, 10): *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem*; et (I. Joan. iii, 16) dicitur quòd *nos debemus pro fratribus animas nostras ponere*. Ergo martyrium non pertinet ad perfectionem.

2. Præterea, ad majorem perfectionem videtur pertinere quòd aliquis det Deo animam, quod fit per obedientiam, quàm quòd Deo det proprium corpus, quod fit per martyrium: unde Gregorius dicit (Moral. lib. ult. cap. 10 parum à princ.), quòd « obedientia cunctis victimis præfertur. » Ergo martyrium non est actus maximæ perfectionis.

3. Præterea, melius esse videtur aliis prodesse quàm seipsum in bono conservare: quia « bonum gentis melius est quàm bonum unius hominis, » secundum Philosophum (Ethic. lib. I, cap. 2, in fin.). Sed ille qui martyrium sustinet, sibi soli prodest; ille autem qui docet, proficit multis. Ergo actus docendi et gubernandi subditos est perfectior quàm actus martyrii.

Sed *contra* est quòd Augustinus (lib. De sancta virginitate, cap. 46, in fin.) præfert martyrium virginitati, quæ ad perfectionem pertinet. Ergo martyrium maximè ad perfectionem pertinere videtur.

CONCLUSIO. — Martyrium, si comparetur ad fortitudinem, non est actus maximæ perfectionis: si vero comparetur ad charitatem, quæ homines ad illud impellit, maximæ est perfectionis.

Respondeo dicendum quòd de aliquo actu virtutis loqui possumus dupliciter: uno modo secundum speciem actus ipsius, prout comparatur ad virtutem proximè efficientem ipsum: et sic non potest esse quòd martyrium, quod consistit in debita tolerantia mortis, sit perfectissimus inter virtutis actus; quia tolerare mortem non est laudabile secundum se, sed solum secundum quòd ordinatur ad aliquod bonum, quod consistit in actu virtutis, putà ad fidem et ad dilectionem Dei: unde ille actus virtutis, cùm sit finis, melior est. Alio modo potest considerari actus virtutis, secundum quòd comparatur ad primum motivum, quod est amor charitatis; et ex hac parte præcipuè aliquis actus habet quòd ad perfectionem vitæ pertineat, quia, ut Apostolus dicit (Col. iii, 14), *charitas est vinculum perfectionis*. Martyrium autem inter omnes actus virtuosos maximè demonstrat perfectionem charitatis: quia tantò magis ostenditur aliquis aliquam rem amare, quantò pro ea rem magis amatam contemnit, et rem magis odiosam eligit pati. Manifestum est autem quòd inter omnia alia bona præsentis vitæ maximè amat homo ipsam vitam, et è contrario maximè odit ipsam mortem, et præcipuè cum doloribus corporalium tormentorum, « quorum metu etiam bruta animalia à maximis voluptatibus abstrahun-

(4) Nullum est opus quo charitas melius pro-
lari possit juxta illud (Joan. xv): *Majorem hæc
dilectionem nemo habet ut animam suam*

ponat quis pro amicis suis, et (I. Joan. iii):
*In hoc cognovimus charitatem Dei, quoniam
ille animam suam pro nobis posuit.*

tur, » ut Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 36, inter princ. et med.). Et secundum hoc patet quod martyrium inter cæteros actus humanos est perfectius secundum suum genus, quasi maximæ charitatis signum, secundum illud (Joan. xv, 13) : *Majorem charitatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis* (1).

Ad primum ergo dicendum, quod nullus est actus perfectionis sub consilio cadens, qui in aliquo eventu non cadat sub præcepto (2), quasi de necessitate salutis existens; sicut Augustinus dicit (lib. De adulterinis conjugis, cap. 13), quod aliquis incidit in necessitatem continentiae servandæ propter absentiam vel infirmitatem uxoris. Et ideo non est contra perfectionem martyrii, si in aliquo casu sit de necessitate salutis: est enim aliquis casus in quo martyrium perferre non est de necessitate salutis putâ, cum ex zelo fidei et charitate fraterna multoties leguntur sancti martyres spontè se obtulisse martyrio. Illa autem præcepta sunt intelligenda secundum præparationem animi.

Ad secundum dicendum, quod martyrium complectitur id quod summum in obedientia esse potest, ut scilicet aliquis sit obediens usque ad mortem, sicut legitur de Christo (Philipp. II, 8), quod *factus est obediens usque ad mortem*. Unde patet quod martyrium secundum se est perfectius quam obedientia absolutè dicta.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de martyrio secundum propriam speciem actûs, ex qua non habet excellentiam inter omnes actus virtutum; sicut nec fortitudo est excellentior inter omnes virtutes.

ARTICULUS IV. — UTRUM MORS SIT DE RATIONE MARTYRII (3).

De his etiam Sent. IV, dist. 49, quæst. V, art. 5, quæst. II.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod mors non sit de ratione martyrii. Dicit enim Hieronymus (in serm. de Assumpt. seu epist. ad Paul. et Eustoc. inter med. et fin.): « Rectè dixerim quod Dei Genitrix virgo et martyr fuit, quamvis in pace vitam finiverit; » et Gregorius dicit (hom. III in Evang. in fin.): « Quamvis occasio persecutionis desit, habet tamen et pax nostra suum martyrium; quia etsi carnis colla ferro non subijcimus, spirituali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus. » Ergo absque passione mortis potest esse martyrium.

2. Præterea, pro integritate carnis servanda aliquæ mulieres leguntur laudabiliter contempsisse vitam suam (4); et ita videtur quod corporalis integritas castitatis præferatur vitæ corporali. Sed quandoque ipsa integritas carnis aufertur, aut auferri intentatur pro confessione fidei christianæ, ut patet de Agnete et Lucia. Ego videtur quod martyrium magis debeat dici, si aliqua mulier pro fide Christi integritatem carnis perdat, quam si etiam perderet corporalem vitam; unde et Lucia dicit: « Si me invitam feceris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam. »

3. Præterea, martyrium est fortitudinis actus. Ad fortitudinem autem pertinet non solum mortem non formidare, sed nec alias adversitates, ut Augustinus dicit (Musicæ lib. VI, cap. 13, ad fin.). Sed multæ sunt aliæ adversitates præter mortem, quæ aliqui possunt sustinere pro fide Christi, scilicet carcerem, exilium, rapinam bonorum, ut patet (Hebr. x), unde et

(1) De martyrii excellentia videri possunt Tertullianus (lib. Ad martyres), Cyprianus (De exhortat. ad martyr.), B. Ephrem (in duob. serm. De laud. martyrii.), August. (serm. 47 De sanctis).

(2) Nam, ut ait ipse S. Doctor (quæst. CLXXIV, art. 5), perfectio essentialiter consistit in præceptis.

(3) Probat S. Doctor ad perfectam rationem martyrii propriè dicti requiri quod aliquis mortem sustineat.

(4) De sancta Pelagia virgine ac sororibus ejus pariter virginibus jam notatum est ex Ambrosio.

sancti Marcelli papæ martyrium celebratur, qui tamen fuit mortuus in carcere. Ergo non est de martyrii necessitate quòd aliquis sustineat poenam mortis.

4. Præterea, martyrium est actus meritorius, ut dictum est (art. præc. et art. 2 hujus qu. ad 1). Sed actus meritorius non potest esse post mortem. Ergo autem mortem; et ita mors non est de ratione martyrii.

Sed *contra* est quòd Maximus dicit in quodam sermone De martyrio, quòd « vincit pro fide moriendo, qui vinceretur sine fide vivendo. »

CONCLUSIO. — Ad perfectam martyrii rationem spectat, ut aliquis mortem propter Christum vel propter Deum sustineat.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 2 huj. qu.), martyr dicitur quasi testis fidei christianæ, per quam nobis visibilia pro invisibilibus contemnenda proponuntur, ut dicitur (Hebr. xi). Ad martyrium ergo pertinet ut homo testificetur fidem, se opere ostendens omnia præsentia contemnere, ut ad futura et invisibilia bona perveniat. Quamdiu autem homini remanet vita corporalis, nondum se opere ostendit corporalia cuncta despiciere. Consueverunt enim homines et consanguineos et omnia bona possessa contemnere, et etiam dolores corporis pati, ut vitam conservent. Unde et Satan contra Job induxit (Job, ii, 4) : *Pellem pro pelle, et cuncta quæ homo habet, dabit pro anima sua*, id est pro vita sua corporali. Et ideo ad perfectam rationem martyrii requiritur quòd aliquis mortem sustineat propter Christum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illæ auctoritates, et si quæ similes inveniuntur, loquuntur de martyrio per quamdam similitudinem (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd in muliere quæ integritatem carnis perdit, vel ad perdendam eam damnatur occasione fidei christianæ, non est apud homines manifestum utrum hoc mulier patiat propter amorem fidei christianæ, vel magis pro contemptu castitatis; et ideo apud homines non redditur per hoc testimonium sufficiens; unde hoc non propriè habet rationem martyrii. Sed apud Deum, qui corda scrutatur, potest hoc ad præmium deputari, sicut Lucia dixit.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (qu. præc. art. 4 et 5), fortitudo principaliter consistit circa pericula mortis, circa alia autem consequenter; et ideo nec martyrium propriè dicitur pro sola tolerantia carceris, vel exilii, vel rapinæ divitiarum, nisi fortè secundum quòd ex his sequitur mors (2).

Ad *quartum* dicendum, quòd meritum martyrii non est post mortem, sed in ipsa voluntaria sustinentia mortis, prout scilicet aliquis voluntariè patitur inflictionem mortis. Contingit tamen quandoque quòd aliquis post mortalia vulnera pro Christo suscepta, vel quascumque alias tribulationes continuatas usque ad mortem, quas à persecutoribus patitur pro fide Christi, diu vivat: in quo statu actus martyrii meritorius est, et etiam ipso eodem tempore quo huiusmodi afflictiones patitur.

ARTICULUS V. — UTRUM SOLA FIDES SIT CAUSA MARTYRII (3).

De his etiam Sent. iv, dist. 49, quæst. v, art. 3, quæst. ii corp. et ad 9, 10 et 42, et Rom. viii, lect.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd sola fides sit causa martyrii

(1) Beata Virgo dicitur martyrium accepisse, quia in passione D. N. J. C. acerbissimo dolore cor suum fuit transfixum.

(2) Hinc Ecclesia aliquos ut martyres colit, de quibus certum est quòd non obiecit morte violenta, veluti S. Felicem, 44 jan., S. Sylverium,

20 junii, S. Martinum papam, 42 novembris, S. Melchisedem, 10 decembris.

(3) S. Thomas et cum eo ferè omnes theologi docent fidem non esse solam causam martyrii, sed ejusvis alterius virtutis officium, Christi causâ susceptum, si quis pro illo officio mortem patiat.

Dicitur enim (I. Petr. iv, 15) : *Nemo vestram patiatut ut homicida, aut fur, aut aliquid hujusmodi; si autem ut christianus, non erubescat, glorificet autem Deum in isto nomine.* Sed ex hoc dicitur aliquis christianus. quia tenet fidem Christi. Ergo sola fides Christi dat patientibus martyrii gloriam.

2. Præterea, martyr dicitur quasi testis. Testimonium autem non redditur nisi veritati. Non autem aliquis dicitur martyr ex testimonio cujuslibet veritatis, sed solum ex testimonio veritatis divinæ; alioquin si quis moretur pro confessione veritatis Geometriæ vel alterius speculativæ scientiæ, esset martyr; quod videtur ridiculum. Ergo sola fides est martyrii causa.

3. Præterea, inter alia virtutum opera illa videntur esse potiora quæ ordinantur ad bonum commune; quia « bonum gentis melius est quàm bonum unius hominis, » secundum Philosophum (Ethic. lib. i, cap. 2, in fin.). Si ergo aliquod aliud bonum esset causa martyrii, maximè videretur quòd illi essent martyres qui pro defensione reipublicæ moriuntur: quod Ecclesiæ observatio non habet: non enim militum qui in bello justo moriuntur, martyria celebrantur. Ergo sola fides videtur esse martyrii causa.

Sed *contra* est quòd dicitur (Matth. v, 10) : *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam*, quòd pertinet ad martyrium, ut Glossa ord. et Hieron. in hunc loc. ibidem dicit. Ad justitiam autem pertinet non solum fides, sed etiam aliæ virtutes. Ergo et aliæ virtutes possunt esse martyrii causa.

CONCLUSIO. — Non tantum fides, sed omnium virtutum opera, ut in Deum referuntur, martyrii causa esse possunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), martyres dicuntur quasi testes, quia scilicet corporalibus suis passionibus usque ad mortem testimonium perhibent veritati, non cuicumque, sed veritati quæ secundum pietatem est, quæ per Christum nobis innotuit: unde et martyres Christi dicuntur quasi testes ipsius. Hujusmodi autem est veritas fidei. Et ideo cujuslibet martyrii causa est fidei veritas. — Sed ad fidei veritatem non solum pertinet ipsa credulitas cordis, sed etiam exterior protestatio; quæ quidem fit non solum per verba, quibus aliquis confitetur fidem, sed etiam per facta, quibus aliquis fidem se habere ostendit, secundum illud (Jacobi ii, 18) : *Ego ostendam tibi ex operibus fidem meam.* Unde et de quibusdam dicitur (Tit. i, 16) : *Confitentur verbis se nosse Deum, factis autem negant.* Et ideo omnium virtutum opera, secundum quòd referuntur in Deum, sunt quædam protestationes fidei, per quam nobis innotescit quòd Deus hujusmodi opera à nobis requirit, et nos pro eis remunerat: et secundum hoc possunt esse martyrii causa (1). Unde et beati Joannis Baptistæ martyrium in Ecclesia celebratur, qui non pro neganda fide, sed pro reprehensione adulterii mortem sustinuit (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd christianus dicitur qui Christi est. Dicitur autem aliquis esse Christi, non solum ex eo quòd habet fidem Christi, sed etiam ex eo quòd spiritu Christi ad opera virtuosa procedit, secundum illud (Rom. viii, 9) : *Si quis spiritum Christi non habet, hic non est ejus*; et etiam ex hoc quòd ad imitationem Christi peccatis moritur, secundum illud (Galat. v, 24) : *Qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt*

(1) Patitur enim propter Christum, ait ipse S. Doctor (lect. vii in c. 8 ad Rom.), non solum qui patitur propter fidem Christi, sed etiam qui patitur pro quocumque justitiæ opere pro amore Christi.

(2) Quemadmodum S. Lambertus, 17 sept. et

S. Rumoldus, 1 julii; sanctus autem Thomas Cantuariensis pro defensione jurisdictionis ecclesiasticæ interfectus celebratur, 27 dec.; S. Pelagia ne dispendium virginittis pateretur occubuit, et sic de multis aliis.

cum vitiis et concupiscentiis. Et ideo ut christianus patitur, non solum qui patitur pro fidei confessione, quæ fit per verba, sed etiam quicumque patitur pro quocumque bono opere faciendo, vel pro quocumque peccato vitando propter Christum, quia hoc totum pertinet ad fidei protestationem.

Ad *secundum* dicendum, quod veritas aliarum scientiarum non pertinet ad cultum divinitatis : et ideo non dicitur esse veritas secundum pietatem, unde nec ejus confessio potest esse directè martyrii causa. Sed quia omne mendacium peccatum est, ut supra habitum est (quæst. cx, art. 3 et 4), vitatio mendacii, contra quamcumque veritatem sit, inquantum mendacium est peccatum divinæ legi contrarium, potest esse martyrii causa.

Ad *tertium* dicendum, quod bonum reipublicæ est præcipuum inter bona humana. Sed bonum divinum, quod est propria causa martyrii, est potius quàm humanum. Tamen quia bonum humanum potest effici divinum, ut si referatur in Deum (1), ideo potest esse quodcumque bonum humanum martyrii causa, secundum quod in Deum refertur (2).

QUÆSTIO CXXV

DE TIMORE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis fortitudini ; et primò de timore ; secundò, de intimiditate ; tertio, de audacia. Circa primum quaeruntur quatuor : 1º Utrum timor sit peccatum. — 2º Utrum opponatur fortitudini. — 3º Utrum sit peccatum mortale. — 4º Utrum excuset vel diminuat peccatum.

ARTICULUS I. — UTRUM TIMOR SIT PECCATUM (3).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non sit peccatum. Timor enim est passio quædam, ut supra habitum est (1 2, quæst. xxii, art. 4, et quæst. xlii). Sed « ex passionibus non laudamur neque vituperamur, » ut patet (Ethic. lib. ii, cap. 5, in med.). Cum ergo omne peccatum sit vituperabile, videtur quod timor non sit peccatum.

2. Præterea, nihil quod in lege divina mandatur, est peccatum : quia *lex Domini est immaculata*, ut dicitur (Psalm. xlviii, 8). Sed timor mandatur in lege Dei : dicitur enim (Ephes. vi, 5) : *Servi, obedite dominis carnalibus cum timore et tremore*. Ergo timor non est peccatum.

3. Præterea, nihil quod naturaliter inest homini, est peccatum, quia peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. ii, cap. 3, et lib. iv, cap. 11). Sed timere est homini naturale ; unde Philosophus dicit (Ethic. lib. iii, cap. 7, in med.), quod « erit aliquis insanus, vel sine sensu doloris, si nihil timeat, neque terræ motum, neque inundationes. » Ergo timor est peccatum.

Sed *contra* est quod Dominus dicit (Matth. x, 28) : *Nolite timere eos qui occidunt corpus* ; et (Ezech. ii, 6) dicitur : *Ne timeas eos, neque sermones eorum metuas*.

CONCLUSIO. — Timor quo aliquis timet et fugit ea quæ ratio dicat esse sustinenda, ne desistat ab iis quæ sunt proseguenda, peccatum est : non autem is quo timentur ea quæ secundum rationem fugienda sunt.

(1) Advertendum est, ait Sylvius, illos qui pro defensione reipublicæ in bello justo occiduntur, posse esse martyres, si illam defendant propter Deum, amore justitiæ ac legis divinæ.

(2) Ex antea dictis quatuor condiciones requiruntur ad verum martyrium : 1º quod verè mors sequatur ; 2º quod voluntariè acceptetur ;

3º quod causa mortis sit opus virtutis christianæ in ordine ad Deum et propter Deum ; 4º quod omnium peccatorum suorum se pœniteat patiens, et saltem attritionem habeat.

(3) Timor de quo hic agitur non est passio ; nam passionēs sunt indifferentes, sed est actus quo excessus est in timendo et defectus in audendo.

Respondeo dicendum quòd aliquid dicitur esse peccatum in actibus humanis propter inordinationem : nam bonum actus humani in ordine quodam consistit, ut ex supra dictis patet (quæst. cix, art. 2. et quæst. cxiv, art. 1). Est autem hic debitus ordo, ut appetitus regimini rationis subdatur. Ratio autem dicat aliqua esse refugienda, et aliqua prosequenda; et inter fugienda, quædam dicat esse magis fugienda quàm alia; et similiter etiam inter prosequenda, quædam dicat esse magis prosequenda quàm alia : et quantum est bonum prosequendum, tantum est aliquod oppositum malum fugiendum. Inde est quòd ratio dicat quædam bona magis esse prosequenda quàm quædam mala fugienda (1). Quando ergo appetitus fugit ea quæ ratio dicat esse sustinenda, ne desistat ab aliis quæ magis prosequi debet, timor inordinatus est, et habet rationem peccati. Quando autem appetitus timendo refugit id quod est secundum rationem fugiendum, tunc appetitus non est inordinatus, nec peccatum.

Ad primum ergo dicendam, quòd timor communiter dictus secundum suam rationem importat universaliter fugam. Unde quantum ad hoc non importat rationem boni vel mali, et similiter est de qualibet alia passione. Et ideo Philosophus dicit quòd passiones non sunt laudabiles neque vituperabiles, quia scilicet non laudantur neque vituperantur qui irascuntur vel timent, sed qui circa hæc aut ordinatè aut inordinatè se habent.

Ad secundum dicendum, quòd timor ille ad quem inducit Apostolus, est conveniens rationi, ut scilicet servus timeat, ne deficiat in obsequiis quæ domino debet impendere.

Ad tertium dicendum, quòd mala quibus homo resistere non potest, et ex quorum sustinentia nihil boni provenit homini (2), ratio dicat esse fugienda. Et ideo timor talium non est peccatum.

ARTICULUS II. — UTRUM PECCATUM TIMORIS OPPONATUR FORTITUDINI (3).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum timoris non opponatur fortitudini. Fortitudo enim est circa pericula mortis, ut supra habitum est (quæst. cxxii, art. 4 et 5). Sed peccatum timoris non semper pertinet ad pericula mortis : quia super illud (Psal. cxxvii) : *Beati omnes qui timent Dominum*, Glossa (ord. Aug.) dicit quòd « humanus timor est quo timeamus pati pericula carnis vel perdere mundi bona; » et super illud (Matth. xxvi) : *Oravit tertio eundem sermonem*, etc. dicit Glossa (ord. Aug. Quæst. evangel. lib. 1, qu. ult.) quòd « triplex est malus timor, scilicet timor mortis, timor doloris et timor vilitatis. » Non ergo peccatum timoris opponitur fortitudini.

2. Præterea, præcipuum quod commendatur in fortitudine, est quòd exponit se periculis mortis. Sed quandoque aliquis ex timore servitutis vel ignominie exponit se morti; sicut Augustinus (De civ. Dei, lib. 1, cap. 24) narrat de Catone, qui, ut non incurreret Cæsaris servitutem, morti se tradidit. Ergo peccatum timoris non opponitur fortitudini, sed magis habet similitudinem cum ipsa.

3. Præterea, omnis desperatio procedit ex aliquo timore. Sed desperatio non opponitur fortitudini, sed magis spei, ut supra habitum est (quæst. xi,

(1) Nempe ratio dicat pœnas corporales esse suscipiendas potius quàm famam nostram aut iustitiam qualitercunque lædere, quia bona spiritualia corporalibus sunt anteponenda.

(2) Qualia minime sunt quæ pro exemplo in aram tanto afferuntur; nec enim inordinationibus vel etiam terrore motibus cum accidunt resisti

potest; et nulla est homini apparens utilitas ut ea patiatur.

(3) Timor de quo hic agitur est inordinatus timor malorum temporalium ac præcipue periculorum mortis, circa quæ versatur fortitudo. Hinc patet huic virtuti illud peccatum esse oppositum.

art. 4, et 1 2, quæst. xl, art. 4). Ergo neque peccatum timoris opponitur fortitudini.

Sed *contra* est quòd Philosophus (Ethic. lib. II, cap. 7, et lib. III, cap. 7) timiditatem ponit fortitudini oppositam.

CONCLUSIO. — Timor mortis inordinatus adversatur fortitudini; timor autem communiter sumptus, non uni, sed variis virtutibus opponi potest.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XIX, art. 3, et 1 2, quæst. XLIII, art. 1), omnis timor ex amore procedit; nullus enim timet nisi contrarium ejus quod amat. Amor autem non determinatur ad aliquod genus virtutis vel vitii; sed amor ordinatus includitur in qualibet virtute; quilibet enim virtuosus amat proprium bonum virtutis: amor autem inordinatus includitur in quolibet peccato; ex amore enim inordinato procedit inordinata cupiditas. Unde similiter inordinatus timor includitur in quolibet peccato; sicut avarus timet amissionem pecuniæ, intemperatus amissionem voluptatis, et sic de aliis. — Sed timor præcipuus est periculorum mortis, ut probatur (Ethic. lib. III, cap. 6, à med.). Et ideo talis timoris inordinatio opponitur fortitudini, quæ est circa pericula mortis. Et propter hoc antonomasticè dicitur timiditas (1) fortitudini opponi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd auctoritates illæ loquuntur de timore inordinato communiter sumpto, qui diversis virtutibus opponi potest.

Ad *secundum* dicendum, quòd actus humani præcipuè dijudicantur ex fine, ut ex supra dictis patet (quæst. I, art. 3, et quæst. XVIII, art. 6). Ad fortem autem pertinet ut se exponat periculis mortis propter bonum. Sed ille qui se periculis mortis exponit, ut fugiat servitutem, vel aliquid laboriosum, à timore vincitur, quod est fortitudini contrarium. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 7, ad fin.), quòd « mori fugientem inopiam, vel cupidinem, vel aliquid triste, non est fortis, sed magis timidi: mollior est enim fugere laboriosa. »

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. XLV, art. 2), sicut spes est principium audaciæ, ita timor est principium desperationis. Unde sicut ad fortem, qui utitur audaciâ moderatè, præexigitur spes; ita è converso desperatio ex aliquo timore procedit. Non autem oportet quòd quælibet desperatio procedat ex timore quolibet, sed ex eo qui est generis sui. Desperatio autem quæ opponitur spei, ad aliud genus refertur, scilicet ad res divinas: timor autem qui opponitur fortitudini, pertinet ad pericula mortis. Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS III. — UTRUM TIMOR SIT PECCATUM MORTALE.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd timor non sit peccatum mortale. Timor enim, ut supra dictum est (1 2, quæst. XXIII, art. 1), est in irascibili, quæ est pars sensualitatis. Sed in sensualitate est tantum peccatum veniale, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXXIV, art. 4). Ergo timor non est peccatum mortale.

2. Præterea, omne peccatum mortale totaliter cor avertit à Deo. Hoc autem non facit timor; quia super illud (Judicum VI): *Qui formidolosus est*, etc., dicit Glossa Ord. quòd « timidus est qui primo aspectu ad congressum trepidat, non tamen toto corde terretur, sed reparari et animari denuo potest. » Ergo timor non est peccatum mortale.

3. Præterea, peccatum mortale non solum retrahit à perfectione, sed etiam à præcepto. Sed timor non retrahit à perfectione, sed solum à per-

(1) Timiditas fermè idem est vitium quàm ignavia; in eo tantum differunt quòd timiditas excedat in timendo, ignavia deficiat in audendo.

Sed hæc duo sub eodem nomine timiditatis solent contineri, quia sunt valdè affinia.

fectione : quia super illud (Deuteron. xx) : *Qui est homo formidolosus, et corde pavido*, etc., dicit Glossa (ord. Isid.) : « Docet non posse quemquam professionem contemplationis vel militiæ spiritualis arripere, qui adhuc nudari terrenis opibus pertimescit. » Ergo timor non est peccatum mortale.

Sed *contra* est quòd pro solo peccato mortali debetur poena inferni : quæ tamen debetur timidis, secundum illud (Apoc. xxi, 8) : *Timidis, et incredulis, et execratis*, etc., *pars erit in stagno ignis, et sulphuris, quod est mors secunda*. Ergo timiditas est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Timor ita inordinatus, ut aliquis propterea deliberatè quidpiam velit, quod contra charitatem, vel legem divinam sit, peccatum mortale est; timor verò in sensualitate, veniale est peccatum.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.), timor peccatum est secundum quòd est inordinatus, prout scilicet refugit quod non est secundum rationem refugiendum. Hæc autem inordinatio timoris quandoque quidem consistit in solo appetitu sensitivo, non superveniente consensu rationalis appetitùs; et sic non potest esse peccatum mortale, sed solum veniale (1). Quandoque verò hujusmodi inordinatio timoris pertingit usque ad appetitum rationalem, qui dicitur voluntas, qui ex libero arbitrio refugit aliquid non secundum rationem : et talis inordinatio timoris quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Si enim aliquis propter timorem, quo refugit periculum mortis vel quodcumque aliud temporale malum, sic dispositus est ut faciat aliquid prohibitum, vel prætermittat aliquid quod est præceptum in lege divina (2), talis timor est peccatum mortale : alioquin erit peccatum veniale.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de timore, secundum quòd consistit intra sensualitatem.

Ad *secundum* dicendum, quòd etiam Glossa illa potest intelligi de timore in sensualitate existente. Vel potest melius dici quòd ille toto corde terretur cujus animum timor vincit irreparabiliter. Potest autem contingere quòd etiamsi timor sit peccatum mortale, non tamen aliquis ita obstinatè terretur (3) quin persuasionibus revocari possit; sicut quandoque aliquis mortaliter peccans, concupiscentiæ consentiendo, revocatur ne opere impleat quod proposuit facere.

Ad *tertium* dicendum, quòd Glossa illa loquitur de timore revocante hominem à bono, quod non est de necessitate præcepti, sed de perfectione consilii. Talis autem timor non est peccatum mortale, sed quandoque veniale; quandoque etiam non est peccatum, putà cùm aliquis habet rationabilem causam timoris.

ARTICULUS IV. — UTRUM TIMOR EXCuset A PECCATO (4).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor non excuset à peccato. Timor enim est peccatum, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed peccatum non excusat à peccato, sed magis aggravat ipsum. Ergo timor non excusat à peccato.

2. Præterea, si aliquis timor excusat à peccato, maximè excusaret timor mortis, qui dicitur cadere in constantem virum. Sed hic timor non videtur

(1) Potest fieri in hac hypothesis ut nullum sit peccatum, quia motus ille potest esse solummodo materialis.

(2) Supponit S. Doctor aliquid prohibitum aut imperatum sub gravi, nam alioquin peccatum foret tantum veniale.

(3) Nicolai habet : *potest autem contingere*

quòd etiam timor sit peccatum mortale, non tamen aliquis ita obstinatè terretur, etc. quæ lectio minus vera videtur, ut per se patet.

(4) Docet S. Doctor timorem non excusare à toto, sed à tanto peccato, quatenus voluntarium minuit.

excusare, quia cùm mors ex necessitate immineat omnibus, non videtur esse timenda. Ergo timor non excusat à peccato.

3. Præterea, omnis timor aut est mali temporalis aut spiritualis. Sed timor mali spiritualis non potest excusare peccatum, quia non inducit ad peccandum, sed magis retrahit à peccato: timor etiam mali temporalis non excusat à peccato, quia, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 6, ante med.), « inopiam non oportet timere, neque ægritudinem, neque quæcumque non à propria malitia procedunt. » Ergo videtur quòd timor nullo modo excuset à peccato.

Sed *contra* est quod dicitur (Decret. 1, quæst. 1, cap. *Constat*): « Vim passus et invitus ab hæreticis ordinatus, colorem habet excusationis. »

CONCLUSIO. — Is tantum timor qui est ordinatus, et ex ea parte, quæ sibi involuntarium permiscetur, excusat à peccato.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), timor intantum habet rationem peccati, inquantum est contra ordinem rationis. Ratio autem iudicat quædam mala esse magis aliis fugienda. Et ideo quicumque, ut fugiat mala quæ secundum rationem sunt magis fugienda, non refugit mala quæ sunt minus fugienda, non incurrit peccatum; sicut magis est fugienda mors corporalis quàm amissio rerum temporalium. Unde si quis propter timorem mortis latronibus aliquid promitteret, aut daret, excusaretur à peccato; quod incurreret, si sine causa legitima, prætermisisset bonis, quibus esset magis dandum, peccatoribus largiretur. Si autem aliquis per timorem fugiens mala quæ secundum rationem sunt minus fugienda, incurrat mala quæ secundum rationem sunt magis fugienda, non posset totaliter à peccato excusari, quia timor talis inordinatus esset. Sunt autem magis timenda mala animæ quàm mala corporis; corporis autem magis quàm mala exteriorum rerum. Et ideo si quis incurrat mala animæ, id est, peccata, fugiens mala corporis, puta flagella, vel mortem, aut mala exteriorum rerum, puta damnum pecuniæ, aut si sustineat mala corporis, ut vitet damnum pecuniæ, non excusatur totaliter à peccato (1). Diminuitur tamen secundum aliquid ejus peccatum, quia minus voluntarium est quod ex timore agitur; imponitur enim homini quædam necessitas aliquid faciendi propter timorem imminens. — Unde Philosophus (Ethic. lib. III, cap. 1), huiusmodi quæ ex timore fiunt, dicit esse non simpliciter voluntaria, sed mixta ex voluntario et involuntario.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd timor non excusat ex ea parte quæ est peccatum, sed ex ea parte quæ est involuntarium.

Ad *secundum* dicendum, quòd, licet mors omnibus immineat ex necessitate, tamen ipsa diminutio temporalis vitæ est quoddam malum, et per consequens timendum.

Ad *tertium* dicendum, quòd secundum Stoicos, qui ponebant bona temporalia non esse hominis bona, sequitur ex consequenti quòd mala temporalia non sint hominis mala, et per consequens nullo modo timenda. Sed secundum Augustinum (De libero arbitrio, lib. II, cap. 18 et 19), huiusmodi temporalia sunt minima bona, quod etiam Peripatetici senserunt: et ideo contraria eorum sunt quidem timenda; non tamen multum, ut pro eis recedatur ab eo quod est bonum secundum virtutem.

(1) Voluntarium enim non omnino desinit: nam, ut ait ipse D. Thomas (I 2, quæst. VI, art. 6),

ea quæ per metum fiunt magis sunt voluntaria quàm involuntaria.

QUÆSTIO CXXVI.

DE INTIMIDITATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitio intimiditatis; et circa hoc quærantur duo :
 1^o Utrum intimidum esse sit peccatum. — 2^o Utrum opponatur fortitudini.

ARTICULUS I. — UTRUM INTIMIDITAS SIT PECCATUM (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd intimiditas non sit peccatum. Quod enim ponitur in commendationem viri justī, non est peccatum. Sed in commendationem viri justī dicitur (Proverb. xxviii, 1) : *Justus quasi leo confidens, absque terrore erit*. Ergo esse impavidum non est peccatum.

2. Præterea, « maximam terribilium est mors, » secundum Philosophum (Ethic. lib. iii, cap. 6, à med.). Sed nec mortem oportet timere, secundum illud (Matth. x, 28) : *Nolite timere eos qui occidunt corpus, etc.*, nec etiam aliquid quod ab homine posset inferri, secundum illud (Is. li, 12) : *Quis tu, ut timeas ab homine mortali?* Ergo impavidum esse non est peccatum.

3. Præterea, timor ex amore nascitur, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 2). Sed nihil mundanum amare pertinet ad perfectionem virtutis : quia, ut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. xiv, cap. 28 in princ.), « amor Dei usque ad contemptum sui facit cives civitatis coelestis. » Ergo nihil humanum formidare, videtur non esse peccatum.

Sed *contra* est quod de iudice iniquo dicitur (Luc. xviii, 2), quòd *nec Deum timebat, nec hominem reverebatur*.

CONCLUSIO. — Intimiditas, sive ex amoris defectu, sive animi elatione vel stoliditate procedat, vitiosa est : excusat tamen à peccato, quando invincibilis existit.

Respondeo dicendum quòd quia timor ex amore nascitur, idem iudicium videtur esse de amore et timore. Agitur autem nunc de timore quo mala temporalia timentur, qui provenit ex temporalium bonorum amore. Inditum autem est unicuique naturaliter ut propriam vitam amet, et ea quæ ad ipsam ordinantur, cum debito modo : ut scilicet amentur hujusmodi non quasi finis constituatur in eis, sed secundum quòd eis utendum est propter ultimum finem. Unde quòd aliquis deficiat à debito modo amoris ipsorum, est contra naturalem inclinationem, et per consequens est peccatum. — Nunquam tamen à tali amore aliquis totaliter decidit : quia id quod est naturale, totaliter perdi non potest; propter quod Apostolus dicit (Eph. v, 29) : *Nemo unquam carnem suam odio habuit*. Unde etiam illi qui seipsos interimunt, ex amore carnis suæ hoc faciunt, quam volunt à præsensibus angustiis liberare. Unde contingere potest quòd aliquis minus quam debeat, timeat mortem et alia temporalia mala, propter hoc quòd minus debito amet ea. Sed quòd nihil horum timeat, non potest ex totali defectu amoris contingere, sed ex eo quòd æstimat mala opposita bonis quæ amat, sibi supervenire non posse. Quod quandoque contingit ex superbia animi de se præsumentis et alios contemnentis, secundum quod dicitur (Job, xli, 24) : *Factus est ut nullum timeret : omne sublime videt* : quandoque autem contingit ex defectu rationis, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. iii, cap. 7, circa med.), quòd « Celtæ propter stultitiam nihil timent. » Unde patet quòd esse impavidum est vitiosum (2), sive causetur ex defectu

(1) Intimiditas, seu, ut alii vocant, timoris vanitas est quæ quispiam mortis et aliorum malorum pericula non timet ubi, quando vel quomodo timere oportet, quod est contra rectam rationem ac proinde peccatum.

(2) Peccatum illud est mortale, ait Sylvius, si aut ex causâ mortali proveniat, aut propter intimidatam magno periculo quis se obijciat, absque iusta causa.

amoris, sive causetur ex elatione animi, sive causetur ex stoliditate; quæ tamen excusat à peccato, si sit invincibilis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd justus commendatur à timore non retrahente eum à bono, non quòd sit absque omni timore : dicitur enim (Eccli. i, 28) : *Qui sine timore est, non poterit justificari.*

Ad *secundum* dicendum, quòd mors vel quidquid aliud ab homine mortali potest inferri, non est eà ratione timendum ut à justitia recedatur (1); est tamen timendum inquantum per hoc homo potest impediri ab operibus virtuosius vel quantum ad se, vel quantum ad profectum quem in aliis facit. Unde dicitur (Proverb. xiv, 16) : *Sapiens timet et declinat à malo.*

Ad *tertium* dicendum, quòd bona temporalia debent contemni inquantum nos impediunt ab amore et timore Dei : et secundum hoc etiam non debent timeri : unde dicitur (Eccli. xxxiv, 16) : *Qui timet Dominum, nihil trepidabit.* Non autem debent contemni bona temporalia, inquantum instrumentaliter nos juvant ad ea quæ sunt divini timoris et amoris.

ARTICULUS II. — UTRUM ESSE IMPAVIDUM OPPONATUR FORTITUDINI (2).

De his etiam Sent. ii, dist. 26, quæst. ii, art. 2 ad 4, et dist. 51, quæst. i, art. 2 corp. fin. et dist. 44, quæst. ii, art. 4 ad 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd esse impavidum non opponatur fortitudini. De habitibus enim judicamus per actus. Sed nullus actus fortitudinis impeditur per hoc quòd aliquis est impavidus : remoto enim timore, aliquis et fortiter sustinet, et audacter aggreditur. Ergo esse impavidum non opponitur fortitudini.

2. Præterea, esse impavidum est vitiosum vel propter defectum debiti amoris (3), vel propter superbiam, vel propter stultitiam. Sed defectus debiti amoris opponitur charitati, superbia autem humilitati, stultitia autem prudentiæ sive sapientiæ. Ergo vitium impaviditatis non opponitur fortitudini.

3. Præterea, virtuti opponuntur vitia sicut extrema medio. Sed unum medium ex una parte non habet nisi unum extremum. Cum ergo fortitudini ex una parte opponatur timor, ex alia verò parte opponatur ei audacia ; videtur quòd impaviditas ei non opponatur.

Sed *contra* est quòd Philosophus (Ethic. lib. iii, cap. 7) ponit impaviditatem fortitudini oppositam.

CONCLUSIO. — Intimiditas seu impavidum esse, fortitudini adversatur secundum defectum timoris, quo non timeantur ea quæ timeri debent; sicut timiditas per excessum, inquantum timeantur quæ timeri non debent.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. cxxiii, art. 3), fortitudo est circa timores et audacias. Omnis autem virtus moralis ponit modum rationis in materia circa quam est. Unde ad fortitudinem pertinet timor moderatus secundum rationem, ut scilicet homo timeat quod oportet, et quando oportet; et similiter de aliis. Illic autem modus rationis corrumpi potest sicut per excessum, ita et per defectum. Unde sicut timiditas opponitur fortitudini per excessum timoris, inquantum scilicet homo timet quod non oportet (4); ita etiam impaviditas opponitur ei per defectum

(1) Contra monitum Sapientis ecclesiastici (cap. 4) : *Pro justitia agonizare pro anima tua, et usque ad mortem certa pro justitia.*

(2) Affirmative respondet S. Doctor, quia fortitudinis est timorem ita moderari ut intra limites rectæ rationis semper sistat.

(3) Quia scilicet non timeamus id amittere quod non amamus, quantumcumque dignum sit

quod ametur vel obligemur ad amandum; sicut faciunt qui peccare non timeant et per peccatum damnationem incurrere, quia non satis Deum amant, nec satis bonum suum sive salutem curant.

(4) Ita Mss. et editi passim. Al. : *Timet quod non debet, vel secundum quod non oportet.*

tum timoris, inquantum scilicet aliquis non timet quod oportet timere.

Ad *primum* ergo dicendum, quod actus fortitudinis est mortem sine timore sustinere et aggredi, non qualitercumque, sed secundum rationem; quod non facit impavidus.

Ad *secundum* dicendum, quod impaviditas ex sua specie corrumpit medium fortitudinis, et ideo directè opponitur fortitudini: sed secundum suas causas nihil prohibet quin opponatur aliis virtutibus.

Ad *tertium* dicendum, quod vitium audaciæ opponitur fortitudini secundum excessum audaciæ, impaviditas autem secundum defectum timoris. Fortitudo autem in utraque passione medium ponit. Unde non est inconveniens quod secundum diversa habeat diversa extrema.

QUÆSTIO CXXVII.

DE AUDACIA, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de audacia; et circa hoc quærentur duo: 1^o Utrum audacia sit peccatum. — 2^o Utrum opponatur fortitudini.

ARTICULUS I. — UTRUM AUDACIA SIT PECCATUM (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod audacia non sit peccatum. Dicitur enim (Job, xxxix, 21) de equo, per quem designatur bonus prædicator, secundum Gregorium (Moral. lib. xxxi, cap. 11), quod « audacter in occursum pergit armatis. » Sed nullum vitium cedit in commendationem alicujus. Ergo esse audacem non est peccatum.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. vi, cap. 9, à princ.), « oportet consiliari quidem corde, operari autem velociter consiliata. » Sed ad hanc velocitatem operandi juvat audacia. Ergo audacia non est peccatum, sed magis aliquid laudabile.

3. Præterea, audacia est quædam passio quæ causatur à spe, ut supra habitum est (1 2, quæst. xlv, art. 2), cum de passionibus ageretur. Sed spes non ponitur peccatum, sed magis virtus. Ergo nec audacia debet poni peccatum.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccli. viii, 18): *Cum audaci non eas in via, ne forte gravet mala sua in te* (2). Nullius autem societas est declinanda, nisi propter peccatum. Ergo audacia est peccatum.

CONCLUSIO. — Audacia moderatione carens tam ratione defectus quam ratione excessus, peccatum est.

Respondeo dicendum quod audacia, sicut supra dictum est (1 2, qu. xxiii, art. 1, et quæst. xlv), est quædam passio. Passio autem quandoque quidem est moderata secundum rationem, quandoque autem caret moderatione vel per excessum, vel per defectum; et secundum hoc est passio vitiosa. Sumuntur autem quandoque nomina passionum à superabundanti; sicut ira dicitur non quæcumque, sed superabundans, prout scilicet est vitiosa: et hoc etiam modo audacia per superabundantiam dicta ponitur esse peccatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod audacia ibi sumitur, secundum quod est moderata ratione: sic enim pertinet ad virtutem fortitudinis.

(1) Audacia non hic sumitur prout simpliciter est quædam passio, sed quatenus importat excessum passionis illius, quæ quis in invadendo vel aggrediendo pericula nimium sibi prædit; quod est contra rationem ac proinde vitiosum.

(2) Per audacem intelligit Sapiens temerarium

et nimis confidentem, qui quidvis audet, nec rationis iudicium sequitur, sed impetum suarum passionum et suæ voluntatis insolentiam. Et cap. xxiii de filia audaci dicit quod *patrem et circum confundit, et ab impiis non minorabitur*, id est, non erit in vitiis inferior quam impij.

Ad *secundum* dicendum, quòd operatio festiva commendabilis est post consilium, quod est actus rationis. Sed si quis ante consilium vellet festinè agere, non esset hoc laudabile, sed vitiosum; esset enim quædam præcipitatio actionis, quod est vitium prudentiæ oppositum. ut supra dictum est (quæst. LIII, art. 3). Et ideo audacia, quæ operatur ad velocitatem operandi, in tantum laudabilis est, in quantum à ratione ordinatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd quædam vitia innominata sunt, et similiter quædam virtutes, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. IV, cap. 4, 5 et 6, et lib. II, cap. 7). Et ideo oportuit in quibusdam passionibus uti nomine virtutum et vitiorum. Præcipuè autem illis passionibus utimur ad vitia designanda, quarum objectum est malum; sicut patet de odio, timore, ira et audacia. Spes autem et amor habet bonum pro objecto, et ideo magis eis utimur ad designanda nomina virtutum.

ARTICULUS II. — UTRUM AUDACIA OPPONATUR FORTITUDINI (1).

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quòd audacia non opponatur fortitudini. Superfluitas enim audaciæ videtur ex animi præsumptione procedere. Sed præsumptio pertinet ad superbiam, quæ opponitur humilitati. Ergo audacia magis opponitur humilitati quàm fortitudini.

2. Præterea, audacia non videtur esse vituperabilis, nisi in quantum ex ea provenit vel nocumentum aliquod ipsi audaci, qui se periculis inordinatè ingerit, vel etiam aliis, quos per audaciam aggreditur, vel in pericula præcipitat. Sed hoc videtur ad injustitiam pertinere. Ergo audacia, secundum quòd est peccatum, non opponitur fortitudini, sed justitiæ.

3. Præterea, fortitudo est circa timores et audacias, ut dictum est (quæst. CXXIII, art. 3). Sed quia timiditas opponitur fortitudini secundum excessum timoris, habet illud vitium oppositum timiditati secundum defectum timoris. Si ergo audacia opponitur fortitudini propter excessum audaciæ, pari ratione opponetur ei aliquod vitium propter audaciæ defectum. Sed hoc non invenitur. Ergo nec audacia debet poni vitium oppositum fortitudini.

Sed *contra* est quod Philosophus (Ethic. lib. II et III, cap. ult. utrobique) ponit audaciam fortitudini oppositam.

CONCLUSIO. — Audacia adversatur fortitudini, quæ circa timores et audacias versatur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2), ad virtutem moralem pertinet modum rationis servare in materia circa quam est. Et ideo omne vitium quod importat immoderantiam circa materiam alicujus virtutis moralis, opponitur illi virtuti morali, sicut immoderatum moderato. Audacia autem, secundum quòd sonat vitium, importat excessum passionis, qui audacia dicitur. Unde manifestum est quòd opponitur virtuti fortitudinis quæ est circa timores et audacias, ut supra dictum est (quæst. CXXIII, art. 3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd oppositio vitii ad virtutem non attenditur principaliter secundum causam vitii, sed secundum ipsam vitii speciem. Et ideo non oportet quòd audacia opponatur eidem virtuti cui opponitur præsumptio, quæ est causa ipsius.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut directæ oppositio vitii non attenditur circa ejus causam, ita etiam non attenditur secundum ejus effectum. Nocumentum autem quod provenit ex audacia est effectus ipsius. Unde nec etiam secundum hoc attenditur audaciæ oppositio.

(1) Audacia immoderata de qua hic sermo est fortitudini adversatur; sicut audacia rectè temperata ad hanc virtutem pertinet.

Ad *tertium* dicendum, quòd motus audaciæ consistit in invadendo id quod est homini contrarium, ad quod natura inclinatur, nisi in quantum talis inclinatio impeditur per timorem patiendi nocumentum ab eo. Et ideo vitium quod excedit in audacia, non habet contrarium defectum, nisi timiditatem tantum (1). Sed audacia non semper concomitatur tantum defectum timiditatis: quia, sicut Philosophus dicit (*Ethic. lib. III, cap. 7*), « audaces sunt prævolantes, et volentes ante pericula, sed in ipsis discedunt, » scilicet præ timore.

QUÆSTIO CXXVIII.

DE PARTIBUS FORTITUDINIS.

Deinde considerandum est de partibus fortitudinis: et primò considerandum est quæ sint fortitudinis partes; secundò de singulis partibus est agendum.

ARTICULUS UNICUS. — UTRUM PARTES FORTITUDINIS CONVENIENTER ENUMERENTUR.

De his etiam infra, quæst. CXXIX, art. 5, et quæst. CXXIV, art. 4, et quæst. CXXXVI, art. 4, et quæst. CLXI, art. 4 ad 5, et Sent. III, dist. 53, quæst. III, art. 3, quæst. II et IV.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter partes fortitudinis enumerentur. Tullius enim in sua Rhetor. (*De invent. lib. II, aliquant. ante fin.*) ponit fortitudinis quatuor partes, scilicet « magnificentiā, fiduciam, patientiam et perseverantiā: » et videtur quod inconvenienter. Magnificentiā enim videtur ad liberalitatem pertinere, quia utraque est circa pecunias, et « necesse est magnificum liberalem esse, » ut Philosophus dicit (*Ethic. lib. IV, cap. 2*). Sed liberalitas est pars justitiæ, ut supra habitum est (quæst. CXVII, art. 5). Ergo magnificentiā non debet poni pars fortitudinis.

2. Præterea, fiducia nihil aliud videtur esse quā spēs. Sed spēs non videtur ad fortitudinem pertinere, sed potius per se est virtus. Ergo fiducia non debet poni pars fortitudinis.

3. Præterea, fortitudo facit hominem bene se habere circa pericula. Sed magnificentiā et fiducia non important in sui ratione aliquam habitudinem ad pericula. Ergo non ponuntur convenienter partes fortitudinis.

4. Præterea, patientiā, secundum Tullium (*loc. sup. cit.*), importat difficultatem perpassionem; quod etiam ipse attribuit fortitudini. Ergo patientiā est idem fortitudini, et non est pars ejus.

5. Præterea, illud quod requiritur in qualibet virtute, non debet poni pars alicujus specialis virtutis. Sed perseverantiā requiritur in qualibet virtute: dicitur enim (*Matth. XXIV, 13*): *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*. Ergo perseverantiā non debet poni pars fortitudinis.

6. Præterea, Macrobius (*lib. I, in Somn. Scip. cap. 8 circa med.*) ponit septem partes fortitudinis, scilicet « magnanimitatem, fiduciam, securitatem, magnificentiā, constantiam, tolerantiam, firmitatem. » Andronicus etiam ponit septem virtutes annexas fortitudini, quæ sunt « eupsychia, lenia, magnanimitas, virilitas, perseverantiā, magnificentiā, andragathia. » Ergo videtur quòd insufficienter Tullius partes fortitudinis enumeret.

7. Præterea, Aristoteles (*Ethic. lib. III, cap. 8*) ponit quinque partes fortitudinis; quarum prima est politica, quæ fortiter operatur propter timorem vel exhonorationis, vel poenæ; secunda est militaris, quæ fortiter operatur

(1) Quod verum est, ut animadvertit Sylvius, si per timiditatem intelligatur quidquid eo nomine solet significari et comprehendi. Nam

ignavia quatenus opponitur fortitudini per defectum audaciæ, comprehendi solet nomine timiditatis. ut dictum est (quæst. CXXIV art. 2).

propter artem vel experientiam rei bellicæ; tertia est fortitudo, quæ fortiter operatur ex passione, præcipuè iræ; quarta est fortitudo, quæ fortiter operatur propter consuetudinem victoriæ; quinta est fortitudo, quæ fortiter operatur propter inexperientiam periculorum. Has autem fortitudines nulla prædictarum enumerationum continet. Ergo prædictæ enumerationes partium fortitudinis videntur esse inconvenientes.

CONCLUSIO. — Quatuor sunt fortitudinis integrales partes, quarum fiducia ac magnificentia ad actum ejus aggrediendi, patientia verò et perseverantia ad sustinendi actum spectant: quæ virtutes extra fortitudinis materiam extensæ, etiam potentiales fortitudinis partes rectè dici possunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. XLVIII), alicujus virtutis possunt esse triplices partes, scilicet sub ectivæ, integrales et potentiales. Fortitudini autem, secundum quòd est specialis virtus, non possunt assignari partes subjectivæ (1), eò quòd non dividitur in multas virtutes specie differentes, quia est circa materiam valdè specialem (2). — Assignantur autem ei partes quasi integrales et potentiales: integrales quidem secundum ea quæ oportet concurrere ad actum fortitudinis (3); potentiales autem, secundum quòd ea quæ fortitudo observat circa difficillima, scilicet circa pericula mortis, aliquæ aliæ virtutes observant circa quasdam alias materias minùs difficiles; quæ quidem virtutes adjunguntur fortitudini, sicut secundariæ principali. Est autem, sicut supra dictum est (quæst. CXXIII, art. 3 et 6), duplex fortitudinis actus, scilicet aggredi et sustinere. Ad actum autem aggrediendi duo requiruntur. Quorum primum pertinet ad animi præparationem, ut scilicet aliquis promptum animum habeat ad aggrediendum, et quantum ad hoc ponit Tullius *fiduciam*: unde dicit (loc. cit. in arg. 1), quòd « fiducia est per quam magnis et honestis in rebus multum ipse animus in se fiduciæ certa cum spe collocavit. » Secundum autem pertinet ad operis executionem, ne scilicet aliquis deficiat in executione illorum quæ fiducialiter inchoavit: et quantum ad hoc ponit Tullius *magnificentiam*: unde dicit quòd « magnificentia est rerum magnarum et excelsarum cum animi ampla quadam et splendida propositione cogitatio (4) atque administratio, » id est, executio; ut scilicet amplo proposito administratio non desit. Hæc ergo duo si coarcentur ad propriam materiam fortitudinis, scilicet ad pericula mortis, erunt quasi partes integrales ipsius, sine quibus fortitudo esse non potest; si autem referantur ad aliquas alias materias, in quibus est minus difficultatis, erunt virtutes distinctæ à fortitudine secundum speciem suam; tamen adjungentur ei sicut secundarium principali: sicut *magnificentia* à Philosopho (Ethic. lib. IV, cap. 2) ponitur circa magnos sumptus; *magnanimitas* autem, quæ videtur idem esse fiduciæ, circa magnos honores. — Ad alium autem actum fortitudinis, qui est sustinere, duo requiruntur: quorum primum est ne difficultate imminentium malorum animus frangatur per tristitiam, et decidat à sua magnitudine; et quantum ad hoc ponit *patientiam*; unde dicit quòd « patientia est honestatis aut utilitatis causâ, rerum arduarum aut difficilium voluntaria ac diuturna perpessio. » Aliud autem est ut ex diuturna difficultate passione homo non fatigetur usque ad hoc quòd desistat, se-

(1) Quia, ut aiunt, ipsa est species specialissima, id est, quæ non alias species sub se continet.

(2) Scilicet pericula mortis quæ omnia sunt ejusdem generis, etiamsi alia sint aliis majora.

(3) Ex his patet quòd partes integrales non sicut intelligendæ, quasi ex ipsis coalescat virtus

fortitudinis, sed quia ad integrum ejus officium requiruntur.

(4) Ita Mss. et editi passim. Theologi, et edit. Patav. ex Tullii textu, *agitatio*. Et rectè. Non enim tantum ad magnificentiam pertinet aliquid magnum cogitare, sed exequi; quod significat *agitatio*.

cundum illud (Hebr. xii, 3): *Non fatigemini animis vestris deficientes*; et quantum ad hoc ponit *perseverantiam*; unde dicit quod « perseverantia est in ratione bene consideratâ stabilis et perpetua permansio. » Hæc etiam duo si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, erunt partes quasi integrales ipsius: si autem ad quascumque materias difficiles referantur, erunt virtutes à fortitudine distinctæ; et tamen ei adjungentur sicut secundariæ principali.

Ad *primum* ergo dicendum, quod magnificentia circa materiam liberalitatis addit quamdam magnitudinem, quæ pertinet ad rationem ardui; quod est objectum irascibilis, quam principaliter perficit fortitudo: et ex hac parte pertinet ad fortitudinem.

Ad *secundum* dicendum, quod spes quâ quis de Deo confidit, ponitur virtus theologica, ut supra habitum est (quæst. xvii, art. 5, et 1 2, quæst. lxii, art. 3). Sed per fiduciam, quæ nunc ponitur fortitudinis pars, homo habet spem in seipso, tamen sub Deo (1).

Ad *tertium* dicendum, quod quascumque res magnas aggredi, videtur periculosum esse, quia in his deficere est valdè nocivum. Unde etiamsi magnificentia et fiducia circa quæcumque alia magna operanda vel aggredienda ponantur, habent quamdam affinitatem cum fortitudine, ratione periculi imminentis.

Ad *quartum* dicendum, quod patientia non solum patitur pericula mortis, circa quæ est fortitudo, absque superabundanti tristitia, sed etiam quæcumque alia difficilia sive periculosa: et secundum hoc ponitur virtus adjuncta fortitudini; inquantum autem est circa pericula mortis, est pars integralis ipsius.

Ad *quintum* dicendum, quod perseverantia, secundum quod dicit continuitatem boni operis usque in finem, circumstantia omnis virtutis esse potest; ponitur autem pars fortitudinis, secundum quod dictum est (in corp. art.).

Ad *sextum* dicendum, quod Macrobius ponit quatuor prædicta à Tullio posita, scilicet fiduciam, magnificentiam, tolerantiam, quam ponit loco patientiæ, et firmitatem, quam ponit loco perseverantiæ; superaddit autem tria, quorum duo, scilicet magnanimitas et securitas, à Tullio sub fiducia comprehenduntur. Sed Macrobius magis per specialia distinguit. Nam fiducia importat spem hominis ad magna: spes autem cujuslibet rei præsupponit appetitum in magna protensum per desiderium, quod pertinet ad magnanimitatem (2). Dictum est enim supra (1 2, quæst. xl, art. 7), quod spes præsupponit amorem et desiderium rei speratæ. Vel potest melius dici, quod fiducia pertinet ad spei certitudinem; magnanimitas autem ad magnitudinem rei speratæ. Spes autem firma esse non potest nisi amoveatur contrarium: quandoque enim aliquis, quantum ex seipso est, speraret aliquid; sed spes tollitur propter impedimentum timoris: timor enim quodammodo spei contrariatur, ut supra habitum est (1 2, quæst. xl, art. 4 ad 1). Et ideo Macrobius addit securitatem, quæ excludit timorem. Tertium autem addit, scilicet constantiam, quæ sub magnificentia comprehendipotest. Oportet enim in his quæ magnificè aliquis facit, constantem ani-

(1) Quasi ex ejus auxilio effectum suæ spei expectans: alioquin confidens in seipso sine respectu ad auxilium Dei, sine quo quævis humana fortitudo infirmitas est, in eam incurreret Prophetae sententiam quam Hier. xvii) videre est: *Maledictus qui confidit in homine*, etc.

(2) Magnanimitas utrumque parit, scilicet

credulitatem mali vitandi, seu boni consequendi et inde spem efficiendi; facit enim ut id quod est arduum credatur fieri posse, et ejus desiderium incipit, ut modò patebit: unde S. Thomas (quæst. sequent.) magnanimitatem loco fideitæ ponit.

num habere. Et ideo Tullius ad magnificentiam pertinere dicit non solum administrationem rerum magnarum, sed etiam animi amplam excogitationem ipsarum. Potest etiam constantia ad perseverantiam pertinere, ut perseverans dicatur aliquis ex eo quod non desistit propter diuturnitatem, constans autem ex eo quod non desistit propter quæcumque alia repugnantia. Illa etiam quæ Andronicus ponit, ad eadem pertinere videntur. Ponit enim perseverantiam et magnificentiam cum Tullio et Macrobio, magnanimitatem autem cum Macrobio. Lenia autem est idem quod patientia vel tolerantia : dicit enim quod « lenia est habitus promptus tributis ad conari qualia oportet, et sustinere quæ ratio dicit. » Eupsychia autem, id est, bona animositas, idem videtur esse quod securitas : dicit enim quod est « robur animæ ad perficiendum opera ipsius. » Virilitas autem videtur idem esse quod fiducia ; dicit enim quod « virilitas est habitus per se sufficiens, tributis in his quæ secundum virtutem sunt. » Magnificentia autem addit andragathiam, quasi virilem bonitatem, quæ apud nos *strenuitas* potest dici. Ad magnificentiam autem pertinet non solum quod homo consistat in executione magnorum operum, quod pertinet ad constantiam, sed etiam cum quadam virili prudentia et sollicitudine ea exequatur, quod pertinet ad andragathiam, sive strenuitatem (1) : unde dicit quod andragathia « est viri virtus adinventiva communicabilium operum. » Et sic patet quod omnes huiusmodi partes ad quatuor principales reducuntur, quas Tullius ponit.

Ad *septimum* dicendum, quod illa quinque quæ ponit Aristoteles deficiunt à vera ratione virtutis : quia etsi convenient in actu fortitudinis, differunt tamen in motivo, ut supra habitum est (quæst. cxxiii, art. 1 ad 2). Et ideo non ponuntur partes fortitudinis, sed quidam fortitudinis modi.

QUÆSTIO CXXIX.

DE MAGNANIMITATE, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de singulis fortitudinis partibus, ita tamen ut sub quatuor principalibus, quas Tullius ponit, alias comprehendamus ; nisi quod magnanimitatem de qua etiam Aristoteles tractat, loco fiduciæ ponemus. Primo ergo considerandum erit de magnanimitate ; secundo de magnificentia ; tertio de patientia ; quarto de perseverantia. Circa primum primo considerandum est de magnanimitate, secundo de vitiis oppositis. Circa primum quærentur octo : 1° Utrum magnanimitas sit circa honores. — 2° Utrum magnanimitas sit solum circa magnos honores. — 3° Utrum sit virtus. — 4° Utrum sit virtus specialis. — 5° Utrum sit pars fortitudinis. — 6° Quomodo se habeat ad fiduciam. — 7° Quomodo se habeat ad securitatem. — 8° Quomodo se habeat ad bona fortunæ.

ARTICULUS I. — UTRUM MAGNANIMITAS SIT CIRCA HONORES (2).

De his etiam supra, quæst. xxviii, et infra, præsentis quæst. art. 4 et 8, et quæst. cxxxi, art. 2 corp. et Sent. iii, dist. 26, quæst. ii, art. 2 ad 4, et dist. 55, quæst. iii, art. 3, quæst. i corp. et ad 2, et dist. 54, quæst. i, art. 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod magnanimitas non sit circa honores. Magnanimitas enim est in irascibili, quod ex ipso nomine patet : nam magnanimitas dicitur quasi magnitudo animi. Animus autem pro vi irascibili ponitur, ut patet (De anima, lib. iii, text. 42), ubi Philosophus dicit, quod in « sensitivo appetitu est desiderium et animus, » id est

(1) Sic explicat ipse Budæus græcum ἀνδραγαθία ; addens quod etiam ad probitatem significandam vel officium boni viri ab Herodoto usurpatur.

(2) Juxta mentem D. Thomæ magnanimitas est virtus inclinans ad magna in omni virtutum genere opera exequenda, quæ sint magno honore digna.

concupiscibilis et irascibilis. Sed honor est quoddam bonum concupiscibile, cum sit præmium virtutis. Ergo videtur quod magnanimitas non sit circa honores.

2. Præterea, magnanimitas, cum sit virtus moralis, oportet quod sit circa passiones vel operationes. Non autem est circa operationes, quia sic esset pars iustitiæ: et sic relinquitur quod sit circa passiones. Honor autem non est passio. Ergo magnanimitas non est circa honores.

3. Præterea, ratio magnanimitatis videtur pertinere magis ad prosecutionem quam ad fugam: dicitur enim magnanimus, quia ad magna tendit. Sed virtuosus non laudatur ex hoc quod cupiunt honores, sed magis ex eo quod eos fugiunt. Ergo magnanimitas non est circa honores.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 3), quod « magnanimitas est circa honores et inhonorationes (1). »

CONCLUSIO. — Cum in rebus magnis versetur magnanimitas, ut suum nomen indicat, honores autem inter res externas maximè emineant, rectè dicitur magnanimitatem circa honores versari.

Respondeo dicendum quod magnanimitas ex suo nomine importat quamdam extensionem animi ad magna. Consideratur autem habitudo virtutis ad duo: primò ad materiam circa quam operatur; alio modo ad actum proprium, qui consistit in debito usu talis materiæ. Et quia habitus virtutis principaliter ex actu determinatur, ex hoc principaliter dicitur aliquis magnanimus, quia habet animum ad aliquem magnum actum (2). Aliquis autem actus potest dici dupliciter magnus: uno modo secundum proportionem; alio modo absolutè. Magnus quidem potest dici actus secundum proportionem, etiam qui consistit in usu alicujus rei parvæ vel mediocris, putà si aliquis illà re optimè utatur; sed simpliciter et absolutè magnus actus est qui consistit in optimo usu rei maximæ. Res autem quæ in usum hominis veniunt, sunt res exteriores; inter quas simpliciter maximum est honor, tum quia propinquissimum est virtuti, utpote testificatio quædam existens de virtute alicujus. ut supra habitum est (quæst. ciii, art. 1 et 2); tum etiam quia Deo et optimis exhibetur; tum etiam quia homines propter honorem consequendum, ut et vituperium vitandum, alia omnia postponunt. Sic autem dicitur aliquis magnanimus ex his quæ sunt magna absolutè et simpliciter, sicut dicitur aliquis fortis ex his quæ sunt difficilia simpliciter. Et ideo consequens est quod magnanimitas consistat circa honores.

Ad *primum* ergo dicendum, quod bonum vel malum, absolutè quidem considerata pertinent ad concupiscibilem; sed inquantum additur ratio ardui, sic pertinent ad irascibilem: et hoc modo honorem respicit magnanimitas, inquantum scilicet honor habet rationem magni vel ardui.

Ad *secundum* dicendum, quod honor, etsi non sit passio vel operatio, est tamen alicujus passionis objectum, scilicet spei, quæ tendit in bonum arduum. Et ideo magnanimitas est quidem immediatè circa passionem spei: mediatè autem circa honorem, sicut circa objectum spei; sicut et de fortitudine supra dictum est (quæst. cxxiii, art. 4 et 5), quod est circa pericula mortis, inquantum sunt objectum timoris et audaciæ.

Ad *tertium* dicendum, quod illi qui contemnunt honores hoc modo

(1) Ex græco ἀτιμία; quod modernus interpret vertit *ignominias*, vetus autem ut hic.

(2) Hoc etiam indicat Philosophus in antiquis et apud S. Thomam lect. 8 statim à primis

verbis quæ sic habent: magnanimitas porro (μεγαλοφυγία) circa magna ex ipso ejus nomine versari videtur.

quod pro eis adipiscendis nil inconueniens faciunt, nec eos nimis appetantur, laudabiles sunt (1). Si quis autem hoc modo contemneret honores, quod non curaret facere ea quæ sunt digna honore, hoc vituperabile esset. Et hoc modo magnanimitas est circa honores, ut videlicet studeat facere ea quæ sunt honore digna, non tamen sic ut pro magno aestimet humanum honorem.

ARTICULUS II. — UTRUM MAGNANIMITAS DE SUI RATIONE HABEAT QUOD SIT CIRCA MAGNUM HONOREM.

De his etiam supra, quæst. LX, art. 3 corp. et infra, præsentī quæst. art. 4 ad 1, et quæst. CXXX, art. 2 ad 2, et Sent. III, dist. 9, quæst. I, art. 4, quæst. II corp. et quæst. III ad 5, et dist. 54, quæst. I, art. 2 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod magnanimitas de sui ratione non habeat quod sit circa magnum honorem. Propria enim materia magnanimitatis est honor, ut dictum est (art. præc.). Sed magnum et paruum accidunt honori. Ergo de ratione magnanimitatis non est quod sit circa magnum honorem.

2. Præterea, sicut magnanimitas est circa honores, ita mansuetudo est circa iras. Sed non est de ratione mansuetudinis quod sit circa iras magnas vel parvas (2). Ergo etiam non est de ratione magnanimitatis quod sit circa magnos honores.

3. Præterea, parvus honor minus distat à magno honore quam exhonoratio. Sed magnanimitas bene se habet circa exhonoraciones. Ergo etiam et circa paruos honores. Non ergo est solum circa honores magnos.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 7), quod « magnanimitas est circa magnos honores. »

CONCLUSIO. — De ratione magnanimitatis est, quod circa magnos honores versetur.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum (Physic. lib. VII, text. 17 et 18), virtus est perfectio quædam; et intelligitur esse perfectio potentiæ ad cuius ultimum pertinet, ut patet (De coelo, lib. I, text. 116). Perfectio autem potentiæ non attenditur in qualicumque operatione, sed in operatione quæ habet aliquam magnitudinem aut difficultatem. Quælibet enim potentia, quantumcumque imperfecta, potest in aliquam operationem modicam et debilem. Et ideo ad rationem virtutis pertinet, ut sit circa difficile et bonum, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 3, in fin.). Difficile autem et magnum (quæ ad idem pertinent) in actu virtutis potest attendi dupliciter: uno modo ex parte rationis, inquantum scilicet difficile est medium rationis adinvenire, et in aliqua materia statuere; et ista difficultas solum invenitur in actu virtutum intellectualium, et etiam in actu iustitiæ. Alia autem difficultas est ex parte materiæ, quæ de se repugnantiam habere potest ad motum rationis, qui est circa eam ponendus; et ista difficultas præcipue attenditur in aliis virtutibus moralibus, quæ sunt circa passiones, quia « passiones pugnant contra rationem, » ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 20 et 21). Circa quas considerandum est quod quædam passiones sunt quæ habent magnam vim resistendi rationi, principaliter ex parte passionis: quædam verò principaliter ex parte rerum quæ sunt objecta passionum. Passiones autem non habent magnam vim

(1) Sicut è contrario vituperatione digni qui ob explendam ambitionem suam *nequiter se humiliant*, ut Sapiens loquitur; sive « curvantur obsequio ut honore donentur, » sicut loquitur Ambrosius.

(2) Sive indifferens ei est an sint iræ magnæ vel parvæ quas veluti objecta respiciat vel quas proponat sibi moderandas, cum æquæ parvæ ad ejus rationem ac magnæ sufficiant.

repugnandi rationi, nisi fuerint vehementes : eò quòd appetitus sensitivus, in quo sunt passiones, naturaliter subditur rationi. Et ideo virtutes quæ sunt circa hujusmodi passiones, non opponuntur nisi circa id quod est magnum in ipsis passionibus : sicut fortitudo est circa maximos timores et audacias ; temperantia autem circa maximarum delectationum concupiscentias ; et similiter mansuetudo est circa maximas iras. Passiones autem quædam habent magnam vim repugnandi rationi ex ipsis rebus exterioribus, quæ sunt passionum objecta, sicut amor vel cupiditas pecuniæ sive honoris. Et in his oportet esse virtutem non solùm circa id quod est maximum in eis, sed etiam circa mediocria vel minora : quia res exteriorius existentes, etiamsi sint parvæ, sunt multùm appetibiles, utpote necessariæ ad vitam hominis. Et ideo circa appetitum pecuniarum sunt duæ virtutes : una quidem circa mediocres vel moderatas, scilicet liberalitas, alia autem circa pecunias magnas, scilicet magnificentia. Similiter etiam et circa honores sunt duæ virtutes : una quidem circa mediocres honores, quæ innominata est ; nominatur tamen ex suis extremis quæ sunt *philotimia*, id est, amor honoris ; et *aphilotimia*, id est, sine amore honoris : laudatur enim quandoque qui amat honorem, quandoque autem qui non curat de honore, prout scilicet utrumque moderatè fieri potest. Circa magnos autem honores est *magnanimitas*. Et ideo dicendum est quòd propria materia magnanimitatis est magnus honor (1) ; et ad ea tendit magnanimus, quæ sunt magno honore digna.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd magnum et parvum per accidens se habent ad honorem secundum se consideratum ; sed magnam differentiam faciunt, secundum quòd comparantur ad rationem, cujus modum in usu honoris observari oportet, qui multò difficilius observatur in magnis honoribus quàm in parvis (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd in ira et in aliis materiis non habet difficultatem notabilem nisi illud quod est maximum, circa quod solum oportet esse virtutem (3). Alia autem est ratio de divitiis, et honoribus, quæ sunt res extra animam existentes.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui bene magnis utitur, multò magis potest bene uti parvis. Magnanimus ergo intendit magnos honores, sicut quibus est dignus, vel etiam sicut minores his quibus est dignus, quia scilicet virtus non potest sufficienter honorari ab homine, cui debetur honor à Deo. Et ideo non extollitur ex magnis honoribus, quia non reputat eos supra se, sed magis eos contemnit ; et multò magis moderatos aut parvos. Et similiter etiam dehonorationibus non frangitur, sed eas contemnit, utpote quas reputat sibi indignè afferri.

ARTICULUS III. — UTRUM MAGNANIMITAS SIT VIRTUS (4).

De his etiam infra, quæst. CXXIX, art. 2, et Sent. II, dist. 42, quæst. II, art. 4 corp. et IV, dist. 33, quæst. III, art. 2 ad 4, et De malo, quæst. VIII, art. 2 corp.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd magnanimitas non sit virtus. Omnis enim virtus moralis in medio consistit. Sed magnanimitas non consistit in medio, sed in maximo : quia magnanimus « maximis dignificat

(1) Itaque, ut ait Billuart, quamvis magnanimus parvipendat honorem mundanum, quia fragilis et fluxus est, atque bonis ac malis communis ; attamen verum et solidum ex virtute honorem apud Deum, sanctos et viros honestos æstimat et secundariò appetit.

(2) Quantò magis honores magni blandiuntur vel mentem suo fastu titillant.

(3) Nempe vel absolutè vel secundum rationem : non enim quævis et qualicumque virtus quod est maximum absolutè respicit, sed secundum quod juxta proportionem suam potest.

(4) In hoc articulo docet S. Doctor magnanimitatem esse virtutem.

seipsum, » ut dicitur (Ethic. lib. iv, cap. 3). Ergo magnanimitas non est virtus.

2. Præterea, qui unam virtutem habet, habet omnes, ut supra habitum est (1 2, quæst. lxxv, art. 1). Sed aliquis potest habere aliquam virtutem non habens magnanimitatem : dicit enim Philosophus (Ethic. lib. iv, cap. 3, circa princ.), quòd « qui est parvis dignus, et his dignificat seipsum, temperatus est, magnanimus autem non. » Ergo magnanimitas non est virtus.

3. Præterea, « virtus est bona qualitas mentis, » ut supra habitum est (1 2, quæst. lxxv, art. 4). Sed magnanimitas habet quasdam corporales dispositiones : dicit enim Philosophus (Ethic. lib. iv, cap. 3, à med.), quòd « motus lentus magnanimi videtur, et vox gravis, et locutio stabilis. » Ergo magnanimitas non est virtus.

4. Præterea, nulla virtus opponitur alteri virtuti. Sed magnanimitas opponitur humilitati : nam « magnanimus se dignum reputat magnis, et alios contemnit, » ut dicitur (Ethic. lib. iv, loc. cit.). Ergo magnanimitas non est virtus.

5. Præterea, cujuslibet virtutis proprietates sunt laudabiles. Sed magnanimitas habet quasdam proprietates vituperabiles : primò quidem, quia magnanimus non est memor beneficiorum ; secundò, quia est otiosus et tardus ; tertio, quia utitur ironiâ ad multos ; quartò, quia non potest aliis convivere ; quinto, quia magis possidet infructuosa quàm fructuosa. Ergo magnanimitas non est virtus.

Sed *contra* est quod in laudem quorundam dicitur (II. Machab. xiv, 18) : *Nicanor audiens virtutem comitum Judæ, et animi magnitudinem, quam pro patriæ certaminibus habebant, sanguine judicium facere metuebat.* Laudabilia autem sunt solum virtutum opera. Ergo magnanimitas ad quam pertinet magnum animum habere, est virtus.

CONCLUSIO. — Magnanimitas est virtus ; quippe quæ modum rationis ponit circa magnos honores.

Respondeo dicendum quòd ad rationem virtutis humanæ pertinet ut in rebus humanis bonum rationis servetur, quod est proprium hominis bonum. Inter cæteras autem res humanas exteriores honores præcipuum locum tenent, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst. et 1 2, quæst. ii, art. 2, arg. 3). Et ideo magnanimitas, quæ modum rationis ponit circa magnos honores, est virtus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut etiam Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 3, parum à princ.), « magnanimus est quidem magnitudine extremus, » inquantum scilicet ad maxima tendit ; eo autem quod ut oportet, medius, quia videlicet ad ea quæ sunt maxima, secundum rationem tendit : eo enim quod est secundum dignitatem seipsum dignificat, ut ibidem dicitur ; quia scilicet se non extendit ad majora quàm dignus est.

Ad *secundum* dicendum, quòd connexio virtutum non est intelligenda secundum actus, ut scilicet cuilibet competat habere actus omnium virtutum. Unde actus magnanimitatis non competit cuilibet virtuoso, sed solum magnis. Sed secundum principia virtutum, quæ sunt prudentia et gratia, omnes virtutes sunt connexæ secundum habitus simul in anima existentes vel in actu vel in propinqua dispositione. Et sic potest aliquis cui non competit actus magnanimitatis, habere habitum magnanimitatis, per quem scilicet disponitur ad talem actum exequendum, si sibi secundum statum suum competeret.

Ad *tertium* dicendum, quòd corporales motus diversificantur secundum

diversas animæ apprehensiones et affectiones. Et secundum hoc contingit quòd ad magnanimitatem consequuntur quædam accidentia determinata circa motus corporales. Velocitas enim motus provenit ex eo quòd homo ad multa intendit quæ explere festinat. Sed magnanimus intendit solum ad magna, quæ pauca sunt, quæ etiam indigent magnâ attentione, et ideo habet motum tardum. Similiter etiam acuitas vocis et velocitas præcipue competit his qui de quibuscumque contendere volunt, quod non pertinet ad magnanimos, qui non intromittunt se nisi de magnis. Et sicut prædictæ dispositiones corporalium motuum conveniunt magnanimis secundum modum affectionis eorum; ita etiam in his qui sunt naturaliter dispositi ad magnanimitatem, tales conditiones naturaliter inveniuntur.

Ad *quartum* dicendum, quòd in homine invenitur aliquid magnum, quod ex dono Dei possidet; et aliquis defectus, qui competit ei ex infirmitate naturæ. Magnanimitas ergo facit quòd homo se magnis dignificet secundum considerationem donorum quæ possidet ex Deo; sicut si habet magnam virtutem animi, magnanimitas facit quòd ad perfecta opera virtutis tendat: et similiter est dicendum de usu cujuslibet alterius boni, puta scientiæ, vel exterioris fortunæ. Humilitas autem facit quòd homo seipsum parvipendat, secundum considerationem proprii defectus. Similiter etiam magnanimitas contemnit alios secundum quod deficiunt à donis Dei; non enim tantum alios appetiatur quòd pro eis aliquid indecens faciat. Sed humilitas alios honorat et superiores æstimat, inquantum in eis aliquid inspicit de donis Dei. Unde dicitur (Psal. xiv, 4) de viro justo (1): *Ad nihilum deductus est in conspectu ejus malignus*, quod pertinet ad contemptum magnanimi; *timentes autem Dominum, glorificat*, quod pertinet ad honorationem humilis. Et sic patet quòd magnanimitas et humilitas non sunt contraria, quamvis in contraria tendere videantur, quia procedunt secundum diversas considerationes (2).

Ad *quintum* dicendum, quòd proprietates illæ secundum quòd ad magnanimum pertinent, non sunt vituperabiles, sed superexcedenter laudabiles. Quod enim primò dicitur quòd magnanimus non habet in memoria eos à quibus beneficia recipit, intelligendum est quantum ad hoc quòd non est sibi delectabile quòd ab aliquibus beneficia recipiat, quin eis majora recompenset: quod pertinet ad perfectionem gratitudinis, in cujus actu vult superexcellere, sicut et in actibus aliarum virtutum. Similiter etiam secundò dicitur quòd est otiosus et tardus, non quia deficiat ab operando ea quæ sibi conveniunt, sed quia non ingerit se quibuscumque operibus, sed solum magnis, qualia decent eum. Dicitur etiam tertio quòd utitur ironiâ non secundum quòd opponitur veritati, ut scilicet dicat de se aliqua vilia, quæ non sunt, vel neget aliqua magna, quæ sunt; sed quia non totam magnitudinem suam monstrat, maximè quantum ad inferiorum multitudinem: quia, sicut etiam Philosophus dicit ibidem (scilicet Ethic. lib. iv, cap. 3), « ad magnanimum pertinet magnum esse ad eos qui in dignitate et bonis fortunæ sunt, ad medios autem moderatum (3). Quarto etiam dicitur, quòd ad alios non potest convivere, scilicet familiariter, nisi ad amicos: quia omnino vitat adulationem et simulationem, quæ per-

(1) De quo intelligendum potius quam de Deo, quòd ad nihilum sit deductus in conspectu ejus malignus, id est ab illo pro nihilo habitus.

(2) Magnanimitas animum roborando contra desperationem de magnis, impe lit ad prosecutionem magnorum: humilitas animum refre-

nando facit ne immoderatè ad excelsa tendat (quest. CLVI, art. 1).

(3) Non ignorat enim quàm sit invidiosum ac infestissimum molestum, si quis apud eos se veluti faceret et videretur.

tinent ad animi parvitatem. Convivunt tamen omnibus et magnis et parvis, secundum quod oportet, ut dictum est (in resp. ad 1). Quinto etiam dicitur quod vult habere magis infructuosa non quaecumque, sed bona, id est, honesta : nam in omnibus præponit honesta utilibus; tanquam majora : utilia enim quærentur ad subveniendum alicui defectui, qui magnanimitati repugnat.

ARTICULUS IV. — UTRUM MAGNANIMITAS SIT VIRTUS SPECIALIS.

De his etiam infra, art. 5 ad 2, et quæst. CXXIV, art. 2 ad 2, et Sent. II, dist. 12, quæst. II, art. 4 corp. et III, dist. 9, quæst. I, art. 1, quæst. II corp. et dist. 55, quæst. III, art. 5, quæst. IV corp. et ad 1, et IV, dist. 14, quæst. I, art. 1, quæst. III ad 2, et dist. 16, quæst. IV, art. 1, quæst. II ad 2, et De malo, quæst. VIII, art. 2 ad 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod magnanimitas non sit specialis virtus. Nulla enim specialis virtus operatur in omnibus virtutibus. Sed Philosophus (Ethic. lib. IV, cap. 3, ante med.) dicit quod « ad magnanimum pertinet quod est in unaquaque virtute magnum. » Ergo magnanimitas non est specialis virtus.

2. Præterea, nulli speciali virtuti attribuuntur actus diversarum virtutum. Sed magnanimo attribuuntur diversarum virtutum actus : dicitur enim (Ethic. lib. IV, loc. cit.), quod « ad magnanimum pertinet non fugere commonentem (quod est actus prudentiæ), neque facere injusta (quod est actus iustitiæ), et quod est promptus ad benefaciendum (quod est actus charitatis), et quod ministrat promptè (quod est actus liberalitatis), et quod est veridicus (quod est actus veritatis), et quod non est planctivus (quod est actus patientiæ). » Ergo magnanimitas non est specialis virtus.

3. Præterea, quælibet virtus est quidam specialis ornatus animæ, secundum illud (Isaïæ LXI, 10) : *Induit me Dominus vestimentis salutis*; et postea subdit : *Quasi sponsam ornata monilibus suis* (1). Sed magnanimitas est ornatus omnium virtutum, ut dicitur (Ethic. lib. IV, loc. cit.). Ergo magnanimitas est virtus generalis.

Sed *contra* est quod Philosophus (Ethic. lib. II, cap. 7) distinguit eam contra alias virtutes (2).

CONCLUSIO. — Quanquam magnanimitas ex consequenti omnes virtutes respiciat, est tamen absolute specialis virtus, cum circa honorem speciale bonum versetur.

Respondendo dicendum quod, sicut dictum est (quæst. CXXIII, art. 2), ad specialem virtutem pertinet quod modum rationis in aliqua determinata materia ponat. Magnanimitas autem ponit modum rationis circa determinatam materiam, scilicet circa honores, ut supra dictum est (art. 1 et 2 hujus quæst.). Honor autem secundum se consideratus, est quoddam speciale bonum; et secundum hoc magnanimitas secundum se considerata est specialis quædam virtus. — Sed quia honor est cujuslibet virtutis præmium, ut ex supra dictis patet (quæst. CIII, art. 1 ad 2), ideo ex consequenti, ratione suæ materiæ, respicit omnes virtutes.

Ad primum ergo dicendum, quod magnanimitas non est circa honorem quemcumque, sed circa magnum honorem. Sicut autem honor debetur virtuti, ita et magnus honor debetur magno operi virtutis. Et inde est quod magnanimus intendit magna operari in qualibet virtute, inquantum scilicet tendit ad ea quæ sunt digna magno honore.

Ad secundum dicendum, quod quia magnanimus tendit ad magna, con-

(1) Quod ad virtutes quoque refert ibi Hieronymus quibus anima tanquam sponsa ornatur, cum induitur Christo qui factus est nobis iustitia, sanctitas, etc. ut dicitur (I. Cor. I).

(2) Nempe contra liberalitatem, magnificentiam, mansuetudinem, iustitiam, veracitatem, verecundiam et alias virtutes morales.

sequens est quòd ad illa præcipuè tendat quæ important aliquam excellentiam, et illa fugiat quæ pertinent ad defectum. Pertinet autem ad quamdam excellentiam quòd aliquis benefaciat, et quòd sit communicativus et plurium retributivus (1). Et ideo ad ista promptum se exhibet in quantum habent rationem cujusdam excellentiæ, non autem secundum eam rationem quâ sunt actus aliarum virtutum. Ad defectum autem pertinet quòd aliquis intantum magnipendat aliqua exteriora bona vel mala, quòd pro eis à justitia vel quacumque virtute recedat et declinet. Similiter etiam ad defectum pertinet omnis occultatio veritatis, quia videtur ex timore procedere. Quòd etiam aliquis sit planctivus (2), ad defectum pertinet, quia per hoc videtur animus exterioribus malis succumbere. Et ideo hæc et similia vitat magnanimus secundum quamdam specialem rationem, scilicet tanquam contraria excellentiæ vel magnitudini.

Ad *tertium* dicendum, quòd quælibet virtus habet quemdam decorem sive ornatum ex sua specie, qui est proprius unicuique virtuti, sed superadditur alius ornatu ex ipsa magnitudine operis virtuesi per magnanimitatem, quæ omnes virtutes majores facit, ut dicitur (Ethic. lib. iv, cap. 3).

ARTICULUS V. — UTRUM MAGNANIMITAS SIT PARS FORTITUDINIS (3).

De his etiam supra, quæst. CXXVIII, et locis ibid. notatis.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd magnanimitas non sit pars fortitudinis. Idem enim non est pars sui ipsius. Sed magnanimitas videtur idem esse fortitudini : dicit enim Seneca (in lib. De quatuor virtutibus, cap. De magnanim., in princ.) : « Magnanimitas, quæ et fortitudo dicitur, si insit animo tuo, cum fiducia magna vives; » et Tullius dicit (De offic. lib. i, in tit. *Fortitudinem, si ab honestate recedat, etc.*) : « Viros fortes. magnanimos eosdem esse volumus, veritatis amicos, minimèque fallaces. » Ergo magnanimitas non est pars fortitudinis.

2. Præterea, Philosophus (Ethic. lib. iv, cap. 3, à med.) dicit quòd « magnanimus non est philokindynos. » id est, amator periculi. Ad fortem autem pertinet se exponere periculis. Ergo magnanimitas non convenit cum fortitudine, ut possit dici pars ejus.

3. Præterea, magnanimitas respicit magnum in bonis sperandis, fortitudo autem respicit magnum in malis timendis vel audendis. Sed bonum est principalius quàm malum. Ergo magnanimitas est principalior virtus quàm fortitudo. Non ergo est pars ejus.

Sed *contra* est quòd Macrobius (in Somn. Scip. lib. i, cap. 8) et Andronicus ponunt magnanimitatem fortitudinis partem.

CONCLUSIO. — Magnanimitas est pars fortitudinis, eique adjuncta ut secundaria virtus principali.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. LXI. art. 3), principalis virtus est ad quam pertinet aliquem generalem modum virtutis constituere in aliqua materia principali. Inter alios autem generales modos virtutis unus est firmitas animi; quia « firmiter se habere requiritur in omni virtute, » ut dicitur (Ethic. lib. ii, cap. 4.). Præcipuè tamen laudatur hoc in virtutibus quæ in aliquod arduum tendunt, in quibus difficillimum est firmitatem servare. Et ideo quantò difficilius est in aliquo arduo firmiter se habere, tantò principalior est virtus quæ circa illud firmitatem præstat animo. — Difficilius autem est firmiter se habere in peri-

(1) Id est, ut plura reddat quàm accepit, si enim ab aliquo beneficium accipere contingat.

(2) Quasi promptus et pronus ad plangendum quod sibi doest; sed significantius grecè *στυγνός*.

τυγός; quasi propriam sortem importunè lamentans.

(3) In hoc articulo probat S. Doctor magnanimitatem esse partem fortitudinis potentialem.

culis mortis, in quibus confirmat animum fortitudo, quàm in maximis bonis sperandis vel adipiscendis, ad quæ confirmat animum magnanimitas : quia, sicut homo maximè diligit vitam suam, ita maximè refugit mortis pericula. Sic ergo patet quòd magnanimitas convenit cum fortitudine, inquantum confirmat animum circa aliquid arduum; deficit autem ab ea in hoc quòd confirmat animum in eo circa quod facilius est firmitatem servare. Unde magnanimitas ponitur pars fortitudinis, quia adjungitur ei sicut secundaria principali.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. v, cap. 1, circa med., et cap. 3, in fin.), « carere malo accipitur in ratione boni; » unde et non superari ab aliquo gravi malo, putà à periculis mortis, accipitur quodammodo pro eo quod est attingere ad magnum bonum: quorum primum pertinet ad fortitudinem, sed secundum ad magnanimitatem; et secundum hoc fortitudo et magnanimitas pro eodem accipi possunt. Quia tamen alia ratio difficultatis est in utroque prædictorum, ideo propriè loquendo magnanimitas à Philosopho (Ethic. lib. ii, cap. 7) ponitur alia virtus à fortitudine.

Ad *secundum* dicendum, quòd amator periculi dicitur qui indifferenter se periculis exponit, quod videtur pertinere ad eum qui indifferenter multa quasi magna existimat, quod est contra rationem magnanimi: nullus enim videtur pro aliquo se periculis exponere, nisi illud magnum existimet. Sed pro his quæ verè sunt magna, magnanimus promptissimè se periculis exponit, quia operatur magnum in actu fortitudinis, sicut in actibus aliarum virtutum. Unde et Philosophus (ibid.) dicit quòd *magnanimus non est microkindynos*, id est, pro parvis periclitans, sed *est megalokindynos*, id est, pro magnis periclitans (1). Et Seneca dicit in libro De quatuor virtutibus (cap. De magnanim., in fin.): « Eris magnanimus, si pericula nec appetas ut temerarius, nec formides ut timidus. Nam nil timidum facit animum, nisi reprehensibilis vitæ conscientia. »

Ad *tertium* dicendum, quòd malum, inquantum hujusmodi, fugiendum est : quòd autem contra ipsum sit persistendum, est per accidens, id est, inquantum oportet sustinere mala ad conservationem bonorum. Sed bonum de se est appetendum; et quòd ab eo refugiat, non est nisi per accidens, inquantum scilicet existimatur excedere facultatem desiderantis. Semper autem quod per se est, potius est quàm illud quod est per accidens. Et ideo magis repugnat firmitati animi arduum in malis quàm arduum in bonis. Et ideo principalior est virtus fortitudinis quàm magnanimitatis (2). Licèt enim bonum sit simpliciter principalius quàm malum, malum tamen est principalius quantum ad hoc.

ARTICULUS VI. — UTRUM FIDUCIA PERTINEAT AD MAGNANIMITATEM (3).

De his etiam supra, quæst. CXXVIII, et Sent. III, dist. 53, quæst. III, art. 3, quæst. I corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd fiducia non pertineat ad magnanimitatem. Potest enim aliquis habere fiduciam non solum de seipso, sed etiam de alio, secundum illud (II. Corinth. III, 4) : *Fiduciam autem talem habemus per Christum Jesum ad Deum, non quòd sufficientes simus cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis*. Sed hoc videtur esse contra ratio-

(4) Vel juxta aliam interpretationem quæ nobis magis placet : *Non parva pericula subit, sed magna*.

(2) Quia fortitudo respicit magnum in malis perferendis vel audendis; magnanimitas autem respicit magnum in bonis sperandis et audendis.

(3) Fiducia de qua hic sermo nihil aliud est quàm spes firma, ex aliqua fide vel certa opinione concepta. Juxta mentem D. Thomæ fiducia sic intellecta est quidam modus aut conditio ad magnanimitatem pertinens.

nem magnanimitatis. Ergo fiducia ad magnanimitatem non pertinet.

2. Præterea, fiducia videtur esse timori opposita, secundum illud (Isa. xlii, 2) : *Fiducialiter agam, et non timebo*. Sed carere timore magis pertinet ad fortitudinem. Ergo et fiducia magis ad fortitudinem pertinet quam ad magnanimitatem.

3. Præterea, præmium non debetur nisi virtuti. Sed fiduciæ debetur præmium : dicitur enim (Hebr. iii, 6), quòd *nos sumus domus Christi, si fiduciam et gloriam spei usque in finem firmam retineamus*. Ergo fiducia est quædam virtus distincta à magnanimitate ; quod etiam videtur per hoc quòd Macrobius (in Somn. Scip. lib. i, cap. 8) eam magnanimitati con- dividit.

Sed *contra* est quòd Tullius (in sua Rhetor. De invent. lib. ii, aliquant. ante fin.) videtur ponere fiduciam loco magnanimitatis (1), ut supra dictum est (quæst. præc. ad 6, et in divis. huj. quæst.).

CONCLUSIO. — Fiducia, cum robur quoddam spei boni consequendi importat, ad magnanimitatem spectat.

Respondeo dicendum quòd nomen fiduciæ ex fide assumptum esse videtur. Ad fidem autem pertinet aliquid et alicui credere. Pertinet autem fiducia ad spem, secundum illud (Job, xi, 18) : *Habebis fiduciam proposita tibi spe*. Et ideo nomen fiduciæ hoc principaliter significare videtur quòd aliquis spem concipiat ex hoc quòd credit verbis alicujus auxilium promittentis. — Sed quia fides dicitur etiam opinio vehemens, contingit autem aliquid vehementer opinari non solum ex eo quod est ab alio dictum, sed etiam ex hoc quod est in alio consideratum, inde est quòd fiducia etiam potest dici, quâ aliquis spem alicujus rei concipit ex aliquo considerato ; quandoque quidem in seipso, putâ cum aliquis videns se sanum, confidit se diu victurum ; quandoque autem in alio, putâ cum aliquis considerans alium amicum suum esse et potentem, fiduciam habet adjuvari ab eo. — Dictum est autem supra (art. 1 huj. quæst. ad 2) quòd magnanimitas propriè est circa spem alicujus ardui. Et ideo quia fiducia importat quoddam robur spei, proveniens ex aliqua consideratione, quæ facit vehementem opinionem de bono assequendo, inde est quòd fiducia ad magnanimitatem pertinet (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 3, ad fin.), « ad magnanimum pertinet nullo indigere, » quia hoc deficientis est. Hoc tamen debet intelligi secundum modum humanum : unde addit *vel vix*. Hoc est enim supra hominem, ut omnino nullo indigeat. Indiget enim omnis homo primò quidem divino auxilio, secundò autem etiam auxilio humano, quia homo est naturaliter animal sociale, eò quòd sibi non sufficit ad vitam. Inquantum ergo indiget aliis, sic ad magnanimum pertinet, ut habeat fiduciam de aliis, quia hoc etiam ad excellentiam hominis pertinet quòd habeat alios in promptu qui eum possint juvare. Inquantum autem ipse aliquid potest, intantum ad magnanimitatem pertinet fiducia quam habet de seipso.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut supra dictum est (1 2. quæst. xiii, art. 2, quæst. xl, art. 4), cum de passionibus ageretur, spes quidem directè opponitur desperationi, quæ est circa idem objectum, scilicet circa bonum ; sed secundum objectorum contrarietatem opponitur timori, cujus objectum est malum. Fiducia autem quoddam robur spei importat ; et ideo

(1) Cum sic ait : *Fortitudinis partes magnificientia, fidentia, patientia, perseverantia*.

(2) Cf. quod jam dictum est de magnanimitate quam loco fiduciæ auctor posuit (quæst. cxxviii).

opponitur timori, sicut et spes. Sed quia fortitudo propriè firmat hominem circa mala, magnanimitas autem circa prosecutionem bonorum, inde est quòd fiducia magis propriè pertinet ad magnanimitatem quàm ad fortitudinem. Sed quia spes causat audaciam, quæ pertinet ad fortitudinem, inde est quòd fiducia ex consequenti ad fortitudinem pertinet.

Ad *tertium* dicendum. quòd fiducia, ut dictum est (in corp. art.), importat quemdam modum spei; est enim fiducia spes roborata ex aliqua firma opinione. Modus autem adhibitus alicui affectioni (1) potest pertinere ad commendationem ipsius actûs, ut ex hoc sit meritorius; non tamen ex hoc determinatur ad speciem virtutis, sed ex materia. Et ideo fiducia non potest, propriè loquendo, nominare aliquam virtutem, sed potest nominare conditionem virtutis; et propter hoc numeratur inter partes fortitudinis, non quasi virtus adjuncta, nisi secundum quòd accipitur pro magnanimitate à Tullio (loc. cit. in arg. *Sed contra*), sed sicut pars integralis, ut dictum est (quæst. præc.).

ARTICULUS VII. — UTRUM SECURITAS AD MAGNANIMITATEM PERTINEAT (2).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd securitas ad magnanimitatem non pertineat. Securitas enim, ut supra habitum est (quæst. præc. ad 6), importat quietem quamdam à perturbatione timoris. Sed hoc maximè facit fortitudo. Ergo securitas videtur idem esse quod fortitudo. Sed fortitudo non pertinet ad magnanimitatem, sed potius è converso. Ergo neque securitas ad magnanimitatem pertinet.

2. Præterea, Isidorus dicit (Etymol. lib. x, ad litt. S), quòd « securus dicitur quasi sine cura. » Sed hoc videtur esse contra virtutem, quæ curam habet de rebus honestis, secundum illud Apostoli (II. Tim. II, 13): *Sollicitè cura teipsum probabilem exhibere Deo*. Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, quæ operatur magnum in omnibus virtutibus.

3. Præterea, non est idem virtus et virtutis præmium. Sed securitas ponitur virtutis præmium, ut patet (Job, XI, 14): *Si iniquitatem, quæ est in manu tua, abstuleris... defossus securus dormies* (3). Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, neque ad aliam virtutem, sicut pars ejus.

Sed *contra* est quod Tullius dicit (De officiis, lib. I, in tit. *Magnanimitas in duobus sita est*), quòd « ad magnanimum pertinet, neque perturbationi animi, neque homini, neque fortunæ succumbere. » Sed in hoc consistit hominis securitas. Ergo securitas ad magnanimitatem pertinet.

CONCLUSIO. — Quemadmodum fiducia ad magnanimitatem, ita securitas, quæ animi quietem à timore importat, ad fortitudinem spectat; ex consequenti tamen ad magnanimitatem pertinere potest, sicut fiducia ad fortitudinem.

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 3, à med.), « timor facit homines consiliativos, » inquantum scilicet curam habent, qualiter possint evadere ea quæ timent. Securitas autem dicitur per remotionem hujus curæ, quam timor ingerit: et ideo securitas importat quamdam perfectam quietem animi à timore, sicut fiducia importat quoddam robur spei. Sicut autem spes directè pertinet ad magnanimitatem, ita timor directè pertinet ad fortitudinem. Et ideo sicut fiducia imme-

(1) Seu qualitati afficienti vel passioni, qualis est spes, quæ utrolibet modo accipitur et ut passio et ut virtus; ac penes utrumlibet meritorius potest fieri actus ejus; adjuncta sibi conditione hic notata.

(2) Ostendit S. Doctor securitatem immediate pertinere ad fortitudinem et ex consequente ad magnanimitatem.

(3) Non eadem serie, sed pluribus aliis interjectis, nempe sic: *Si iniquitatem quæ est in manu tua abstuleris à te, et non manserit in tabernaculo tuo injustitia, tunc lavare poteris faciem tuam absque macula, et eris stabilis et non timebis* vers. 11 et seq., tum deinde vers. 18): *Et habebis fiduciam proposita spe, et defossus securus dormies*.

diatè pertinet ad magnanimitatem, ita securitas immediatè pertinet ad fortitudinem. — Considerandum tamen est quòd sicut spes est causa audaciæ, ita timor est causa desperationis, ut supra habitum est (1 2, quæst. xlv, art. 2), cùm de passionibus ageretur. Et ideo sicut fiducia ex consequenti pertinet ad fortitudinem, inquantum utitur audaciâ; ita et securitas ex consequenti pertinet ad magnanimitatem, inquantum repellit desperationem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd fortitudo non præcipuè laudatur ex hoc quòd non timeat, quod pertinet ad securitatem, sed inquantum importat firmitatem quamdam in passionibus. Unde securitas non est idem quòd fortitudo, sed est quædam conditio ejus.

Ad *secundum* dicendum, quòd non quælibet securitas est laudabilis, sed quando deponit aliquis curam, prout debet, et in quibus timere non oportet: et hoc modo est conditio fortitudinis et magnanimitatis.

Ad *tertium* dicendum, quòd in virtutibus est quædam similitudo et participatio futuræ beatitudinis, ut supra habitum est (1 2, quæst. v, art. 3 et 7). Et ideo nihil prohibet securitatem quamdam esse conditionem alicujus virtutis, quamvis perfecta securitas ad præmium virtutis pertineat.

ARTICULUS VIII. — UTRUM BONA FORTUNÆ CONFERANT AD MAGNANIMITATEM (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd bona fortunæ non conferant ad magnanimitatem: quia, ut Seneca dicit (De ira, lib. 1, cap. 9, et lib. De vita beata, cap. 16), « virtus sibi sufficiens est. » Sed magnanimitas facit omnes virtutes magnas, ut dictum est (art. 4 huj. quæst. ad 3). Ergo bona fortunæ non conferunt ad magnanimitatem.

2. Præterea, nullus virtuosus contemnit ea quibus juvatur. Sed magnanimus contemnit ea quæ pertinent ad exteriorem fortunam: dicit enim Tullius (De offic. lib. 1, in tit. *Magnanimit. in duobus potiss. sita*), quòd « magnus animus in externarum rerum despicientia commendatur. » Ergo magnanimitas non adjuvatur à bonis fortunæ.

3. Præterea, ibidem Tullius subdit, quòd « ad magnum animum pertinet, ea quæ videntur acerba ita ferre, ut nihil à statu naturæ discedat, nihil à dignitate sapientis. » Et Aristoteles dicit (Ethic. lib. iv, cap. 3, ante med.), quòd « magnanimus in infortuniis non est tristis. » Sed acerba et infortunia opponuntur bonis fortunæ: quilibet enim tristatur de subtractione eorum quibus juvatur. Ergo exteriora bona fortunæ non conferunt ad magnanimitatem.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 3, ante med.), quòd « bona fortunæ videntur conferre ad magnanimitatem. »

CONCLUSIO. — Fortunæ bona quàm maximè juvant ad virtutem magnanimitatis.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (art. 1 huj. quæst.), magnanimitas ad duo respicit: ad honorem quidem sicut ad materiam, et ad aliquid magnum operandum sicut ad finem. Ad utrumque autem istorum bona fortunæ cooperantur: quia enim honor virtuosus, non solum à sapientibus, sed etiam à multitudine exhibetur, quæ maxima reputat hujusmodi exteriora bona fortunæ; fit ex consequenti, ut ab eis major honor exhibeatur his quibus adsunt exteriora bona fortunæ. Similiter etiam ad actus virtutum organicè vel instrumentaliter bona fortunæ deserviunt, quia per divitias et potentias et amicos datur nobis facultas operandi. Et ideo manifestum est quòd bona fortunæ conferunt ad magnanimitatem (2).

(1) Per bona fortunæ intelligit auctor divitias, potentias, amicos et alia hujusmodi.

(2) Attamen, ut dictum est (art. 5 ad 2^o, sine illis bonis externis potest quispiam esse magna-

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtus sibi sufficiens esse dicitur, quia sine his etiam exterioribus bonis esse potest; indiget tamen his exterioribus bonis ad hoc quòd expeditius operetur.

Ad *secundum* dicendum, quòd magnanimus exteriora bona contemnit, inquantum non reputat ea bona magna, pro quibus debeat aliquid indecens facere; non tamen quantum ad hoc contemnit ea, quin reputet ea utilia ad opus virtutis exequendum.

Ad *tertium* dicendum, quòd quicumque non reputat aliquid magnum, neque multum gaudet, si illud obtineat, neque multum tristatur, si illud amittat; et ideo quia magnanimus non aestimat exteriora bona, scilicet bona fortunæ, quasi aliqua magna, inde est quòd nec de eis multum extollitur, si adsint, neque in eorum amissione multum dejicitur.

QUÆSTIO CXXX.

DE PRÆSUMPTIONE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis magnanimitati: et primò de illis quæ opponuntur ei per excessum, quæ sunt tria, scilicet præsumptio, ambitio, et inanis gloria; secundò de pusillanimitate, quæ opponitur ei per modum defectus. Et circa primum quærentur duo: 1º Utrum præsumptio sit peccatum. — 2º Utrum opponatur magnanimitati per excessum.

ARTICULUS I. — UTRUM PRÆSUMPTIO SIT PECCATUM (1).

De his etiam supra, quæst. XXI, art. 2 ad 4, et quæst. LXX, art. 3 ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd præsumptio non sit peccatum. Dicit enim Apostolus (Philipp. III, 13): *Quæ retrò sunt obliviscens, ad anteriora me extendo*. Sed hoc videtur ad præsumptionem pertinere quòd aliquis tendat in ea quæ sunt supra seipsum. Ergo præsumptio non est peccatum.

2. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. x, cap. 7, ad fin.) quòd « oportet non secundum suadentes, humana sapere hominem entem, neque mortalia mortalem, sed inquantum contingit immortalem facere; » et (Metaph. lib. I, cap. 2, à med.) dicit quòd « homo debet se trahere ad divina, inquantum potest. » Sed divina et immortalia maximè videntur esse supra hominem. Cum ergo de ratione præsumptionis sit quòd aliquis tendat in ea quæ sunt supra seipsum, videtur quòd præsumptio non sit peccatum, sed magis sit aliquid laudabile.

3. Præterea, Apostolus dicit (II. Corinth. III, 5): *Non sumus sufficientes aliquid cogitare à nobis, quasi ex nobis*. Si ergo præsumptio, secundum quam aliquis nititur in ea ad quæ non sufficit, sit peccatum, videtur quòd homo nec cogitare aliquid bonum licitè possit: quod est inconveniens. Non ergo præsumptio est peccatum.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccli. xxxvii, 3): *O præsumptio nequissima, unde creata es?* Ubi respondet Glossa (interl.): « De mala scilicet voluntate creaturæ. » Sed omne quod procedit ex radice malæ voluntatis, est peccatum. Ergo præsumptio est peccatum.

nimus, quantum ad habitum. Huc pertinere potest (Eccles. vii): *Utilior est sapientia cum divitiis*.

(1) Præsumptio de qua hic agitur non est ea quæ quia ex aliis divine misericordiæ confidentia

expectat à Deo veniam peccatorum absque penitentia aut gloriam sine meritis; nam ea opponitur partim spei, partim timori; sed quæstio est de præsumptione quæ quis aggreditur vel aggredi contendit id quod vires illius superat.

CONCLUSIO. — Præsumptio peccatum est, quo aliquis ea agere assumit, quæ suas vires superant.

Respondeo dicendum quòd cum ea quæ sunt secundum naturam, sint ordinata ratione divinâ, quam humana ratio debet imitari; quicquid secundum rationem humanam sit quod est contra ordinem communiter in naturalibus rebus inventum, est vitiosum et peccatum. Hoc autem communiter in omnibus rebus naturalibus invenitur, quòd qualibet actio commensuratur virtuti agentis; nec aliquod agens naturale nititur ad agendum id quod excedit suam facultatem. Et ideo vitiosum est, et peccatum quasi contra ordinem naturalem existens, quòd aliquis assumat ad agendum ea quæ præferuntur suæ virtuti (!); quod pertinet ad rationem præsumptionis, sicut et ipsum nomen manifestat. Unde manifestum est quòd præsumptio est peccatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd nihil prohibet aliquid esse supra potentiam activam alicujus rei naturalis, quod non est supra potentiam passivam ejusdem: inest enim aeri potentia passiva, per quam potest transmutari in hoc quod habet actionem et motum ignis, quæ excedunt potentiam activam aeris. Sic etiam vitiosum esset et præsumptuosum quòd aliquis in statu imperfectæ virtutis existens, attentaret statim assequi ea quæ sunt perfectæ virtutis. Sed si quis ad hoc tendat ut proficiat in virtutem perfectam, hoc non est præsumptuosum nec vitiosum. Et hoc modo Apostolus in anteriora se extendebat, scilicet per continuum profectum.

Ad *secundum* dicendum, quòd divina et immortalia secundum ordinem naturæ sunt supra hominem. Homini tamen inest quædam potentia naturalis, scilicet intellectus, per quam potest conjungi immortalibus et divinis. Et secundum hoc Philosophus dicit, quòd «oportet hominem se trahere ad immortalia et divina,» non quidem ut ea operetur quæ decet Deum facere, sed ut ei uniatur per intellectum et voluntatem.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut Philosophus dicit (*Ethic. lib. III, cap. 3. à med.*), «quæ per alios possumus, aequaliter per nos possumus.» Et ideo quia cogitare et facere bonum possumus cum auxilio divino (2), non totaliter hoc excedit nostram facultatem. Et ideo non est præsumptuosum, si aliquis ad aliquod opus virtuosum agendum intendat: esset autem præsumptuosum, si ad hoc aliquis tenderet absque fiducia divini auxilii.

ARTICULUS II. — UTRUM PRÆSUMPTIO OPPONATUR MAGNANIMITATI PER EXCESSUM.

De his etiam infra, quæst. CXXXIII, art. 1 corp. et De malo, quæst. VIII, art. 5 ad 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd præsumptio non opponatur magnanimitati per excessum. Præsumptio enim ponitur species peccati in Spiritum sanctum, ut supra habitum est (qu. XIV, art. 2, et qu. XXI, art. 1). Sed peccatum in Spiritum sanctum non opponitur magnanimitati, sed magis charitati. Ergo etiam neque præsumptio opponitur magnanimitati.

2. Præterea, ad magnanimitatem pertinet quòd aliquis se magis dignificet. Sed aliquis dicitur præsumptuosus, etiamsi se parvis dignificet, dummodo hoc excedat propriam facultatem. Non ergo directè præsumptio opponitur magnanimitati.

3. Præterea, magnanimus exteriora bona reputat quasi parva. Sed se-

(1) Sic sunt præsumptuosi qui absque sufficienti epacitate suscipiunt officia iudicis, advocati, pastores, confessorii, etc., qui usurpant potestatem quam non habent, vel majorem quam habent, ut si diaconus vellet sacrificare; qui absque dono prophetiæ aut miraculorum tentarent futura prædicare aut facere miracula;

qui propriâ auctoritate et non prævio longo studio Scripturam sacram interpretantur, etc.

(2) Huc pertinere potest quod B. Thomas ait ad 2, quæst. CIX, art. 4 ad 2, illud quod possumus cum auxilio divino non esse nobis omnino impossibile, secundum illud Philosophi: «Quæ per amicos possumus aequaliter per nos possumus.»

cundum Philosophum (Ethic. lib. iv, cap. 3, circa med.), «præsumptuosi propter exteriorem fortunam fiunt despectores et injuriatores aliorum, quasi magnum aliquid æstimantes exteriora bona.» Ergo præsumptio non opponitur magnanimitati per excessum, sed solum per defectum.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. ii, cap. 7, et lib. iv, cap. 3, ad fin.), quod «magnanimo opponitur per excessum chaunos, (1)» id est, fumosus, vel ventosus, quem nos dicimus præsumptuosum.

CONCLUSIO. — Præsumptio magnanimitati adversatur per excessum, secundum proportionem propriæ facultatis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 3 ad 1), magnanimitas consistit in medio, non quidem secundum quantitatem ejus in quod tendit, quia tendit in maximum, sed constituitur in medio secundum proportionem ad propriam facultatem; non enim in majora tendit quam sibi convenient. — Præsumptuosus autem, quantum ad id in quod tendit, non excedit magnanimum, sed multum quandoque ab eo deficit; excedit autem secundum proportionem suæ facultatis, quam magnanimus non transcendit. Et hoc modo opponitur præsumptio magnanimitati per excessum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod non quælibet præsumptio ponitur peccatum in Spiritum sanctum, sed illa quæ quis divinam justitiam contemnit ex inordinata confidentia divinæ misericordiæ; et talis præsumptio ratione materiæ, in quantum scilicet per eam contemnitur aliquid divinum, opponitur charitati, vel potius dono timoris (2), cujus est Deum revereri. In quantum tamen talis contemptus excedit proportionem propriæ facultatis, potest opponi magnanimitati.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut magnanimitas, ita et præsumptio in aliquod magnum tendere videtur. Non enim multum consuevit dici aliquis præsumptuosus, si in aliquo modico vires proprias transcendat. Si tamen talis præsumptuosus dicatur, hæc præsumptio non opponitur magnanimitati, sed illi virtuti quæ est circa mediocres honores, ut dictum est (quæst. præc. art. 2).

Ad *tertium* dicendum, quod nullus attentat aliquid supra suam facultatem, nisi in quantum facultatem suam æstimat majorem quam sit. Circa quod potest esse error dupliciter: uno modo secundum solam quantitatem; puta cum aliquis æstimat se habere majorem virtutem, vel scientiam, vel aliquid aliud hujusmodi, quam habeat (3); alio modo secundum genus rei; puta cum aliquis ex hoc æstimat se magnum et magnis dignum, ex quo non est, puta propter divitias, vel propter aliqua bona fortunæ. Ut enim Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 3, circa med.), «qui sine virtute talia bona habent, neque justè magnis seipsos dignificant, neque rectè magnanimi dicuntur.» Similiter etiam illud ad quod aliquis tendit supra vires suas, quandoque quidem secundum rei veritatem est magnum simpliciter, sicut patet de Petro, qui tendebat ad hoc quod pro Christo pateretur, quod erat supra virtutem suam: quandoque verò non est aliquid magnum simpliciter, sed solum secundum stultorum opinionem, sicut pretiosis vestibus indui, despiciere, et injuriari aliis: quod quidem pertinet ad excessum magnanimitatis, non secundum rei veritatem, sed secundum opinionem. Unde Se-

(1) Ex greco χαλνός quod significat *insolentem, tumidum et inflatum*; male legit cum ex antiqua translatione reddiderit, id est, *fumosus, vel ventosus*, quasi in textu legeretur κοινός.

2, Cf. quæst. xiv, art. 2, et quæst. xxi, art. 3.

(3) Peccatum illud est mortale si præsumptio oriatur ex errore vincibili, si conjuncta sit cum notabili damno, vel notabilis damni corporalis periculo; et si ratione illius viti homo se vel alium exponat periculo mortaliter peccandi.

neca dicit in libro De quatuor virtutibus (cap. *De moderanda fortitud.*) quòd « magnanimitas, si se extra modum suum extollat, faciet virum minacem, inflatum, turbidum, inquietum, et in quascumque excellentias, dictorum factorumque, neglectâ honestate, festinum. » Et sic patet quòd præsumptuosus secundùm rei veritatem quandoque deficit à magnanimo, sed secundùm apparentiam in excessu se habet.

QUÆSTIO CXXXI.

DE AMBITIONE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ambitione, et circa hoc quæruntur duo : 1^o Utrum ambitio sit peccatum. — 2^o Utrum opponatur magnanimitati per excessum.

ARTICULUS I. — UTRUM AMBITIO SIT PECCATUM (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ambitio non sit peccatum. Importat enim ambitio cupiditatem honoris. Honor autem de se quoddam bonum est, et maximum inter exteriora bona : unde et illi qui de honore non curant, vituperantur. Ergo ambitio non est peccatum, sed magis aliquid laudabile, secundùm quod bonum laudabiliter appetitur.

2. Præterea, quilibet absque vicio potest appetere illud quod sibi debetur pro præmio. Sed honor est præmium virtutis, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. 1, cap. 12, et lib. III, cap. 3, et lib. VIII, cap. ult.). Ergo ambitio honoris non est peccatum.

3. Præterea, illud per quod homo provocatur ad bonum, et revocatur à malo, non est peccatum. Sed per honorem homines provocantur ad bona facienda et mala vitanda : sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 8, circa princ.), quòd « fortissimi videntur esse apud quos timidi sunt inhonorati, fortes autem honorati » ; et Tullius dicit (De Tusculanis quæstionibus, lib. 1, parum à princ.), quòd « honor alit artes. » Ergo ambitio non est peccatum.

Sed *contra* est quod dicitur (I. Cor. XIII, 5), quòd *charitas non est ambitiosa, non quærit quæ sua sunt*. Nihil autem repugnat charitati nisi peccatum. Ergo ambitio est peccatum.

CONCLUSIO. — Ambitio peccatum est quo quis inordinatè honorem desiderat, vel quem non meretur, vel quem non in Deum, sed ad sui ipsius tantum utilitatem refert.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. CIII, art. 1 et 2), honor importat quamdam reverentiam alicui exhibitam in testimonium excellentiæ ejus. Circa excellentiam autem hominis duo sunt attendenda : primò quidem, quòd illud secundùm quod homo excellit, non habet homo à seipso, sed est quasi quiddam divinum in eo ; et ideo ex hoc non debetur ei principaliter honor, sed Deo. Secundò considerandum est, quòd illud in quo homo excellit, datur homini à Deo, ut ex eo aliis prosit ; unde intantum debet homini placere testimonium suæ excellentiæ, quod ab aliis exhibetur, inquantum ex hoc paratur sibi via ad hoc quòd aliis prosit. — Tripliciter autem appetitum honoris contingit esse inordinatum : uno modo per hoc quòd aliquis appetit testimonium de excellentia quam non habet, quod est appetere honorem supra suam proportionem ; alio modo per hoc quòd honorem sibi cupit non referendū in Deum ; tertio per hoc quòd appetitus ejus in ipso honore quiescit, non referens honorem ad utilitatem aliorum (2).

(1) Ambitio definiri potest : inordinatus appetitus honoris.

(2) Peccatum est mortale, ait Sylvius, si quis

in honore finem suum ultimum constituat ; si honorem quærat ex aliquo peccato mortali ; si honorem quærat ob finem qui sit peccatum

Ambitio autem importat inordinatum appetitum honoris. Unde manifestum est quòd ambitio semper est peccatum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd appetitus boni debet regulari secundum rationem, cujus regulam si transcendat, erit vitiosus. Et hoc modo vitiosum est quòd aliquis honorem appetat non secundum ordinem rationis. Vituperantur autem qui non curant de honore, secundum quod ratio dictat, ut scilicet non vitent ea quæ sunt contraria honori.

Ad *secundum* dicendum, quòd honor non est præmium virtutis quoad ipsum virtuosum, ut scilicet hoc pro præmio expetere debeat; sed pro præmio expetit beatitudinem, quæ est finis virtutis. Dicitur autem esse præmium virtutis ex parte aliorum, qui non habent aliquid majus, quod virtuoso retribuunt, quàm honorem; qui ex hoc ipso magnitudinem habet, quòd perhibet testimonium virtuti. Unde patet quòd non est sufficiens præmium, ut dicitur (Ethic. lib. iv, cap. 3, ante med.).

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut per appetitum honoris, quando debito modo appetitur, aliqui provocantur ad bonum et revocantur à malo, ita etiam si inordinatè appetatur, potest esse homini occasio multa mala faciendi, dum scilicet aliquis non curat qualitercumque honorem consequi possit. Unde Sallustius dicit in Catilinario (non remotè à princ.), quòd «gloriam et honorem et imperium bonus et ignavus æquè sibi exoptant. Sed ille, scilicet bonus, verà viâ utitur; hic, scilicet ignavus, quia bonæ artes desunt, dolis atque fallaciis contendit.» Et tamen illi qui solùm propter honorem vel bona faciunt, vel mala vitant, non sunt virtuosus, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. iii, cap. 8, in princ.), ubi dicit quòd non sunt verè fortes qui propter honorem fortia faciunt.

ARTICULUS II. — UTRUM AMBITIO OPPONATUR MAGNANIMITATI PER EXCESSUM.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd ambitio non opponatur magnanimitati per excessum: uni enim medio non opponitur ex una parte nisi unum extremum. Sed magnanimitati per excessum opponitur præsumptio, ut dictum est (quæst. præc. art. 2). Ergo non opponitur ei ambitio per excessum.

2. Præterea, magnanimitas est circa honores. Sed ambitio videtur pertinere ad dignitates: dicitur enim (II. Machab. iv, 7), quòd *Jason ambiebat summum sacerdotium*. Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

3. Præterea, ambitio videtur ad exteriorem apparatus pertinere; dicitur enim (Act. xxv, 23), quòd *Agrippa et Berenice cum multa ambitione introierunt prætorium*; et (II. Paralip. xvi, 14), quòd *super corpus Asa mortui combusserunt aromata et unguenta ambitione nimia*. Sed magnanimitas non est circa exteriorem apparatus. Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

Sed *contra* est quod Tullius (De offic. lib. i, in tit. *Fortitudinem, si ab honestate recedat*, etc.) dicit quòd «sicut quisque magnitudine animi excellis, ita maximè vult omnium princeps solus esse.» Sed hoc pertinet ad ambitionem. Ergo ambitio pertinet ad excessum magnanimitatis.

CONCLUSIO. — Ambitio adversatur magnanimitati, ut inordinatum propter excessum, ordinato.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), ambitio importat appetitum inordinatum honoris. Magnanimitas autem est circa honores, et utitur eis, secundum quòd oportet. Unde manifestum est quòd ambitio opponitur magnanimitati, sicut inordinatum ordinato.

mortale; et deinceps si eum quærat cum notabili alterius damno vel injuria. Aliàs ferè semper est peccatum veniale.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd magnanimitas ad duo respicit : ad unum quidem respicit sicut ad finem, intantum quòd est aliquod magnum opus quod magnanimus attentat secundum suam facultatem : et quantum ad hoc opponitur magnanimitati per excessum præsumptio; præsumptio enim attentat aliquod magnum opus supra suam facultatem (1). Ad aliud autem respicit magnanimitas sicut ad materiam quâ debitè utitur, scilicet ad honorem : et quantum ad hoc opponitur magnanimitati per excessum ambitio. Non est autem inconveniens, secundum diversa esse plures excessus unius medii.

Ad *secundum* dicendum, quòd illis qui sunt constituti in dignitate, propter quamdam excellentiam statùs debetur honor; et secundum hoc inordinatus appetitus dignitatum pertinet ad ambitionem. Si quis enim inordinatè appeteret dignitatem, non ratione honoris, sed propter debitum dignitatis usum suam facultatem excedentem, non esset ambitiosus, sed magis præsumptuosus.

Ad *tertium* dicendum, quòd ipsa solemnitas exterioris cultùs ad quemdam honorem pertinet; unde et talibus consuevit honor exhiberi : quod significatur (Jacobi II, 2) : *Si introierit in conventum vestrum vir anulum aureum habens in veste candida, et dixeritis ei : Tu sede hic bene, etc.* Unde ambitio non est circa exteriorem cultum, nisi secundum quòd pertinet ad honorem.

QUÆSTIO CXXXII.

DE INANI GLORIA, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de inani gloria; et circa hoc quæruntur quinque : 1^o Utrum appetitus gloriæ sit peccatum. — 2^o Utrum magnanimitati opponatur. — 3^o Utrum sit peccatum mortale. — 4^o Utrum sit vitium capitale. — 5^o De filiabus ejus.

ARTICULUS I. — UTRUM APPETITUS GLORIÆ SIT PECCATUM (2).

De his etiam De malo, quæst. IX, art. 4, et 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd appetitus gloriæ non sit peccatum. Nullus enim peccat in hoc quòd Deo assimilatur; quinimò mandatur (Ephes. V, 1) : *Estote imitatores Dei, sicut filii charissimi.* Sed in hoc quòd homo quærit gloriam, videtur Deum imitari, qui ab hominibus gloriam quærit; unde dicitur (Isa. XLIII, 6) : *Affer filios meos de longinquo, et filias meas ab extremis terræ, et omnem qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum.* Ergo appetitus gloriæ non est peccatum.

2. Præterea, illud per quod aliquis provocatur ad bonum, non videtur esse peccatum. Sed per appetitum gloriæ homines provocantur ad bonum: dicit enim Tullius (De Tuscul. quæst. lib. I, à princ.), quòd « omnes ad studia incenduntur gloriâ; » in sacra etiam Scriptura promittitur gloria pro bonis operibus, secundum illud (Rom. II, 7) : *His quidem qui secundum patientiam boni operis, gloriam et honorem.* Ergo appetitus gloriæ non est peccatum.

3. Præterea, Tullius dicit in sua Rhetorica (De invent. lib. II, aliquant.

(1) Præsumptuosus appetit magna quæ sunt supra facultatem, solummodò quia hæc sunt magna et ardua; dum è contra ambitiosus ad dignitates et officia quærenda movetur honore, qui solet exhiberi iis qui aliis præsumt, ut patet ex respons. seq.

(2) Responsio affirmativa ex Scripturis patet (Gal. V) : *Non efficiamur inanis gloriæ cupidi*; Phil. II) : *Nihil per contentione, neque per inanem gloriam.*

ante fin.), quòd « gloria est frequens de aliquo fama cum laude; » et ad idem pertinet quod Augustinus (1) dicit (Cont. Maximin. lib. III, cap. 13, à med.) quòd « gloria est quasi clara cum laude notitia. » Sed appetere laudabilem famam non est peccatum; quinimò videtur esse laudabile, secundum illud (Eccli. XII, 15) : *Curam habe de bono nomine*; et (Rom. XII, 17) : *Providentes bona non solum coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus*. Ergo appetitus inanis gloriæ non est peccatum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. V, cap. 13, in princ.) : « Sanius videt qui et amorem laudis vitium esse cognoscit. »

CONCLUSIO. — Quanquam vitium non sit gloriam appetere, peccatum tamen est vanam quærere gloriam, videlicet, vel de eo quod non est gloria dignum, vel de eo quod iudicio hominum tantum laudatur, gloriam expetendo, vel ipsam gloriam ad finem indebitum referendo.

Respondeo dicendum quòd gloria claritatem quamdam significat : unde « glorificari idem est quod clarificari, » ut Augustinus dicit (super Joan. tract. 82 et 100, à princ., et 104, vers. fin.). Claritas autem et decor quamdam habent manifestationem; et ideo nomen gloriæ propriè importat manifestationem alicujus de hoc quod apud homines decorum videtur, sive illud sit bonum corporale aliquod, sive spirituale. Quia verò illud quod simpliciter clarum est, à multis conspici potest et à remotis, ideo propriè per nomen gloriæ designatur quòd bonum alicujus deveniat in multorum notitiam et approbationem, secundum quod Sallustius dicit in Catilinario : « Gloriari ad unum non est. » — Largius tamen accepto gloriæ nomine, non solum consistit in multitudinis cognitione, sed etiam paucorum, vel unius, aut sui solius, dum scilicet aliquis proprium bonum suum considerat ut dignum laude. Quòd autem aliquis bonum suum cognoscat et approbet, non est peccatum : dicitur enim (I. Cor. II, 12) : *Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quæ à Deo donata sunt nobis*. Similiter etiam non est peccatum quòd aliquis velit bona opera sua approbari : dicitur enim (Matth. V, 16) : *Luceat lux vestra coram hominibus*. Et ideo appetitus gloriæ de se non nominat aliquid vitiosum; sed appetitus inanis vel vanæ gloriæ vitium importat : nam quodlibet vanum appetere vitiosum est, secundum illud (Psal. IV, 3) : *Ut quid diligitis vanitatem, et quæritis mendacium?* — Potest autem gloria dici vana tripliciter : uno modo ex parte rei de qua quis gloriam quærit; putà cum quis quærit gloriam de eo quod non est gloria dignum, sicut de aliqua re fragili et caduca (2); alio modo ex parte ejus à quo quis gloriam quærit, putà hominis, cujus iudicium non est certum (3); tertio modo, ex parte ipsius qui gloriam appetit, qui videlicet appetitum gloriæ suæ non refert in debitum finem, putà ad honorem Dei, vel proximi salutem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit super illud (Joan. XIII) : *Vos vocatis me, Magister et Domine, et bene dicitis* (tract. 58, à princ.) : « Periculosum est sibi placere, cui cavendum est superbire. Ille autem qui super omnia est, quantumcumque se laudet, non extollit se. Nobis namque expedit Deum nosse, non illi; nec eum quisque cognoscit,

(1) Sic rectè Nicolai, et edit. posteriores. Al., *Ambrosius*, et in margine : *Id habet Augustinus, lib. LXXXIII Quæst., quæst. 51, circa finem*.

(2) Hinc dicitur (Hier. IX) : *Non gloriatur sapiens in sapientia sua, et non gloriatur*

fortis in fortitudine sua, et non gloriatur dives in divitiis suis.

(3) Quòd pertinet illud (Joan. V) : *Quomodo vos potestis credere, qui gloriam ab invicem accipitis et gloriam quæ à solo Deo est non quæritis*. Et cap. XII : *Dilexerunt gloriam hominum magis quam gloriam Dei*.

si non se indicet ipse qui novit. » Unde patet quòd Deus suam gloriam non quærit propter se, sed propter nos. Et similiter etiam homo laudabiliter potest ad aliorum utilitatem gloriam suam appetere, secundum illud (Matth. v, 16) : *Videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum qui in cœlis est.*

Ad secundum dicendum, quòd gloria quæ habetur à Deo, non est gloria vana, sed vera : et talis gloria bonis operibus in præmium repromittitur : de qua dicitur (II. Corinth. x, 17) : *Qui gloriatur, in Domino gloriatur : non enim qui seipsum commendat, ille probatus est, sed quem Deus commendat.* Provocantur etiam aliqui ad virtutum opera ex appetitu gloriæ humanæ, sicut etiam ex appetitu aliorum terrenorum bonorum. Non tamen est verè virtuosus qui propter humanam gloriam opera virtutis operatur, ut Augustinus probat (De civ. Dei, lib. v, cap. 12, circa med.).

Ad tertium dicendum, quòd ad perfectionem hominis pertinet quòd ipse se cognoscat; sed quòd ipse ab aliis cognoscatur, non pertinet ad ejus perfectionem; et ideo non est per se appetendum. Potest tamen appeti, inquantum est utile ad aliquid, vel ad hoc quòd Deus ab hominibus glorificetur, vel ad hoc quòd homines proficiant ex bono quod in alio cognoscunt, vel ex hoc quòd ipse homo ex bonis quæ in se cognoscit, per testimonium laudis alienæ, studeat in eis perseverare et ad meliora proficere. Et secundum hoc laudabile est quòd curam habeat aliquis de bono nomine, et quòd provideat bona coram Deo et hominibus; non tamen quòd in hominum laude inaniter delectetur.

ARTICULUS II. — UTRUM INANIS GLORIA MAGNANIMITATI OPPONATUR (1).

De his etiam Sent. II, dist. 42, quæst. II, art. 4.

d secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inanis gloria magnanimitati non opponatur. Pertinet enim ad inanem gloriam, ut dictum est (art. præc.), quòd aliquis gloriatur in his quæ non sunt, quod pertinet ad falsitatem, vel in rebus terrenis et caducis, quod pertinet ad cupiditatem (2); vel in testimonio hominum, quorum iudicium non est certum, quod pertinet ad imprudentiam. Hujusmodi autem vitia non opponuntur magnanimitati. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati.

2. Præterea, inanis gloria non opponitur magnanimitati per defectum, sicut pusillanimitas, quæ inani gloriæ repugnans videtur; similiter etiam nec per excessum; sic enim magnanimitati præsumptio et ambitio opponuntur, ut dictum est (quæst. cxxx, art. 2), à quibus inanis gloria differt. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati.

3. Præterea (ad Philipp. II), super illud : *Nihil per contentionem aut inanem gloriam*, dicit Glossa (ord. Ambrosii in hunc loc.) : « Erant aliqui inter eos dissentientes, inquieti, inanis gloriæ causâ contententes. » Contentio autem non opponitur magnanimitati. Ergo neque inanis gloria.

Sed contra est quod Tullius dicit (De offic. lib. I, in tit. *Magnan. in duobus sita*) : « Cavenda est gloriæ cupiditas : eripit enim animi libertatem, pro qua magnanimis viris omnis debet esse contentio. » Ergo opponitur magnanimitati.

CONCLUSIO. — Inanis gloriæ inordinata cupiditas, magnanimitati adversatur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. CIII, art. 1 ad 3), gloria est quidam effectus honoris et laudis : ex hoc enim quòd aliquis

(1) Affirmativè respondet S. Doctor quia magnanimus honore et gloriâ moderate utitur, isdem verò inanis gloriæ cupidus immoderate.

(2) Sive divitiarum, sive honorum, sive bono-

rum carnalium et ad corporis usum pertinentium; contra monitum Hieremiæ (cap. IX, v, 23) : *Non gloriatur fortis, nec dives, etc.*

laudatur, vel quæcumque reverentia ei exhibetur, redditur clarus in notitia aliorum. Et quia magnanimitas est circa honorem, ut supra dictum est (quæst. cxxix, art. 1 et 2), consequens est etiam ut sit circa gloriam : ut scilicet sicut aliquis moderatè utitur honore, ita et moderatè utatur gloriâ : et ideo inordinatus appetitus gloriæ directè magnanimitati opponitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc ipsum magnitudini animi repugnat, quòd aliquis res modicas tantum appetiatur quòd de eis gloriatur. Unde (Ethic. lib. iv, cap. 3, ant. med.) dicitur de magnanimo quòd ei sit honor parvus. Similiter etiam alia quæ propter honorem quæruntur, putà potentatus et divitiæ, parva reputantur ab eo. Similiter etiam magnitudini animi repugnat quòd aliquis de his quæ non sunt gloriatur; unde de magnanimo dicitur (Ethic. lib. iv, cap. 3, ad fin.), quòd magis curat veritatem quàm opinionem (1). Similiter etiam magnitudini animi repugnat quòd aliquis gloriatur in testimonio laudis humanæ, quasi hoc magnum aliquid æstimetur; unde de magnanimo dicitur (Ethic. lib. iv, ibid.), quòd non est ei cura ut laudetur. Et sic ea quæ aliis virtutibus opponuntur, nihil prohibet opponi magnanimitati, secundum quòd habent pro magnis quæ parva sunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd inanis gloriæ cupidus secundum rei veritatem deficit à magnanimo, quia videlicet gloriatur in his quæ magnanimus parva æstimat, ut dictum est (in solut. præc.). Sed considerando æstimationem ejus, opponitur magnanimo per excessum, quia videlicet gloriam quam appetit, reputat aliquid magnum, et ad eam tendit supra suam dignitatem.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. cxxvii, art. 2 ad 2), oppositio vitiorum non attenditur secundum effectum (2); et tamen hoc ipsum magnitudini animi opponitur quòd aliquis contentionem intendat; nullus enim contendit, nisi pro re quam æstimat magnam. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 3 ad fin.), quòd « magnanimus non est contentiosus, quia nihil æstimat magnum. »

ARTICULUS III. — UTRUM INANIS GLORIA SIT PECCATUM MORTALE (3).

De his etiam De malo, quæst. ix, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd inanis gloria sit peccatum mortale. Nihil enim excludit mercedem æternam nisi peccatum mortale. Sed inanis gloria excludit mercedem æternam : dicitur enim (Matth. vi, 1) : *Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis : alioquin mercedem non habebitis apud Patrem vestrum qui in cælis est.* Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

2. Præterea, quicumque surripit sibi quod est Dei proprium, mortaliter peccat. Sed per appetitum inanis gloriæ aliquis sibi attribuit quod est proprium Dei : dicitur enim (Isa. xlii, 8) : *Gloriam meam alteri non dabo*; et (I. ad Timoth. i, 17) : *Soli Deo honor et gloria.* Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

3. Præterea, illud peccatum quod est maximè periculosum et nocivum, videtur esse mortale. Sed peccatum inanis gloriæ est hujusmodi : quia super illud (I. Thess. ii) : *Deo, qui probat corda nostra*, dicit Glossa Augustini (ord. ex epist. 22, al. 64, à med.) : « Quas vires nocendi habeat humanæ

(1) Id est, mavult reipsâ talis esse quàm ab aliis æstimari; quod olim dictum est de Aristide.

(2) Ita Mss. et editi melioris notæ libri. Al., *affectum*.

(3) Docet S. Doctor inanem gloriam secundum se non esse peccatum mortale, sed tamen fieri posse mortale ratione materiæ et ratione hominis qui hoc vitio elaborat.

gloriæ amor, non sentit nisi qui ei bellum indixerit; quia etsi cuiquam facile est laudem non cupere, dum negatur, difficile tamen est eam non delectari, cum offertur. » Chrysostomus etiam dicit (Matth. vi, hom. 19, parum à princ.): quod « inanis gloria occultè ingreditur, et omnia quæ intus sunt, insensibiliter aufert. » Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

Sed *contra* est quod Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth. (hom. xiii, in Oper. imperf., ante med.), quod cum « vitia cætera locum habeant in servis diaboli, inanis gloria etiam locum habet in servis Christi; » in quibus tamen nullum est peccatum mortale. Ergo inanis gloria non est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Inanis gloria non est mortale peccatum, nisi charitati perfectè adversetur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. xxiv, art. 12, et quæst. cx, art. 4, et quæst. cxii, art. 2), ex hoc aliquod peccatum est mortale quod charitati contrariatur. Peccatum autem inanis gloriæ, secundum se consideratum, non videtur contrariari charitati quantum ad dilectionem proximi: quantum autem ad dilectionem Dei potest contrariari charitati dupliciter. Uno modo ratione materiæ de qua quis gloriatur; putà cum quis gloriatur de aliquo falso, quod contrariatur divinæ reverentiæ (1), secundum illud (Ezech. xxviii, 2): *Elevatum est cor tuum, et dixisti: Deus ego sum*; et (1. Cor. iv, 7): *Quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?* Vel etiam cum quis bonum temporale, de quo gloriatur, præfert Deo: quod prohibetur (Jerem. ix, 23): *Non glorietur sapiens in sapientia sua, nec fortis in fortitudine sua, nec dives in divitiis suis; sed in hoc glorietur qui gloriatur, scire et nosse me.* Aut etiam cum quis præfert testimonium hominum testimonio Dei, sicut contra quosdam dicitur (Joan. xii, 43): *Qui dilexerunt magis gloriam hominum quàm Dei.* — Alio modo ex parte ipsius gloriantis, qui intentionem suam refert ad gloriam tanquam ad ultimum finem: ad quem scilicet ordinat etiam virtutis opera, et pro quo consequendo non prætermittit facere etiam ea quæ sunt contra Deum. Et sic est peccatum mortale. Unde Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. v, cap. 14, à princ.), quod « hoc vitium, scilicet amor humanæ laudis, tam inimicum est piæ fidei, si major in corde sit cupiditas gloriæ quàm Dei timor, vel amor, ut diceret Dominus » (Joan. v, 44): *Quomodo potestis credere, gloriam ab invicem expectantes, et gloriam quæ à solo Deo est, non quærentes* (2)? — Si autem amor humanæ gloriæ, quamvis sit inanis, non tamen repugnet charitati, neque quantum ad id de quo est gloria, neque quantum ad intentionem gloriam quærentis, non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad *primum* ergo dicendum, quod nullus peccando meretur vitam æternam; unde opus virtuosum amittit vim merendi vitam æternam, si propter inanem gloriam fiat, etiamsi illa inanis gloria non sit peccatum mortale. Sed quando aliquis simpliciter amittit æternam mercedem propter inanem gloriam, et non solum quantum ad unum actum; tunc inanis gloria est peccatum mortale.

Ad *secundum* dicendum, quod non omnis qui est inanis gloriæ cu-

(1) Sive contra veritatem fidei, veluti cum rex Tyri elevato corde diceret: *Deus ego sum*, sive cum aliquis de Dei donis gloriatur quasi ea non accepisset, ut patet ex verbis Apostoli.

(2) Est etiam peccatum mortale, quando ex

inani gloria quam aliquis desiderat sequitur alteri damnum notabile: ut quando medicus in morbo periculoso socium sibi adungere recusat, aut errorem retractare non vult, ne quid detrimenti fama sua capiat.

pidus, appetit sibi illam excellentiam quæ competit soli Deo. Alia enim est gloria quæ debetur soli Deo, et alia quæ debetur homini virtuoso vel diviti.

Ad *tertium* dicendum, quod inanis gloria dicitur esse periculosum peccatum, non tantum propter gravitatem sui, sed etiam propter hoc quod est dispositio ad gravia peccata, inquantum scilicet per inanem gloriam redditur homo præsumptuosus, et nimis de seipso confidens: et sic etiam paulatim disponit ad hoc quod homo privetur interioribus bonis.

ARTICULUS IV. — UTRUM INANIS GLORIA SIT VITIUM CAPITALE (1).

De his etiam infra, art. 5, et locis ibidem not.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inanis gloria non sit vitium capitale. Vitium enim quod semper ex altero oritur, non videtur esse capitale. Sed inanis gloria semper ex superbia nascitur. Ergo inanis gloria non est vitium capitale.

2. Præterea, honor videtur esse aliquid principalius quam gloria, quæ est ejus effectus. Sed ambitio, quæ est inordinatus appetitus honoris, non est vitium capitale. Ergo etiam neque appetitus inanis gloriæ.

3. Præterea, vitium capitale habet aliquam principalitatem. Sed inanis gloria non videtur habere aliquam principalitatem neque quantum ad rationem peccati, quia non semper est peccatum mortale, neque etiam quantum ad rationem boni appetibilis, quia gloria humana videtur esse quiddam fragile, et extra hominem existens. Ergo inanis gloria non est vitium capitale.

Sed *contra* est quod Gregorius (Moral. lib. xxxi, cap. 17, à med.) numerat inanem gloriam inter septem vitia capitalia.

CONCLUSIO. — Inanis gloriæ cupiditas vitium capitale est, siquidem ex ipsa multa vitia oriuntur.

Respondeo dicendum quod de vitiis capitalibus dupliciter aliqui loquuntur: quidam enim ponunt superbiam unum de vitiis capitalibus; et hi non ponunt inanem gloriam inter vitia capitalia (2). Gregorius autem (Moral. lib. xxxi, loc. cit.) superbiam ponit reginam omnium vitiorum; et inanem gloriam, quæ immediatè ab ipsa oritur, ponit vitium capitale. Et hoc rationabiliter: superbia enim, ut infra dicetur (quæst. clxii, art. 1 et 2), importat inordinatum appetitum excellentiæ. Ex omni autem bono quod quis appetit, quamdam perfectionem et excellentiam consequitur; et ideo fines omnium vitiorum ordinantur in finem superbiæ; et propter hoc videtur quod habeat quamdam generalem causalitatem super alia vitia, et non debeat computari inter specialia vitiorum principia, quæ sunt vitia capitalia. Inter bona autem per quæ excellentiam homo consequitur, præcipuè ad hoc operari videtur gloria, inquantum importat manifestationem bonitatis alicujus; nam bonum naturaliter amatur et honoratur ab omnibus. Et ideo sicut per gloriam quæ est apud Deum, consequitur homo excellentiam in rebus divinis, ita etiam per gloriam hominum consequitur homo excellentiam in rebus humanis. Et ideo propter propinquitatem ad excellentiam, quam homines maximè desiderant, consequens est quod sit multum appetibilis. Et quia ex ejus inordinato appetitu multa vitia oriuntur, ideo inanis gloria est vitium capitale.

(1) Affirmativè respondet S. Doctor, quia inanis gloria multorum vitiorum consuevit esse radix, principium et causa.

(2) Quod nunc generaliter receptum est.

Quamvis enim, ut ait Sylvius, inter se differant superbia et inanis gloria; propter affinitatem tamen unam pro alio subinde ponitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliquod vitium oriri ex superbia non repugnat ei quod est esse vitium capitale, eò quòd, sicut supra dictum est (in corp. et 1 2, quæst. lxxxiv, art. 2), superbia est regina et mater omnium vitiorum.

Ad *secundum* dicendum, quòd laus et honor comparantur ad gloriam, ut supra dictum est (art. 2 huj. quæst.), sicut causæ ex quibus sequitur gloria; unde gloria comparatur ad ea sicut finis. Propter hoc enim aliquis amat honorari et laudari, inquantum per hoc aliquis aestimat se in aliorum notitia fore præclarum.

Ad *tertium* dicendum, quòd inanis gloria habet principalem rationem (1) appetibilis, ratione jam dictâ (in corp.), et hoc sufficit ad rationem vitii capitalis. Non autem requiritur quòd vitium capitale semper sit peccatum mortale: quia etiam ex veniali peccato potest mortale oriri, inquantum scilicet veniale disponit ad mortale.

ARTICULUS V. — UTRUM CONVENIENTER DICANTUR FILIÆ INANIS GLORIÆ ESSE INOBEDIENTIA, JACTANTIA, HYPOCRISIS, CONTENTIO, PERTINACIA, DISCORDIA, ET NOVITATUM PRÆSUMPTIO.

De his etiam supra, quæst. xxi, art. 4, et quæst. cv, art. 4 ad 2, et infra, quæst. cxxxviii, art. 2 ad 1, et Sent. II, dist. 42, quæst. xi, art. 3 corp. et De malo, quæst. viii, art. 4 corp. et quæst. ix, art. 3, et quæst. xiii, art. 3 corp.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter dicantur filiae inanis gloriæ esse « inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, et novitatum præsumptio. » Jactantia enim, secundum Gregorium (Moral. lib. xxiii, cap. 4, 5 et 7), ponitur inter species superbæ. Superbia autem non oritur ex inani gloria, sed potius è converso, ut Gregorius dicit (Moral. lib. xxxi, cap. 17, à med.). Ergo jactantia non debet poni filia inanis gloriæ.

2. Præterea, contentiones et discordiæ videntur ex ira maximè provenire. Sed ira est capitale vitium inani gloriæ conditum. Ergo videtur quòd non sit filia inanis gloriæ.

3. Præterea, Chrysostomus dicit (Super Matth. implicite hom. 19) quòd ubique vana gloria malum est, sed maximè in philanthropia, id est, in misericordia; quæ tamen non est aliquid novum, sed in consuetudine hominum existit. Ergo præsumptio novitatum non debet specialiter poni filia inanis gloriæ.

Sed *contra* est auctoritas Gregorii (Moral. lib. xxxi, cap. 17, à med.), ubi prædictas filias inanis gloriæ assignat (2).

CONCLUSIO. — Inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, et novitatum præsumptio convenienter dicuntur filiae inanis gloriæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. xxxiv, art. 3, et quæst. xxxv, art. 4, et 1 2, quæst. lxxxiv, art. 3 et 4), illa vitia quæ de se nata sunt ordinari ad finem alicujus vitii capitalis, dicuntur filiae ejus. Finis autem inanis gloriæ est manifestatio propriæ excellentiæ, ut ex supra dictis patet (art. præc. et art. 1 huj. quæst.). Ad quod potest homo tendere dupliciter: uno modo directè, sive per verba, et sic est jactantia; sive per facta, et sic, si sint vera, habentia aliquam admirationem, est præsumptio novitatum, quas homines solent magis admirari; si autem falsa sint, sic est *hypocrisis* (3). Alio autem modo nititur aliquis manifestare suam

(1) Ita Mss. et editi omnes. Theologi legendum moment, *habet principalitatem*.

(2) Sic enim ait: « De inani gloria, inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentiones, per-

tinacia, discordia et novitatum præsumptiones oriuntur.

(3) Ita cum Nicolai posteriores edit. God. Camer. aliique: *Si autem perfecta* (lego *per*

excellentiā indirectè, ostendendo se non esse alio minorem, et hoc quadrupliciter. Primò quidem quantum ad intellectum; et sic est *pertinacia*, per quam homo nimis innititur suæ sententiæ, nolens credere sententiæ meliori. Secundò, quantum ad voluntatem; et sic est *discordia*, dum non vult à propria voluntate discedere, ut aliis concordet. Tertiò, quantum ad locutionem; et sic est *contentio*, cùm aliquis verbis clamosè contra alium litigat. Quartò, quantum ad factum; et sic est *inobedientia*, dum scilicet aliquis non vult exequi superioris præceptum (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. cxii, art. 1 ad 2), jactantia ponitur species superbiæ quantum ad interiorem causam ejus, quæ est arrogantia: ipsa autem jactantia exterior, ut dicitur (Ethic. lib. iv, cap. 7, à med.), ordinatur quandoque quidem ad lucrum, sed frequentius ad gloriam et honorem, et sic oritur ex inani gloria.

Ad *secundum* dicendum, quòd ira non causat discordiam et contentionem, nisi cum adjunctione inanis gloriæ, per hoc scilicet quòd aliquis sibi gloriosum reputat quòd non cedat voluntati vel verbis aliorum.

Ad *tertium* dicendum, quòd inanis gloria vituperatur circa eleemosynam propter defectum charitatis, qui videtur esse in eo qui præfert inanem gloriam utilitati proximi, dum hoc propter illud facit. Non autem vituperatur aliquis ex hoc quòd præsumat eleemosynam facere, quasi aliquid novum.

QUÆSTIO CXXXIII.

DE PUSILLANIMITATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de pusillanimitate; et circa hoc quærentur duo: 1° Utrum pusillanimitas sit peccatum. — 2° Cui virtuti opponatur.

ARTICULUS I. — UTRUM PUSILLANIMITAS SIT PECCATUM (2).

De his etiam Ethic. lib. iv, lect. 2.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quòd pusillanimitas non sit peccatum. Ex omni enim peccato aliquis efficitur malus, sicut ex omni virtute aliquis efficitur bonus. Sed pusillanimus non est malus, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 3, ad fin.). Ergo pusillanimitas non est peccatum.

2. Præterea, Philosophus dicit ibidem, quòd « maximè videtur pusillanimus esse qui magnis bonis dignus existit, et tamen his non dignificat seipsum. » Sed nullus est dignus magnis bonis, nisi virtuosus: quia, ut Philosophus ibidem dicit, « secundum veritatem solus bonus est honorandus. » Ergo pusillanimus est virtuosus. Non ergo pusillanimitas est peccatum.

3. Præterea, *initium omnis peccati est superbia*, ut dicitur (Eccli. x, 15). Sed pusillanimitas non procedit ex superbia, quia superbus extollit se

facta) sic est *hypocrisis*. Cod. Alcan. : *Si autem per facta facta, sic*, etc. Edit. Rom. : *Si autem per falsa sit, sic*, etc.

(4) De his filiabus ferè omnibus sigillatim agitur variis locis huj. part. De *inobedientia* (quæst. cv), De *jactantia* (quæst. cxii), De *hypocrisi* (quæst. iii), De *contentione* (quæst. xxxviii), De *pertinacia* (quæst. cxxxviii), De *discordia* (xxxvii). Restat novitatum præsumptio, de qua B. Thomas non specialiter tractat. Est hoc

vitium quando aliquis novitates præsumit excitare sive in opinionibus, sive in modo loquendi, sive in cibis aut vestibus, et his sibi proponit sui admirationem apud alios excitare, quod non est mortale peccatum ex genere suo, sed fieri potest ratione circumstantiarum.

(2) Pusillanimitas est vitium quo quispiam refugit ea aggredi vel tentare quæ ipsius facultatem non superant.

supra id quod est; pusillanimus autem subtrahit se ab his quibus dignus est. Ergo pusillanimitas non est peccatum.

4. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 3, à princ.) quòd « qui dignificat se minoribus quàm sit dignus, dicitur pusillanimus. » Sed quandoque sancti viri dignificant seipsos minùs quàm sint digni; sicut patet de Moyse et Jeremia, qui digni erant officio ad quod assumebantur à Deo, quod tamen uterque eorum humiliter recusabat, ut habetur (Exod. iii, et Jerem. i). Non ergo pusillanimitas est peccatum.

Sed *contra*, nihil in moribus hominum est vitandum nisi peccatum. Sed pusillanimitas est vitanda : dicit enim (Coloss. iii, 21) : *Patres, nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non pusillo animo fiant* (1). Ergo pusillanimitas est peccatum.

CONCLUSIO. — Pusillanimitas peccatum est, quo quis ea non attentat quæ suæ naturali virtuti sunt commensurata, sicut præsumptio peccatum est, quo quis audet aggredi ea quæ suam facultatem excedunt.

Respondeo dicendum quòd omne illud quod contrariatur naturali inclinationi, est peccatum, quia contrariatur legi naturæ. Inest autem unicuique rei naturalis inclinatio ad exequendam actionem commensuratam suæ potentiæ, ut patet in omnibus rebus naturalibus tam animatis quàm inanimatis. Sicut autem per præsumptionem aliquis excedit proportionem suæ potentiæ, dum nititur ad maiora quàm possit; ita pusillanimus etiam deficit à proportionem suæ potentiæ, dum recusat in id tendere quod est suæ potentiæ commensuratum. Et ideo sicut præsumptio est peccatum, ita et pusillanimitas. Et inde est quòd servus qui acceptam pecuniam domini sui fodit in terram, nec est operatus ex ea propter quemdam pusillanimitatis timorem, punitur à domino, ut habetur (Matth. xxv et Luc. xix).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus illos nominat malos qui proximis inferunt nocumenta : et secundum hoc pusillanimus dicitur non esse malus, quia nulli infert nocumentum, nisi per accidens, inquantum scilicet deficit ab operationibus quibus posset alios juvare. Dicit enim Gregorius in Pastoralis (part. 1, cap. 5, circa fin.) quòd « illi qui prodesse utilitati proximorum in prædicatione refugiunt, si districtè judicentur, ex tantis procul dubio rei sunt, quantis venientes ad publicum prodesse potuerunt. »

Ad *secundum* dicendum, quòd nihil prohibet aliquem habentem habitum virtutis peccare, venialiter quidem, etiam ipso habitu remanente, mortaliter autem cum corruptione ipsius habitus virtutis gratuitæ; et ideo potest contingere quòd aliquis ex virtute quam habet, sit dignus ad aliqua magna facienda, quæ sunt digna magno honore, et tamen per hoc quòd ipse non attentat suâ virtute uti, peccat quandoque quidem venialiter, quandoque autem mortaliter. Vel potest dici quòd pusillanimus est dignus magnis secundum habilitatem ad virtutem, quæ inest ei, vel ex bona dispositione naturæ, vel ex scientia, vel ex exteriori fortuna, quibus dum recusat uti ad virtutem, pusillanimus redditur.

Ad *tertium* dicendum, quòd etiam pusillanimitas aliquo modo ex superbia potest oriri (2); dum scilicet aliquis nimis proprio sensu innititur,

(1) Huc quoque pertinet punitio servi pigri (Matth. xxv) qui per animi pusillanimitatem timoremque deficiendi, pecuniam sui domini non applicuerat negotiationi. Ecclesiastici etiam (vii) ita legitur : *Noli esse pusillanimis in animo tuo.*

(2) Potest etiam oriri ex negligentia considerandi vel divinam benignitatem, vel adiutorium, vel suam facultatem, ut patet ex respons. 4, art. 2.

quo reputat se insufficientem ad ea respectu quorum sufficientiam habet. Unde dicitur (Proverb. xxvi, 16): *Sapientior sibi piger videtur septem viris loquentibus sententias*. Nihil enim prohibet quod se quantum ad aliqua deiciat, et quantum ad alia se in sublime extollat. Unde Gregorius in Pastoralis (part. 1, cap. 7, à med.) de Moyse dicit quod « superbus fortasse esset, si ducatum plebis innumeræ sine trepidatione susciperet; et rursus superbus existeret, si auctoris imperio obedire recusaret. »

Ad quartum dicendum, quod Moyses et Jeremias digni erant officio ad quod divinitus eligebantur ex divina gratia; sed ipsi considerantes propriæ infirmitatis insufficientiam, recusabant; non tamen pertinaciter, ne in superbiam laberentur.

ARTICULUS II. — UTRUM PUSILLANIMITAS OPPONATUR MAGNANIMITATI (1).

De his etiam infra, quæst. CLXII, art. 4 ad 3, et Ethic. lib. IV, lect. 2 fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pusillanimitas non opponatur magnanimitati. Dicit enim Philosophus (Ethic. lib. IV, cap. 3, ad fin.), quod « pusillanimus ignorat seipsum: appeteret enim bona, quibus dignus est, si se cognosceret. » Sed ignorantia sui videtur opponi prudentiæ. Ergo pusillanimitas opponitur prudentiæ.

2. Præterea (Matth. xxv), servum qui propter pusillanimitatem pecuniâ uti recusavit, vocat Dominus malum et pigrum. Philosophus etiam dicit (Ethic. lib. IV, loc. cit.), quod pusillanimi videntur pigri. Sed pigritia opponitur sollicitudini, quæ est actus prudentiæ, ut supra habitum est (quæst. XLVII, art. 9). Ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati.

3. Præterea, pusillanimitas videtur ex inordinato timore procedere: unde dicitur (Isaïæ xxxv, 4): *Dicite pusillanimis (2): Confortamini et nolite timere*. Videtur etiam procedere ex inordinata ira, secundum illud (Coloss. III, 21): *Patres, nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non pusillo animo fiant*. Sed inordinatio timoris opponitur fortitudini, inordinatio autem iræ mansuetudini. Ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati.

4. Præterea, vitium quod opponitur alicui virtuti, tantò gravius est, quantò est magis virtuti dissimile. Sed pusillanimitas magis est dissimilis magnanimitati quàm præsumptio. Ergo si pusillanimitas opponeretur magnanimitati, sequeretur quod esset gravius peccatum quàm præsumptio: quod est contra illud quod dicitur (Eccli. xxxvii, 3): *O præsumptio nequissima, unde creata es?* Non ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

Sed contra est quod pusillanimitas et magnanimitas differunt secundum magnitudinem et parvitatem animi, ut ex ipsis nominibus apparet. Sed magnum et parvum sunt opposita. Ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

CONCLUSIO. — Cùm oppositio vitii ad virtutem magis secundum propriam speciem, quàm secundum causam vel effectum attendatur: pusillanimitatem magnanimitati directe opponi perspicuum est.

Respondeo dicendum quod pusillanimitas potest tripliciter considerari: uno modo secundum seipsam; et sic manifestum est quod secundum propriam rationem opponitur magnanimitati, à qua differt secundum differentiam magnitudinis et parvitatatis circa idem: nam sicut magnanimus ex animi magnitudine tendit ad magna, ita pusillanimus ex animi parvitate se retrahit à magnis (3). Alio modo potest considerari ex parte suæ causæ,

(1) Ostendit S. Doctor pusillanimitatem directe opponi magnanimitati, quia illi opponitur secundum propriam rationem.

(2) Sicut Vulgata legit; etsi Ecclesia in officio

adventus, feriâ 6, hebdomadâ 4, quasi nominativo casu vel vocativo sic usurpat: *Dicite, pusillanimes, confortamini*.

(3) Contra monitum Sapientis ecclesiastici

quæ ex parte intellectûs est ignorantia propriæ conditionis, ex parte autem appetitûs est timor deficiendi in his quæ falsò æstimat excedere suam facultatem. Tertio modo potest considerari quantum ad effectum, qui est retrahere se à magnis, quibus est dignus. Sed, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2 ad 3), oppositio vitii ad virtutem attenditur magis secundum propriam speciem quàm secundum causam vel effectum. Et ideo pusillanimitas directè magnanimitati opponitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte causæ, quam habet in intellectu. Et tamen non propriè potest dici quòd opponatur prudentiæ etiam secundum causam suam: quia talis ignorantia non procedit ex insipientia, sed magis ex pigritia considerandi suam facultatem, ut dicitur (Ethic. lib. iv, cap. 3, circa fin.), vel exequendi quod suæ subiacet potestati.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte effectûs.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit ex parte causæ. Nec tamen timor causans pusillanimitatem semper est timor periculorum mortis. Unde etiam ex hac parte non oportet quòd opponatur fortitudini. Ira autem secundum rationem proprii motûs, quo quis extollitur in vindictam, non causat pusillanimitatem, quæ dejicit animum, sed magis tollit eam. Inducit autem ad pusillanimitatem ratione causarum iræ, quæ sunt injuriæ illatæ, ex quibus dejicitur animus patientis.

Ad *quartum* dicendum, quòd pusillanimitas est gravius peccatum, secundum propriam speciem, quàm præsumptio, quia per ipsam recedit homo à bonis; quod est pessimum, ut dicitur (Ethic. lib. iv, loc. sup. cit.). Sed præsumptio dicitur esse nequissima ratione superbiæ, ex qua procedit.

QUÆSTIO CXXXIV.

DE MAGNIFICENTIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de magnificentia et vitiis oppositis. Circa magnificentiam autem quærentur quatuor: 1^o Utrum magnificentia sit virtus. — 2^o Utrum sit virtus specialis. — 3^o Quæ sit materia ejus. — 4^o Utrum sit pars fortitudinis.

ARTICULUS I. — UTRUM MAGNIFICENTIA SIT VIRTUS (1).

De his etiam Ethic. lib. iv, lect. 6.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd magnificentia non sit virtus. Qui enim habet unam virtutem, habet omnes, ut supra habitum est (1 2, quæst. lxxv, art. 1). Sed aliquis potest habere alias virtutes sine magnificentia: dicit enim Philosophus (Ethic. lib. iv, cap. 2, paulò à princ.), quòd « non omnis liberalis est magnificus. » Ergo magnificentia non est virtus.

2. Præterea, virtus moralis consistit in medio, ut patet (Ethic. lib. ii, cap. 6). Sed magnificentia non videtur consistere in medio, superexcellit enim liberalitatem magnitudine; magnum autem opponitur parvo, sicut extremum, quorum medium est æquale, ut dicitur (Metaph. lib. x, text. 17, 18 et 19), et sic magnificentia non est in medio, sed in extremo. Ergo non est virtus.

3. Præterea, nulla virtus contrariatur naturali inclinationi, sed magis perficit ipsam, ut supra habitum est (quæst. cviii, art. 2, et quæst. cxvii,

(vii. 10): *Noli esse pusillanimis in animo tuo.*

(1) Ad magnificentiam pertinet facere aliquid

magnum, ut ex ipso nomine patet; *magnificentia* enim est quasi *magna facere*.

art. 4, arg. 1). Sed, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 2, à med.), « magnificus non est sumptuosus in seipsum; » quod est contra naturalem inclinationem per quam aliquis maximè providet sibi. Ergo magnificentia non est virtus.

4. Præterea, secundum Philosophum (Ethic. lib. vi, cap. 4), « Ars est recta ratio factibilium. » Sed magnificentia est circa factibilia, ut ex ipso nomine apparet. Ergo magis est ars quàm virtus.

Sed *contra*, humana virtus est participatio quædam virtutis divinæ. Sed magnificentia pertinet ad virtutem divinam, secundum illud (Psal. lxxvii, 35): *Magnificentia ejus et virtus ejus in nubibus*. Ergo magnificentia est virtus.

CONCLUSIO. — Magnificentia rectè annumeratur inter virtutes.

Respondeo dicendum quòd, sicut dicitur (De cœlo, lib. i, text. 16), « virtus dicitur per comparisonem ad ultimum in quod potentia potest: » non quidem ad ultimum ex parte defectûs, sed ex parte excessûs cujus ratio consistit in magnitudine. Et ideo operari aliquid magnum, ex quo sumitur nomen magnificentiæ, propriè pertinet ad rationem virtutis. Unde magnificentia nominat virtutem (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd non omnis liberalis est magnificus quantum ad actum (2), quia desunt ipsi ea quibus uti necesse est ad actum magnificum. Tamen omnis liberalis habet habitum magnificentiæ vel actu, vel in propinqua dispositione, ut supra dictum est (quæst. cxxix, art. 3 ad 2, et 1 2, quæst. lxxv, art. 1), cùm de connexionione virtutum ageretur.

Ad *secundum* dicendum, quòd magnificentia consistit quidem in extremo, consideratâ quantitate ejus quod facit; sed tamen in medio consistit consideratâ regulâ rationis, à qua non deficit, nec eam excedit, sicut etiam de magnanimitate dictum est (quæst. cxxix, art. 3 ad 1).

Ad *tertium* dicendum, quòd ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum. Quod autem pertinet ad personam uniuscujusque, est aliquid parvum in comparisonem ad id quod convenit rebus divinis, vel rebus communibus. Et ideo magnificus non principaliter intendit sumptus facere in his quæ pertinent ad personam propriam, non quia bonum suum non quærat, sed quia non est magnum. Si quid tamen in his quæ ad ipsum pertinent, magnitudinem habeat, hoc etiam magnificè magnificus prosequitur; sicut ea quæ semel fiunt, ut nuptiæ, vel aliquid aliud hujusmodi; vel etiam ea quæ permanentia sunt; sicut ad magnificum pertinet præparare convenientem habitationem (3), ut dicitur (Ethic. lib. iv, loc. cit. in arg.).

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut dicit Philosophus (Ethic. lib. vi, cap. 5, à med.), « oportet artis esse quamdam virtutem, » scilicet moralem, per quam scilicet appetitûs inclinetur ad rectè utendum ratione artis; et hoc pertinet ad magnificentiam. Unde non est ars. sed virtus.

ARTICULUS II. — UTRUM MAGNIFICENTIA SIT SPECIALIS VIRTUS.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd magnificentia non sit specialis virtus. Ad magnificentiam enim videtur pertinere facere aliquid

(1) Finis illius virtutis est facere aliquid magnum, scilicet magnis sumptibus, in exteriori materia; sicut facere domum, ecclesiam aut alia hujusmodi.

(2) Liberalitas versatur circa impensam pecuniæ mediocrem et ordinariam; magnificentia autem circa magnos sumptus copiosumque pecuniam.

(3) Inter opera magna ad quæ tendit magnificentia primum locum obtinere debent ea quæ spectant cultum divinum, ut altaria, templa, vasa sacra et similia; his proximè accedunt monasteria, domus piæ, hospitalia; secundum ædificia secularia ad bonum publicum; tertium quæ pertineant ad usum proprium.

magnum. Sed facere aliquid magnum potest convenire cuilibet virtuti, si sit magna; sicut qui habet magnam virtutem temperantiæ, facit magnum temperantiæ opus. Ergo magnificentia non est aliqua specialis virtus, sed significat statum perfectum cujuslibet virtutis.

2. Præterea, ejusdem videtur esse aliquid facere, et tendere in illud. Sed tendere in aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem, ut supra dictum est (quæst. cxxix, ad 1 et 2). Ergo et facere aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem. Non ergo magnificentia est virtus distincta à magnanimitate.

3. Præterea, magnificentia videtur pertinere ad sanctitatem: dicitur enim (Exodi xv, 11): *Magnificus in sanctitate*; et (Psal. xcv, 6): *Sanctitas et magnificentia in sanctificatione ejus*. Sed sanctitas est idem religioni, ut supra habitum est (quæst. lxxxi, art. 8). Ergo magnificentia videtur idem esse religioni. Non ergo est virtus specialis ab aliis distincta.

Sed *contra* est quòd Philosophus (Ethic. lib. II, cap. 7, et lib. IV, cap. 2) connumerat eam aliis virtutibus specialibus.

CONCLUSIO. — Magnificentia quatenus respicit externam tantum materiam circa quam aliquid magnum et præclarum efficitur, specialis virtus est: quatenus verò quamlibet materiam tam internam videlicet quam externam respicit, generalis potius quam specialis virtus est.

Respondeo dicendum quòd ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum, sicut ex ipso nomine apparet. *Facere* autem dupliciter potest accipi: uno modo propriè, alio modo communiter. Propriè autem *facere* dicitur operari aliquid in exteriori materia, sicut facere domum, vel aliquid aliud hujusmodi; communiter autem dicitur *facere* pro quacumque actione, sive transeat in exteriorem materiam, sicut urere et secare; sive maneat in ipso agente, sicut intelligere et velle. — Si ergo magnificentia accipiat secundum quòd factionem alicujus magni importat, prout factio propriè dicitur, sic magnificentia est specialis virtus. Opus enim factibile producit ab arte: in cujus quidem usu potest attendi una specialis ratio bonitatis, quòd ipsum opus factum per artem sit magnum, scilicet in quantitate, pretiositate, vel dignitate, quod facit magnificentia. Et secundum hoc magnificentia est specialis virtus. — Si verò nomen magnificentiae accipiat ab eo quod est facere magnum, secundum quòd *facere* communiter sumitur, sic magnificentia non est specialis virtus (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ad quamlibet virtutem perfectam pertinet magnum facere in suo genere, secundum quòd *facere* communiter sumitur: non autem secundum quòd sumitur propriè; sed hoc est proprium magnificentiae.

Ad *secundum* dicendum, quòd ad magnanimitatem pertinet non solum tendere in magnum, sed etiam in omnibus virtutibus magnum operari, vel faciendo vel qualitercumque agendo (2), ut dicitur (Ethic. lib. IV, cap. 3). Ita tamen quòd magnanimitas circa hoc respicit solum rationem magni; aliæ autem virtutes, quæ, si sint perfectæ, magnum operantur, non principaliter dirigunt intentionem suam ad magnum, sed ad id quod est proprium unicuique virtuti. Magnitudo autem consequitur ex quantitate virtutis. Ad magnificentiam verò pertinet non solum facere magnum, secundum quòd *facere* propriè sumitur, sed etiam ad magnum faciendum ten-

(1) Sed est cujuslibet virtutis status perfectus, et per omnia virtutum genera diffunditur, tantum cujusque virtutis excellentia.

(2) Juxta distinctionem utriusque jam paulè

antè indicatam scilicet *factionis* quæ circa materiam exteriorem attenditur, et *actionis* quæ ad operationem interiorem sive nihil in materia relinquentem pertinet.

dere animo. Unde Tullius dicit in sua Rhetorica (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), quòd « magnificèntia est rerum magnarum et excelsarum cum animi quadam ampla et splendida propositione agitatio atque administratio, » ut *agitatio* referatur ad interiorem intentionem, *administratio* autem ad exteriorem executionem. Unde oportet quòd sicut magnanimitas intendit aliquod magnum in omni materia, ita et magnificèntia in aliquo opere factibili (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd magnificèntia intendit opus magnum facere. Opera autem ab hominibus facta ad aliquem finem ordinantur. Nul-
lus autem finis humanorum operum est adeo magnus, sicut honor Dei : et ideo magnificèntia præcipuè magnum opus facit in ordine ad honorem Dei. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 2, ante med.), quòd « honorabiles sumptus sunt maximè qui pertinent ad divina sacrificia ; » et circa hos maximè studet magnificus. Et ideo magnificèntia coniungitur sanctitati, quia præcipuus ejus effectus ad religionem sive ad sanctitatem ordinatur.

ARTICULUS III. — UTRUM MATERIA MAGNIFICENTIÆ SINT SUMPTUS MAGNI.

De his etiam infra, quæst. CLI, art. 5 corp. et quæst. CLX, art. 4 corp. et 1 2, quæst. LX, art. 3 corp. et Sent. III, dist. 34, quæst. 1, art. 2, et IV, dist. 7, quæst. II, et dist. 47, quæst. III, art. 2, quæst. III, et dist. 33, quæst. III, art. 2, et Ethic. lib. IV, lect. 6.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd materia magnificentiæ non sint sumptus magni. Circa eamdem enim materiam non sunt duæ virtutes. Sed circa sumptus est liberalitas, ut supra habitum est (quæst. cxvii, art. 2). Ergo magnificèntia non est circa sumptus.

2. Præterea, « omnis magnificus est liberalis, » ut dicitur (Ethic. lib. IV, cap. 2, princ.). Sed liberalitas est magis circa dona quàm circa sumptus. Ergo etiam magnificèntia non præcipuè est circa sumptus, sed magis circa dona.

3. Præterea, ad magnificèntiam pertinet aliquod opus exterius facere. Non autem quibuslibet sumptibus fit aliquod exterius opus, etiamsi sint sumptus magni ; putà cum aliquis multa expendit in xeniis (2) mittendis. Ergo sumptus non sunt propria materia magnificentiæ.

4. Præterea, magnos sumptus non possunt facere nisi divites. Sed omnes virtutes possunt habere etiam pauperes, quia « virtutes non ex necessitate indigent exteriori fortunâ, sed sibiipsis sufficiunt, » ut Seneca dicit (De ira, lib. I, cap. 9, et lib. De vita beata, cap. 16). Ergo magnificèntia non est circa magnos sumptus.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 2, ante med.), quòd « magnificèntia non extenditur circa omnes operationes quæ sunt in pecuniis, sicut liberalitas, sed circa sumptuosas solum, in quibus excellit liberalitatem magnitudine. » Ergo est solum circa magnos sumptus.

CONCLUSIO. — Non modo magni sumptus materia sunt magnificentiæ, sed et pecunia, et ejus amor, quem moderatur magnificus, ne sumptus magni impediatur.

Respondeo dicendum quòd ad magnificèntiam, sicut dictum est (art. præc.), pertinet intendere ad aliquod magnum opus faciendum. Ad hoc autem quòd aliquod magnum opus convenienter fiat, requiruntur proportionati sumptus : non enim possunt magna opera fieri nisi cum magnis

(1) Ex his patet magnificèntiam à magnanimitate differre ut speciem à genere : quia magnanimitas intendit magnum in omni materia, magnificèntia verò in determinata et speciali materia ; nempe in opere factibili.

(2) Quæ sic juxta græcum *ἐτιον* appellantur quasi *hospitum dona*, sed ad quodlibet donum extenduntur.

expensis. Unde ad magnificentiam pertinet magnos sumptus facere, ad hoc quòd opus magnum convenienter fiat. Unde et Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, loc. cit.), quòd « magnificus ab æquali, id est, à proportionato, sumptu opus faciet magis magnificum. » Sumptus autem est quædam pecuniæ emissio, à qua potest aliquis prohiberi per superfluum amorem pecuniæ. Et ideo materia magnificentiæ possunt dici et ipsi sumptus, quibus utitur magnificus ad opus magnum faciendum, et ipsa pecunia (1) quâ utitur ad sumptus magnos faciendos, et amor pecuniæ, quem moderatur magnificus, ne sumptus magni impediantur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. cxxx, art. 2), virtutes illæ quæ sunt circa res exteriores, habent aliquam difficultatem ex ipso genere rei circa quam est virtus, et aliam difficultatem ex magnitudine ipsius rei. Et ideo oportet circa pecuniam et usum ejus esse duas virtutes; scilicet liberalitatem, quæ respicit communiter usum pecuniæ; et magnificentiam, quæ respicit magnum in pecuniæ usu (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd usus pecuniæ aliter pertinet ad liberalem, et aliter ad magnificum. Ad liberalem enim pertinet, secundum quòd procedit ex ordinato affectu circa pecunias (3): et ideo omnis usus debitus pecuniæ, cujus impedimentum tollit moderatio amoris pecuniæ, pertinet ad liberalitatem, scilicet dona et sumptus. Sed usus pecuniæ pertinet ad magnificum in ordine ad aliquòd magnum opus, quod faciendum est: et talis usus non potest esse sine sumptu, sive expensa.

Ad *tertium* dicendum, quòd magnificus etiam dat dona vel xenia, ut dicitur (Ethic. lib. iv, cap. 2), non tamen sub ratione doni, sed potius sub ratione sumptus ordinati ad aliquod opus faciendum, putà ad honorandum aliquem, vel ad faciendum aliquid unde proveniat honor toti civitati; sicut cum facit aliquid ad quod tota civitas studet (4).

Ad *quartum* dicendum, quòd principalis actus virtutis est interior electio, quam virtus potest habere absque exteriori fortuna; et sic etiam pauper potest esse magnificus. Sed ad exteriores actus virtutum requiruntur bona fortunæ, sicut quædam instrumenta; et secundum hoc pauper non potest actum magnificentiæ exteriorem exercere in his quæ sunt magna simpliciter, sed fortè in his quæ sunt magna per comparisonem ad aliquod opus; quod etsi in se sit parvum, tamen potest magnificè fieri secundum proportionem illius generis: nam parvum et magnum dicuntur relativè, ut Philosophus dicit in Prædicamentis (cap. *Ad aliquid*).

ARTICULUS IV. — UTRUM MAGNIFICENTIA SIT PARS FORTITUDINIS (5).

De his etiam supra quæst. cxxix, et locis ibi notatis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd magnificentia non sit pars fortitudinis. Magnificencia enim convenit in materia cum liberalitate, ut dictum est (art. præc.). Sed liberalitas non est pars fortitudinis, sed justitiæ. Ergo magnificentia non est pars fortitudinis.

2. Præterea, fortitudo est circa timores et audacias. Magnificencia autem in nullo (6) videtur respicere timorem, sed solum sumptus, qui sunt ope-

(1) Objectum proximum illius virtutis sunt magni sumptus; remotius verò pecunia quâ ad illos sumptus utitur.

(2) Ita Mss. et editi melioris notæ. Al., *magnum pecuniæ usum*.

(3) Ut eas nempe non plus amet quàm oporteat, vel non tam eas velit sibi ad usum tantum suum quàm ut aliis inde beneficiat, cum oportet ac ut oportet.

(4) Vel circa quod civitas tota occupatur, quasi studium suum ad id conferens; ut insinuat phraseis græca *ἡ περὶ τὴν πόλιν ἡ πόλις σπουδάζει*.

(5) Ostendit S. Doctor magnificentiam esse partem fortitudinis, non subjectivam sed potentialem.

(6) Seu *nullo modo*, ait Nicolai, ne quis in nullo quasi subjecto intelligendum putet; quamvis et illa duo connexa sunt.

rationes quædam. Ergo magnificentia magis videtur pertinere ad justitiam, quæ est circa operationes, quàm ad fortitudinem.

3. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 2, à princ.), quòd « magnificus scienti assimilatur. » Sed scientia magis convenit cum prudentia quàm cum fortitudine. Ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

Sed *contra* est quòd Tullius (De invent. lib. ii, aliquant. ante fin.), et Macrobius (in Somn. Scip. lib. i, cap. 8, circa med.), et Andronicus magnificentiam partem fortitudinis ponunt.

CONCLUSIO. — Magnificentia est pars fortitudinis, non quidem subjectiva, sed ei adjuncta, ut virtus secundaria principali.

Respondeo dicendum quòd magnificentia, secundum quòd est specialis virtus, non potest poni pars subjectiva fortitudinis, quia non convenit cum ea in materia; sed ponitur pars ejus, inquantum adjungitur ei sicut virtus secundaria principali. Ad hoc autem quòd aliqua virtus adjungatur alicui principali, duo requiruntur, ut supra dictum est (quæst. lxxx), quorum unum est ut secundaria conveniat cum principali; aliud autem est ut in aliquo excedatur ab ea. Magnificentia autem convenit cum fortitudine in hoc quòd, sicut fortitudo tendit in aliquod arduum et difficile, ita etiam et magnificentia: unde etiam videtur esse in irascibili sicut et fortitudo. Sed magnificentia deficit à fortitudine in hoc quòd illud arduum in quod tendit fortitudo, habet difficultatem propter periculum, quod imminet personæ; arduum autem in quod tendit magnificentia, habet difficultatem propter dispendium rerum, quod est multò minus quàm periculum personæ. Et ideo magnificentia ponitur pars fortitudinis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd justitia respicit operationes secundum se, prout in eis consideratur ratio debiti; sed liberalitas et magnificentia considerant operationes sumptuum secundum quòd comparantur ad passionem animæ; diversimodè tamen: nam liberalitas respicit sumptus per comparisonem ad amorem et concupiscentiam pecuniarum, quæ sunt passionem concupiscibilis, quibus non impeditur liberalis à donationibus et sumptibus faciendis: unde est in concupiscibili. Sed magnificentia respicit sumptus per comparisonem ad spem; attingendo ad aliquid arduum, non simpliciter, sicut magnanimitas (1), sed in determinata materia, scilicet in sumptibus: unde magnificentia videtur esse in irascibili, sicut et magnanimitas.

Ad *secundum* dicendum, quòd magnificentia, etsi non conveniat cum fortitudine in materia, convenit tamen cum ea in conditione materiæ, inquantum scilicet tendit in aliquid arduum circa sumptus, sicut et fortitudo in aliquid arduum circa timores.

Ad *tertium* dicendum, quòd magnificentia ordinat usum artis ad aliquid magnum, ut dictum est (in corp. et art. præc.). Ars autem est in ratione. Et ideo ad magnificum pertinet bene uti ratione (2) in attendendo proportionem sumptus ad opus quod faciendum est; et hoc præcipuè necessarium est propter magnitudinem utriusque; quia nisi diligens consideratio adhiberetur, immineret periculum magni damni.

(1) Quæ tametsi honores respiciat per se ac directè, tamen eorum in omnibus vel materiam convenientem quærit vel despectum exhibet; atque ita videtur in arduum tendere non secun-

dum quid vel secundum determinatam rationem ac materiam, sed simpliciter.

(2) Propter hanc enim causam cum scienti assimilari dicit Philosophus. Hinc et μεγαλοπρεπὴς græcè quasi *magnidecens* vocatur.

QUÆSTIO CXXXV.

DE PARVIFICENTIA, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis magnificentiæ, et circa hoc quærun-
tur duo: 1° Utrum parvificentia sit vitium. — 2° De vitio ei opposito.

ARTICULUS I. — UTRUM PARVIFICENTIA SIT VITIUM (1).

De his etiam Ethic. lib. iv, lect. 7.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd parvificentia non sit vitium. Virtus enim sicut est moderativa magnorum, ita etiam est moderativa parvorum: unde et liberales, et etiam magnifici aliqua parva faciunt. Sed magnificentia est virtus. Ergo etiam similiter parvificentia magis est virtus quàm vitium.

2. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 2, ante med.), quòd « diligentia ratiocinii (2) est parvifica. » Sed diligentia ratiocinii videtur esse laudabilis, quia « bonum hominis est secundum rationem esse, » ut Dionysius dicit (De div. nomin. cap. 4, part. 4, lect. 22). Ergo parvificentia non est vitium.

3. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 2, in fin.), quòd « parvificus consumit pecuniam tristatus. » Sed hoc pertinet ad avaritiam sive ad illiberalitatem. Ergo parvificentia non est vitium ab aliis distinctum.

Sed *contra* est quòd Philosophus (Ethic. lib. ii, cap. 7, et lib. iv, cap. 2, ad fin.) ponit parvificentiam speciale vitium magnificentiæ oppositum.

CONCLUSIO. — Parvificentia vitium est, quo homines ab ea proportionem deficiunt, quæ debet esse secundum rationem, inter sumptus et opus.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. i, art. 3, et quæst. xviii, art. 6), moralia speciem à fine sortiuntur, unde et à fine ut pluries nominantur. Ex hoc ergo dicitur aliquis parvificus, quòd intendit ad aliquid parvum faciendum. Parvum autem et magnum, secundum Philosophum in Prædicamentis (cap. *Ad aliquid*), relativè dicuntur. Unde cum dicitur quòd parvificus intendit aliquid parvum facere, intelligendum est in comparatione ad genus operis quod facit. In quo quidem parvum et magnum potest attendi dupliciter: uno modo ex parte operis fiendi, alio modo ex parte sumptus. Magnificus ergo principaliter intendit magnitudinem operis; secundariò autem intendit magnitudinem sumptus, quam non vitat, ut faciat magnum opus. Unde et Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 4, circa med.) quòd « magnificus ab æquali sumptu opus faciet magis magnificum. » Parvificus autem è converso principaliter quidem intendit parvitatem sumptus: unde et Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 2, ad fin.), quòd « intendit qualiter minimum consumat. » Ex consequenti autem intendit parvitatem operis, quam scilicet non recusat, dummodo parvum sumptum faciat: unde Philosophus dicit ibidem, quòd « parvificus maxima consumens in parvo, » scilicet quòd non vult expendere, bonum perdit, scilicet magnifici operis. Sic ergo patet quòd parvificus deficit à proportionem, quæ debet esse secundum rationem inter sumptus et opus. Defectus autem ab

(1) Parvificentia definiri potest vitium quo aliquis deficit à debita proportionem expensarum ad opus, intendens minùs expendere quàm dignitas operis requirat.

(2) Hoc est nimis stricta et accurata supputatio.

eo quod est secundum rationem, causat rationem vitii. Unde manifestum est quod parvificentia vitium est (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quod virtus moderatur parva secundum regulam rationis, à qua deficit parvificus, ut dictum est (in corp.); non enim dicitur parvificus qui parva moderatur, sed qui in moderando magna vel parva, deficit à regula rationis: et ideo habet vitii rationem.

Ad *secundum* dicendum, quod sicut Philosophus dicit (Rhetor. lib. II, cap. 5, circa med.), « timor facit consiliativos; » et ideo parvificus diligenter ratiociniis intendit; quia inordinatè timet bonorum suorum consumptionem etiam in minimis. Unde hoc non est laudabile, sed vitiosum et vituperabile, quia non dirigit affectum suum secundum rationem. sed potius rationis usum applicat ad inordinationem sui affectus.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut magnificus convenit cum liberali in hoc quod promptè et delectabiliter pecunias emittit, ita etiam parvificus convenit cum illiberali sive avaro in hoc quod cum tristitia et tarditate expensas facit. Differt autem in hoc quod illiberalitas attenditur circa communes sumptus; parvificentia autem circa magnos sumptus, quos difficilius est facere; et ideo minus vitium est parvificentia quam illiberalitas. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 2 in fin.), quod « quamvis parvificentia et vitium oppositum sint malitiæ, non tamen opprobria inferunt; quia nec sunt nocivæ proximo, nec sunt valdè turpes (2).

ARTICULUS II. — UTRUM PARVIFICENTIÆ ALIQUOD VITIUM OPPONATUR (3).

De his etiam Ethic. lib. IV, lect. 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod parvificentiæ nullum vitium opponatur. Parvo enim opponitur magnum. Sed magnificentia non est vitium, sed virtus. Ergo parvificentiæ non opponitur vitium.

2. Præterea, cum parvificentia sit vitium ex defectu, ut dictum est (art. præc.), videtur quod si aliquod vitium esset parvificentiæ oppositum, consisteret solum in superabundanti consumptione. Sed illi qui consumunt multa ubi pauca consumere oporteret, consumunt pauca ubi multa oporteret consumere, ut dicitur (Ethic. lib. IV, cap. 2, circa fin.), et sic habent aliquid de parvificentia. Non ergo est aliquod vitium parvificentiæ oppositum.

3. Præterea, moralia sortiuntur speciem ex fine, ut dictum est (art. præc.). Sed illi qui superflue consumunt, hoc faciunt causâ ostentationis divitiarum, ut dicitur (Ethic. lib. IV, loc. cit.). Hoc autem pertinet ad inanem gloriam, quæ opponitur magnanimitati, ut dictum est (quæst. cxxxI, art. 2). Ergo nullum vitium parvificentiæ opponitur.

Sed *contra* est auctoritas Philosophi, qui (Ethic. lib. II, cap. 8, et lib. IV, cap. 2) ponit magnificentiam medium duorum oppositorum vitiorum.

CONCLUSIO. — Parvificentiæ, consumptio vel nimia profusio maximè adversatur.

Respondeo dicendum quod parvo opponitur magnum. Parvum autem et magnum relativè dicuntur, ut dictum est (art. præc.). Sicut autem contingit sumptum esse parvum per comparisonem ad opus, ita etiam contingit sumptum esse magnum in comparisonem ad opus, ut scilicet excedat

(1) Ex his patet parvificum non vocari qui parva intendit secundum dictamen rectæ rationis, sed qui minus parvos sumptus intendit comparisonem operis quod faciendum est.

(2) Hinc concludi potest vitium istud esse tantum veniale, sed tamen fieri potest mortale ex quibusdam circumstantiis; velut si quis ad opus

magnum faciendum obligatus sit voto, iuramento, vel testamento, et in ea notabiliter sumptus diminuat.

(3) In hoc articulo probat S. Doctor nimiam profusionem quam Græci vocant βαρυειαν, id est, ineptam operositatem, opponi tum virtuti magnificentiæ, tum vitio parvificentiæ.

proportionem quæ esse debet sumptûs ad opus secundum regulam rationis. Unde manifestum est quod vitio parvificentiæ, quo aliquis deficit à debita proportionem expensarum ad opus, intendens minus expendere quam dignitas operis requirat, opponitur vitium quo aliquis dictam proportionem excedit, ut scilicet plus expendat quam sit operi proportionatum. — Et hoc vitium græcè quidem dicitur *βανυσία* (1) à furno dicta, quia videlicet ad modum ignis, qui est in furno, omnia consumit. Vel dicitur *ἀπορροχλία*, id est, sine bono igne, quia ad modum ignis omnia consumit non propter bonum. Unde latine hoc vitium potest nominari *consumptio*.

Ad *primum* ergo dicendum, quod magnificentia dicitur esse ex eo quod facit magnum opus, non autem ex eo quod in sumptu excedat proportionem operis. Hoc enim pertinet ad vitium quod opponitur parvificentiæ.

Ad *secundum* dicendum, quod idem vitium contrariatur virtuti, quæ est in medio, et contrario vitio. Sic ergo vitium consumptionis opponitur parvificentiæ in eo quod excedit in sumptu operis dignitatem, expendens multa ubi pauca oportet expendere. Opponitur autem magnificentiæ ex parte operis magni, quod præcipue intendit magnificus, inquantum scilicet ubi oportet multa expendere, nihil aut parum expendit.

Ad *tertium* dicendum, quod consumptor ex ipsa specie actûs opponitur parvifico, inquantum transcendit regulam rationis, à qua parvificus deficit. Nihil tamen prohibet quin hoc ad finem alterius vitii ordinetur, puta inanis gloriæ, vel cujuscumque alterius (2).

QUÆSTIO CXXXVI.

DE PATIENTIA, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de patientia; et circa hoc quærentur quinque: 1^o Utrum patientia sit virtus. — 2^o Utrum sit maxima virtutum. — 3^o Utrum possit haberi sine gratia. — 4^o Utrum sit pars fortitudinis. — 5^o Utrum sit idem cum longanimitate.

ARTICULUS I. — UTRUM PATIENTIA SIT VIRTUS (3).

De his etiam infra, art. 5 corp. et supra, quæst. CXXVIII.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod patientia non sit virtus. Virtutes enim perfectissime sunt in patria, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. xiv, cap. 9). Sed ibi non est patientia: quia nulla sunt ibi mala toleranda, secundum illud (Isa. xlix, 10); et (Apocal. vii, 16): *Non esurient, neque sitient, et non percutiet eos æstus, neque sol* (4). Ergo patientia non est virtus.

2. Præterea, nulla virtus in malis potest inveniri, quia virtus est « quæ bonum facit habentem. » Sed patientia quandoque in malis hominibus in-

(1) Rectè vocem illam interpretatur S. Doctor; nam in lexicis *βάνυσος* dicitur *caminarius*, qui circa fornaces et caminos exercetur; sed translata est vox illa ad omnes artes quæ manuum officio peraguntur.

(2) Peccatum illud juxta mentem D. Thomæ est veniale ex genere suo; sed fieri potest mortale si quis ineptè sua consumit per inauem gloriam mortalem, aut scandali ratione, aut propter notabile damnum quod aliis inde consequi potest.

(3) Patientiam commendat Scriptura (Job, i et ii; Tob. ii; Jac. v), et tanquam necessariam præcipit (Luc. xxi): *In patientia vestra possidebitis animas vestras*. (Hebr. x): *Patientia vobis necessaria est ut voluntatem Dei facientes reportetis promissionem*.

(4) His enim ipsis verbis ita dicitur: Is. (loc. cit.): sed implicite tantum vel æquivalentibus aliis (Apoc. vii): *Non esurient neque sitient amplius, neque cadet super illos sol, nec ullus æstus*.

venitur; sicut patet in avaris, qui multa mala patienter tolerant, ut pecunias congregent, secundum illud (Eccle. v, 16): *Cunctis diebus vitæ suæ comedit in tenebris, et in curis multis, et in ærumna atque tristitia*. Ergo patientia non est virtus.

3. Præterea, fructus à virtutibus differunt, ut supra habitum est (1 2, quæst. lxx, art. 1 ad 3). Sed patientia ponitur inter fructus, ut patet (Gal. v). Ergo patientia non est virtus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (in lib. De patientia, in princ.): « Virtus animi, quæ patientia dicitur, tam magnum Dei donum est, ut etiam ipsius qui nobis eam largitur, patientia prædicetur (4).

CONCLUSIO. — Patientia est virtus, quâ bonum rationis conservatur contra tristitiam, ne ratio ipsa ei succumbat.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est supra (quæst. cxxiii, art. 1), virtutes morales ordinantur ad bonum, inquantum conservant bonum rationis contra impetus passionum. Inter alias autem passiones tristitia efficax est ad impediendum bonum rationis, secundum illud (II. Cor. vii, 10): *Sæculi tristitia mortem operatur*; et (Eccli. xxx, 25): *Multos occidit tristitia, et non est utilitas in illa*. Unde necesse est habere aliquam virtutem per quam bonum rationis conservetur contra tristitiam, ne scilicet ratio tristitiæ succumbat. Hoc autem facit patientia. Unde Augustinus dicit (lib. De patientia, cap. 2, in princ.), quòd « patientia hominis est quâ mala æquo animo toleramus, id est, sine perturbatione tristitiæ, ne animo iniquo bona deseramus, per quæ ad meliora perveniamus (2). » Unde manifestum est patientiam esse virtutem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtutes morales non remanent secundum eundem actum in patria quem habent in via, scilicet per comparisonem ad bona præsentis vitæ, quæ non remanebunt in patria; sed per comparisonem ad finem, qui erit in patria, sicut iustitia non erit in patria circa emptiones et venditiones, et alia quæ pertinent ad præsentem vitam, sed in hoc quod est subditum esse Deo. Similiter actus patientiæ in patria non erit in sustinendo aliqua, sed in fruitione bonorum, in quæ pervenire volebamus patiundo. Unde Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. xiv, cap. 9, ad fin.), quòd « in patria non erit ipsa patientia, quæ necessaria non est, nisi ubi toleranda sunt mala; sed æternum erit id quò per patientiam pervenitur. »

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (lib. De patientia, cap. 2, et cap. 5, à med.), « patientes propriè dicuntur qui malunt mala non committendo ferre, quàm non ferendo committere. In illis autem qui mala sustinent, ut mala faciant, nec miranda, nec laudanda est patientia quæ nulla est; sed miranda duritia, neganda patientia. »

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. xi, art. 1), fructus in sui ratione importat quamdam delectationem. Sunt autem operationes virtutum delectabiles, secundum seipsas, ut dicitur (Ethic. lib. i, cap. 8, à med.). Consuetum est autem ut nomine virtutis etiam virtutum actus significantur. Et ideo patientia quantum ad habitum ponitur virtus; quantum autem ad delectationem quam habet in actu, ponitur fructus; et præcipuè quantum ad hoc quòd per patientiam animus præservatur, ne obruatur tristitiâ.

(4) Sic nimirum, (Exod. xxxiv, 6): *Patiens et multæ miserationis appellatur*, (Num. xiv, 18): *Patiens et multæ misericordiæ*; vel *patiens et multum misericors* (Ps. cxliv 8) et sic deinceps in multis locis aliis.

(2) A. B. Thoma patientia definitur virtus quâ quis laudabiliter se habet in patiundo quæ præsentialiter nocent, ut scilicet non inordinatè ex eis tristetur (Cf. art. 4 ad 2)

ARTICULUS II. — UTRUM PATIENTIA SIT POTISSIMA VIRTUTUM.

De his etiam 4 2, quæst. LXVI, art. 3 ad 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd patientia sit potissima virtutum. Id enim quod est perfectum, est potissimum in unoquoque genere. Sed *patientia habet opus perfectum*, ut dicitur (Jacobi 1, 4). Ergo patientia est potissima virtutum.

2. Præterea, omnes virtutes ad bonum animæ ordinantur. Sed hoc præcipuè videtur pertinere ad patientiam : dicitur enim (Luc. xxi, 19): *In patientia vestra possidebitis animas vestras*. Ergo patientia est maxima virtutum.

3. Præterea, illud quod est conservativum et causa aliorum, videtur potius esse. Sed, sicut Gregorius dicit in quadam homil. (35 in Evang., parum ante med.), « patientia est radix et custos omnium virtutum (1). » Ergo patientia est maxima virtutum.

Sed *contra* est quòd non enumeratur inter quatuor virtutes quas Gregorius (Moral. lib. xii, cap. 1) et Augustinus (lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 15) vocant principales.

CONCLUSIO. — Patientia, cùm à tribus virtutibus theologicis et quatuor moralibus superetur (inter quas prudentia et justitia directè hominem in bono constituunt, fortitudo autem et temperantia à majoribus impedimentis retrahunt) non est omnium virtutum potissima.

Respondeo dicendum quòd virtutes secundum suam rationem ordinantur ad bonum. Est enim virtus « quæ facit bonum habentem et opus ejus bonum reddit, » ut dicitur (Ethic. lib. ii, cap. 6). Unde oportet quòd tantò principalior sit virtus et potior, quantò magis et directiùs ordinat hominem in bonum. Directiùs autem ad bonum ordinant hominem virtutes quæ sunt constitutivæ boni, quàm illæ quæ sunt impeditivæ eorum quæ abducunt à bono; et sicut inter eas quæ sunt constitutivæ boni tantò aliqua potior est quantò in majori bono statuit hominem (sicut fides, spes et charitas, quàm prudentia et justitia); ita etiam inter illas quæ sunt impeditivæ retrahentium à bono, tantò aliqua est potior quantò id quod ab ea impeditur magis à bono retrahit. Plus autem à bono retrahunt pericula mortis, circa quæ est fortitudo, vel delectationes tactùs, circa quas est temperantia, quàm quævis adversa, circa quæ est patientia. Et ideo patientia non est potissima virtutum; sed deficit non solum à virtutibus theologicis, et prudentiâ, et justitiâ, quæ directè statuunt hominem in bono; sed etiam à fortitudine et temperantia, quæ retrahunt à majoribus impedimentis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd patientia dicitur habere opus perfectum in adversis tolerandis (2): ex quibus primò procedit tristitia, quam moderatur patientia; secundò ira, quam moderatur mansuetudo; tertio odium, quod tollit charitas; quartò injustum nocumentum, quod prohibet justitia. Tollere autem principium uniuscujusque est perfectius. Nec tamen sequitur, si in hoc patientia est perfectior, quòd sit perfectior simpliciter.

Ad *secundum* dicendum, quòd possessio importat quietum dominium; et ideo per patientiam dicitur homo suam animam possidere, in quantum radicatus evellit passiones adversitatum, quibus anima inquietatur.

(1) Ita loquitur S. Gregorius explicando quod supra præmittitur ex Luc. xxi : *In patientia vestra possidebitis animas vestras*.

(2) Ut ex toto contextu patet : *Omne gau-*

dium existimate cùm in tentationes varias incideritis; scientes quòd probatio fidei vestræ patientiam operatur, patientia autem opus perfectum habet.

Ad *tertium* dicendum, quòd patientia dicitur esse radix et custos omnium virtutum, non quasi directè eas causando et conservando, sed solum removendo prohibens (1).

ARTICULUS III. — UTRUM PATIENTIA POSSIT HABERI SINE GRATIA (2).

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd patientia possit haberi sine gratia. Illud enim ad quod ratio magis inclinatur, magis potest implere rationalis creatura. Sed magis est rationabile quòd aliquis patiat mala propter bonum quàm propter malum. Aliqui autem patiuntur mala propter malum ex propria virtute sine auxilio gratiæ: dicit enim Augustinus (lib. De patientia, cap. 3, in princ.), quòd « multa in laboribus et doloribus sustinent homines propter ea quæ vitiosè diligunt. » Ergo multò magis homo potest mala sustinere propter bonum, quod est verè patientem esse, præter auxilium gratiæ.

2. Præterea, aliqui non existentes in statu gratiæ magis abhorrent mala vitiorum quàm corporalia mala: unde quidam Gentilium leguntur multa mala tolerasse, ne patriam proderent aut aliquid aliud inhonestum committerent. Sed hoc est verè patientem esse. Ergo videtur quòd patientia possit haberi absque auxilio gratiæ.

3. Præterea, manifestè apparet quòd aliqui propter sanitatem corporis recuperandam gravia quædam et amara patiuntur. Salus autem animæ non est minus appetibilis quàm sanitas corporis. Ergo pari ratione pro salute animæ potest aliquis multa mala sustinere, quod est verè patientem esse, absque auxilio gratiæ.

Sed *contra* est quod dicitur (Psal. lxi, 6): *Ab ipso, scilicet Deo, patientia mea.*

CONCLUSIO. — Cum patientia quæ vera virtus est, ex charitate nascatur, clarum est ipsam sine gratia haberi non posse.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit (lib. De patientia, cap. 4, circa fin.), « vis desideriorum facit tolerantiam laborum et dolorum; et nemo, nisi pro eo quod delectatur, spontè suscipit ferre quod cruciat. » Et hujus ratio est, quia tristitiam et dolorem secundum se abhorret animus: unde nunquam eligeret eam pati propter se, sed solum propter finem. Ergo oportet quòd illud bonum propter quod aliquis vult pati mala, sit magis volitum et amatum quàm illud bonum cujus privatio ingerit dolorem, quem patienter toleramus. Quòd autem aliquis præferat bonum gratiæ omnibus naturalibus bonis, ex quorum amissione potest dolor causari, pertinet ad charitatem, quæ diligit Deum super omnia. Unde manifestum est quòd patientia, secundum quòd est virtus, à charitate causatur, secundum illud (I. Corinth. xiii, 4): *Charitas patiens est.* — Manifestum est autem quòd charitas non potest haberi nisi per gratiam, secundum illud (Rom. v, 5): *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Unde patet quòd patientia non potest haberi sine auxilio gratiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in natura humana, si esset integra, prævaleret inclinatio rationis; sed in natura corrupta prævalet inclinatio concupiscentiæ, quæ in homine dominatur. Et ideo prior est homo ad sustinendum mala propter bona (3) in quibus concupiscentia delectatur

(1) Si patientia non sit virtutum potissima, ex his patet eam tamen adeo esse necessariam ut sine illa nemo dici possit in via virtutum permanere.

(2) Patientia perfecta quoad statum non potest haberi sine gratia sanctificante, sed patientia imperfecta qualis reperitur in pœnitentibus et catechumenis nondum justificatis non

aliam gratiam quàm actuale supponit.

(3) Ita editiones omnes Nicolai posteriores. Cod. Alcan. aliique, et editiones veteres plures omittunt, *propter bona*. Aliæ habent, *pro his in quibus, etc.*

præsentialiter, quàm tolerare mala propter bona futura, quæ secundum rationem appetuntur; quod tamen pertinet ad veram patientiam.

Ad *secundum* dicendum, quòd bonum politicæ virtutis commensuratum est naturæ humanæ: et ideo absque auxilio gratiæ gratum facientis potest voluntas humana in illud tendere, licet non absque auxilio gratiæ Dei (1). Sed bonum gratiæ est supernaturale: unde in illud non potest tendere homo per virtutem suæ naturæ. Et ideo non est similis ratio.

Ad *tertium* dicendum, quòd tolerantia etiam malorum quæ quis sustinet propter corporis sanitatem, procedit ex amore quo homo naturaliter diligit suam carnem. Et ideo non est similis ratio de patientia, quæ procedit ex amore supernaturali (2).

ARTICULUS IV. — UTRUM PATIENTIA SIT PARS FORTITUDINIS (3).

De his etiam supra, quæst. CXXVIII, et locis ibi notatis.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quòd patientia non sit pars fortitudinis. Idem enim non est pars sui ipsius. Sed patientia videtur idem esse fortitudini, quia, sicut supra dictum est (quæst. CXXII, art. 6), proprius actus fortitudinis est sustinere; et hoc etiam pertinet ad patientiam: dicitur enim in lib. Sentent. Prosperi (id habet Gregorius, hom. xxxv in Evang., circa med.), quòd « patientia consistit in alienis malis tolerandis. » Ergo patientia non est pars fortitudinis.

2. Præterea, fortitudo est circa timores et audacias, ut supra habitum est (quæst. CXXII, art. 3); et ita est in irascibili. Sed patientia videtur esse circa tristitias, et ita videtur esse in concupiscibili. Ergo patientia non est pars fortitudinis, sed magis temperantiæ.

3. Præterea, totum non potest esse sine parte. Si ergo patientia sit pars fortitudinis, fortitudo nunquam posset esse sine patientia; cum tamen fortis quandoque non toleret patienter mala, sed etiam aggrediatur eum qui mala facit. Ergo patientia non est pars fortitudinis.

Sed *contra* est quòd Tullius in sua Rhetorica (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.) ponit eam fortitudinis partem.

CONCLUSIO. — Patientia fortitudini adjungitur tanquam secundaria virtus principali, et proinde potentialis pars fortitudinis rectè appellatur.

Respondeo dicendum quòd patientia est pars fortitudinis quasi potentialis, quia adjungitur fortitudini sicut virtus secundaria principali. — Ad patientiam enim pertinet « aliena mala æquanimiter perpeti, » ut Gregorius dicit in quadam hom. (35 in Evang., parum ante med.). In malis autem quæ ab aliis inferuntur, præcipua sunt et difficillima ad sustinendum illa quæ pertinent ad pericula mortis, circa quæ est fortitudo. Unde patet quòd in ista materia principalitatem tenet fortitudo, quasi vindicans sibi id quod principalius est in hac materia. Et ideo patientia adjungitur ei sicut secundaria virtus principali: unde (in Sent. 181) fortem patientiam vocat Prosper (4).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ad fortitudinem pertinet non qualiacumquesustinere, sed illud quod est summè difficile in sustinendo, scilicet

(1) Patientia, ut est virtus, qualis in Ethnicis reperitur, non requirit gratiam propriè dictam, sed quoddam Dei auxilium animum roborantis.

(2) Motiva supernaturalia sunt patientia Dei peccatores tolerantis; patientia Christi pro nobis morientis; patientia sanctorum; fructus patientiæ in altera vita; redemptio à pœnis, etc.

(5) In hoc articulo docet S. Doctor patientiam esse partem fortitudinis, tum potentialem, tum integram.

(4) Quatenus versatur patientia circa ipsa mortis pericula fit pars integralis fortitudinis, ut patet ex respons. ad 5; nam sine ea non potest officium fortitudinis esse perfectum.

sustinere pericula mortis. Ad patientiam autem potest pertinere sustinentia quorumcumque malorum.

Ad *secundum* dicendum, quòd actus fortitudinis non solum consistit in hoc quòd aliquis in bono persistat contra timores futurorum periculorum sed etiam ut non deficiat propter præsentium tristitiam sive dolorem, et ex hac parte habet affinitatem cum fortitudine patientia. Et tamen fortitudo est principaliter circa timores, ad quorum rationem pertinet fugere, quòd vitat fortitudo : patientia verò principaliter est circa tristitias : nam patiens dicitur aliquis non ex hoc quòd non fugit, sed ex hoc quòd laudabiliter se habet in patiando quæ præsentialiter nocent, ut scilicet non inordinatè ex eis tristetur. Et ideo fortitudo est propriè in irascibili, patientia autem in concupiscibili. Nec hoc impedit quin patientia sit pars fortitudinis, quia adjunctio virtutis ad virtutem non attenditur secundum subjectum, sed secundum materiam vel formam. Nec tamen patientia ponitur pars temperantiæ, quamvis utraque sit in concupiscibili, quia temperantia est solum circa tristitias quæ opponuntur delectationibus tactus, putà quæ sunt ex abstinentia ciborum vel venerorum; sed patientia præcipuè est circa tristitias quæ ab aliis inferuntur. Et iterum ad temperantiam pertinet refrenare huiusmodi tristitias sicut et delectationes contrarias. Ad patientiam autem pertinet ut propter huiusmodi tristitias, quantæcumque sint, homo non recedat à bono virtutis.

Ad *tertium* dicendum, quòd patientia potest quantum ad aliquid sui poni pars integralis fortitudinis : de qua parte objectio procedit, prout scilicet aliquis patienter sustinet mala, quæ pertinent ad pericula mortis. Nec est contra rationem patientiæ quòd aliquis, quando opus fuerit, insiliat in eum qui mala facit; quia, ut Chrysostomus (alius auctor) dicit super illud Matth. iv : *Vade, Satana* (hom. 5 in Op. imperf. à med.), « in injuriis propriis patientem esse, laudabile est; injurias autem Dei patienter sustinere, nimis est impium : » et Augustinus dicit in quadam epistola ad Marcellinum (138, al. 5, ante med.), quòd « præcepta patientiæ non contrariantur bono reipublicæ, pro quo conservando contra inimicos pugnatur. » Secundum verò quòd patientia se habet circa quæcumque alia mala, adjungitur fortitudini ut virtus secundaria principali.

ARTICULUS V. — UTRUM PATIENTIA SIT IDEM QUOD LONGANIMITAS (1).

De his etiam supra, quæst. CXVII, art. 5 ad 5, et 4 2, quæst. LXX, art. 5 corp. et II. Cor. vi, lect. 2 princ.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd patientia sit idem quod longanimitas. Dicit enim Augustinus (lib. De patientia æquival. cap. 1), quòd « patientia Dei non prædicatur in hoc quòd aliquod malum patiatur, sed in hoc quòd expectat malos, ut convertantur; » unde (Eccli. v, 4) dicitur : *Altissimus patiens redditor est*. Ergo videtur quòd patientia sit idem quod longanimitas.

2. Præterea, idem non est oppositum duobus. Sed impatientia opponitur longanimitati, per quam aliquis moram expectat : dicitur enim aliquis impatientis moræ, sicut aliorum malorum. Ergo videtur quod patientia sit idem quod longanimitas.

3. Præterea, sicut tempus est quædam circumstantia malorum quæ sustinentur, ita etiam locus. Sed ex parte loci non sumitur aliqua virtus quæ distinguatur à patientia. Ergo similiter nec longanimitas, quæ sumitur ex parte

(1) Longanimitas est virtus quæ quis tendit in aliquod bonum quod post longinquum tempus est obtinendum.

temporis, inquantum scilicet aliquis diù expectat, distinguitur à patientia.

4. Sed *contra* est quod super illud (Rom. II) : *An divitias bonitatis ejus et patientiæ, et longanimitatis contemnis?* dicit Glossa (Orig. lib. II comment. in hanc epist. cap. 2, parum à princ.) : « Videtur longanimitas à patientia differre, quia qui infirmitate magis quàm proposito delinquant, sustentari per longanimitatem dicuntur; qui verò pertinaci mente exultant in delictis suis, ferri patienter dicendi sunt. »

CONCLUSIO. — Quamquam non planè idem sit longanimitas et patientia, magnam tamen istæ virtutes inter se convenientiam habent.

Respondeo dicendum quòd sicut magnanimitas dicitur per quam habet aliquis animum tendendi in magna; ita etiam longanimitas dicitur per quam aliquis habet animum tendendi in aliquid quod in longinquum distat. Et ideo sicut magnanimitas magis respicit spem tendentem in bonum, quàm audaciam, vel timorem, sive tristitiam, quæ respiciunt malum; ita etiam longanimitas. Unde longanimitas majorem convenientiam videtur habere cum magnanimitate quàm cum patientia (1). — Potest tamen convenire cum patientia duplici ratione : primò quidem, quia patientia, sicut et fortitudo, sustinet aliqua mala propter aliquod bonum : quod, si ex propinquo expectetur, facilius est sustinere; si autem in longinquum differatur illud bonum, mala autem oporteat in præsentī sustinere, difficilius est (2). Secundò, quia hoc ipsum quod est differri bonum speratum, natum est causare tristitiam, secundum illud (Prov. XIII, 12) : *Spes quæ differtur, affligit animam*. Unde et in sustinendo hujusmodi afflictionem potest esse patientia, sicut et in sustinendo quascumque alias tristitias. Sic ergo secundum quòd sub eadem ratione mali contristantis potest comprehendī et dilatio boni sperati, quæ pertinet ad longanimitatem, et labor, quem homo sustinet in continuata executione boni operis, quod pertinet ad constantiam; tam longanimitas quàm etiam constantia sub patientia comprehenduntur. — Unde et Tullius (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), definiens patientiam, dicit quòd « patientia est, honestatis ac utilitatis causâ, voluntaria ac diuturna perpessio rerum arduarum ac difficilium. » Quod dicit *arduarum* pertinet ad constantiam in bono; quod dicit *difficilium*, pertinet ad gravitatem mali quam propriè respicit patientia; quod verò addit *diuturna*, sive *diutina*, pertinet ad longanimitatem secundum quòd convenit cum patientia.

Et per hoc patet responsio ad *primum* et *secundum* (3).

Ad *tertium* dicendum, quòd illud quod est longinquum loco, quamvis sit remotum à nobis, non tamen est simpliciter remotum à natura rerum, sicut id quod est longinquum tempore : et ideo non est similis ratio. Et præterea quod est longinquum loco, non affert difficultatem nisi ratione temporis; quia quod est longinquum loco à nobis, tardius tempore ad nos potest pervenire.

Quartum concedimus : tamen considerata est ratio illius differentię quam Glossa assignat; quia in his qui ex infirmitate peccant, hoc solum videtur importabile quòd diù perseverant in malo; et ideo dicitur quòd ex longanimitate supportantur. Sed hoc ipsum quòd aliquis ex superbia peccat,

(1) Magnanimitas enim et longanimitas versantur utraque circa bonum, dum è contra patientia versetur circa malum.

(2) Ita communiter. Edit. Rom. : *Si autem in longinquum differatur, difficilis est expectatio. Mala autem in præsentī sustinere difficile est.*

(3) Observandum est patientiam et longanimitatem Deo et nobis æquivocè tribui; attamen in Deo tanquam diversa ponit Apostolus (Rom. II) : *An divitias bonitatis ejus et patientiæ et longanimitatis contemnis.*

importabile videtur : et ideo per patientiam dicuntur sustineri illi qui ex superbia peccant.

QUÆSTIO CXXXVII.

DE PERSEVERANTIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de perseverantia et vitiis oppositis. Circa perseverantiam autem quæruntur quatuor : 1° Utrum perseverantia sit virtus. — 2° Utrum sit pars fortitudinis. — 3° Quomodo se habeat ad constantiam. — 4° Utrum indigeat auxilio gratiæ.

ARTICULUS I. — UTRUM PERSEVERANTIA SIT VIRTUS (1).

De his etiam infra, art. 2 corp. et ad 4 et 2, et quæst. CXXXVIII, art. 4 corp. et Sent. III, dist. 33, quæst. III, art. 3, quæst. I ad 4, et quæst. IV ad 4.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod perseverantia non sit virtus. Quia, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 7, circa med.), continentia est potius quam perseverantia. Sed continentia non est virtus, ut dicitur (Ethic. lib. IV, in fin.). Ergo perseverantia non est virtus.

2. Præterea, « virtus est quæ rectè vivitur, » secundum Augustinum (De lib. arb. lib. II, cap. 19, à princ.). Sed, sicut ipse dicit (lib. De perseverantia, cap. 1), « nullus potest dici perseverantiam habere, quamdiu vivit, nisi perseveret usque ad mortem. » Ergo perseverantia non est virtus.

3. Præterea, immobiliter persistere in opere virtutis requiritur ad omnem virtutem, ut patet (Ethic. lib. II, cap. 4). Sed hoc pertinet ad rationem perseverantiæ : dicit enim Tullius in sua Rhet. (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), quod « perseverantia est in ratione bene consideratâ stabilis et perpetua permansio. » Ergo perseverantia non est specialis virtus, sed conditio omnis virtutis.

Sed *contra* est quod Andronicus dicit, quod « perseverantia est habitus eorum quibus immanendum est, et non immanendum, et neutrorum. » Sed habitus ordinans nos ad bene faciendum aliquid vel omittendum, est virtus. Ergo perseverantia est virtus.

CONCLUSIO. — Perseverantia est specialis virtus, per quam homo in honestis operibus persistit, quantum necesse est.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum (Ethic. lib. II, cap. 3, in fin.), « virtus est circa difficile et bonum ; » et ideo ubi occurrit specialis ratio difficultatis vel boni, ibi est specialis virtus. Opus autem virtutis potest habere bonitatem et difficultatem ex duobus : uno quidem modo ex ipsa specie actûs, quæ accipitur secundum rationem proprii subjecti ; alio modo ex ipsa diuturnitate temporis : nam hoc ipsum quod est diu insistere alicui difficili, specialem difficultatem habet. Et ideo diu persistere in aliquo bono usque ad consummationem pertinet ad specialem virtutem. — Sicut ergo temperantia et fortitudo sunt speciales virtutes eò quod altera earum moderatur delectationes tactûs (quod dese difficultatem habet) ; altera autem moderatur timores et audacias circa pericula mortis (quod etiam secundum se difficile est), ita etiam perseverantia est quædam specialis virtus, ad quam pertinet in his vel in aliis virtuosis operibus diuturnitatem sustinere, prout necesse est (2).

(1) Perseverantia non hic sumitur pro dono quo quis in iustitia perseverat usque ad finem vitæ, quod est proprium electorum, de quo jam dictum est (I 2, quæst. CIX, art. 40) : sed pro continuatione virtuosius operis qualecumque sit, usque ad finem quem ratio præscripserit ; sicut

v. g. quod miles usque ad finem certaminis perseveret.

(2) Hinc formale objectum illius virtutis est ipsa boni operis peragendi diuturnitas et timor defatigationis quem moderatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus accipit ibi perseverantiam, secundum quòd aliquis perseverat in his in quibus difficillimum est diù sustinere. Non est autem difficile diù sustinere bona, sed mala. Mala autem quæ sunt pericula mortis, ut plurimum non diù sustinentur, quia ut frequentius citò transeunt; unde respectu illorum non est præcipua laus perseverantiæ. Inter alia autem mala præcipua sunt illa quæ opponuntur delectationibus tactùs, quia hujusmodi mala attenduntur circa necessaria vitæ, putà circa defectum ciborum et aliorum hujusmodi, quæ quandoque imminet diù sustinenda. Non est autem difficile hæc diù sustinere illi qui circa hoc non multum tristatur, nec in oppositis bonis multum delectatur; sicut patet in temperato in quo hujusmodi passiones non sunt vehementes. Sed maximè hoc difficile est in eo qui circa hoc vehementer afficitur, utpote non habens perfectam virtutem modificantem has passiones. Et ideo si accipiatur hoc modo perseverantia, non est virtus perfecta, sed est quoddam imperfectum in genere virtutis. Si autem accipiamus perseverantiam, secundum quòd aliquis in quocumque bono difficili diù persistit, hoc potest convenire etiam habenti perfectam virtutem; cui etiamsi persistere sit minus difficile, persistit tamen in bono magis perfecto. Unde talis perseverantia potest esse virtus, quia perfectio virtutis magis attenditur secundum rationem boni quàm secundum rationem difficilis.

Ad secundum dicendum, quòd eodem nomine quandoque nominatur et virtus et actus virtutis, sicut Augustinus dicit (super Joan. tract. 79, paulò à princ.): « Fides est credere quod non vides. » Potest tamen contingere quòd aliquis habeat habitum virtutis, qui tamen non exercet actum; sicut aliquis pauper habet habitum magnificentiæ, cum tamen actum non exerceat. Quandoque verò aliquis habens habitum, incipit quidem exercere actum, sed non perficit; putà si ædificator incipiat ædificare, et non compleat domum. Sic ergo dicendum est quòd nomen perseverantiæ quandoque sumitur pro habitu quo quis eligit perseverare; quandoque autem pro actu quo quis perseverat; et quandoque quidem habens habitum perseverantiæ eligit quidem perseverare, et incipit exequi aliquandiu persistendo, non tamen complet actum, quia non persistit usque ad finem. Est autem duplex finis: unus quidem qui est finis operis; alius autem qui est finis humanæ vitæ. Per se autem ad perseverantiam pertinet ut aliquis perseveret usque ad terminum virtuosi operis; sicut quòd miles perseveret usque ad finem certaminis, et magnificus usque ad consummationem operis. Sunt autem quædam virtutes quarum actus per totam vitam debent durare; sicut fidei, spei et charitatis, quia respiciunt ultimum finem totius vitæ humanæ. Et ideo respectu harum virtutum, quæ sunt principales, non consummatur actus perseverantiæ usque ad finem vitæ. Et secundum hoc Augustinus accipit perseverantiam pro actu perseverantiæ consummato (1).

Ad tertium dicendum, quòd immobiliter persistere virtuti potest convenire dupliciter. Uno modo ex propria intentione finis; et sic diù persistere usque ad finem in bono, pertinet ad specialem virtutem quæ dicitur perseverantia, quæ hoc intendit sicut specialem finem. Alio modo ex comparatione habitus ad subjectum; et sic immobiliter persistere consequitur quamlibet virtutem, inquantum est « qualitas difficilè mobilis ».

(1) Nemo, quamdiu vivit, potest dici habere perseverantiam actu completo, siquidem à statu gratiæ semper decidere potest. Unde dicitur in

Scripturis (Matth. x): *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit.*

ARTICULUS II. — UTRUM PERSEVERANTIA SIT PARS FORTITUDINIS (1).

De his etiam supra, quæst. CXXVIII, et Sent. III, dist. 53, quæst. III, art. 5, quæst. I-II, et IV corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd perseverantia non sit pars fortitudinis. Quia, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 7, à princ.), «perseverantia est circa tristitias tactûs.» Sed hujusmodi pertinent ad temperantiam. Ergo perseverantia magis est pars temperantiæ quàm fortitudinis.

2. Præterea, omnis pars virtutis moralis est circa aliquas passiones quas virtus moralis moderatur. Sed perseverantia non importat moderantiam passionum : quia quantò vehementiores fuerint passiones, tantò aliquis secundum rationem perseverans laudabilior videtur. Ergo videtur quòd perseverantia non sit pars alicujus virtutis moralis, sed magis prudentiæ, quæ perficit rationem.

3. Præterea, Augustinus dicit (lib. De perseverantia, cap. 1), quòd perseverantiam nullus potest amittere ; alias autem virtutes potest homo amittere. Ergo perseverantia est potior omnibus aliis virtutibus. Sed virtus principalis est potior quàm ejus pars. Ergo perseverantia non est pars alicujus virtutis, sed magis ipsa est virtus principalis.

Sed *contra* est quòd Tullius (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.) ponit perseverantiam partem fortitudinis.

CONCLUSIO. — Perseverantia adjungitur fortitudini sicut secundaria virtus principali.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. CXXIII, art. 2, et 1 2, quæst. LXI, art. 3 et 4) (2), virtus principalis est cui principaliter adscribitur aliquid quod pertinet ad laudem virtutis, inquantum scilicet exercet illud circa propriam materiam, in qua difficillimum et optimum est illud observare. Et secundum hoc dictum est (quæst. CXXIII, art. 2), quòd fortitudo est principalis virtus, quia firmitatem servat in his in quibus difficillimum est firmiter persistere, scilicet in periculis mortis. Et ideo necesse est quòd fortitudini adjungatur, sicut secundaria virtus principali, omnis illa virtus, cujus laus consistit in sustinendo firmiter aliquod difficile. Sustinere autem difficultatem quæ provenit ex diuturnitate boni operis, dat laudem perseverantiæ : nec hoc est ita difficile sicut sustinere pericula mortis. Et ideo perseverantia adjungitur fortitudini, sicut virtus secundaria principali.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd annexio secundariæ virtutis ad principalem non solum attenditur secundum materiam, sed magis secundum modum ; quia forma in unoquoque potior est quàm materia. Unde, licet perseverantia magis videatur convenire in materia cum temperantia quàm cum fortitudine ; tamen in modo magis convenit cum fortitudine, inquantum firmitatem servat contra difficultatem diuturnitatis.

Ad *secundum* dicendum, quòd illa perseverantia de qua loquitur Philosophus (Ethic. lib. VII, cap. 4 et 7), non moderatur aliquas passiones, sed consistit solum in quadam firmitate rationis et voluntatis. Sed perseverantia, secundum quòd ponitur virtus, moderatur aliquas passiones, scilicet timorem fatigationis aut defectûs propter diuturnitatem. Unde hæc virtus est in irascibili sicut et fortitudo.

Ad *tertium* dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur de perseverantia, non secundum quòd nominat habitum virtutis, sed secundum quòd nominat

(1) Docet S. Doctor perseverantiam esse partem fortitudinis potentialem.

(2) Hæc virtutes cardinales hæc ratione princi-

pales probantur esse, nec ullæ magis principales, quia sub illis omnes ut materiam principalem sibi vindicantibus continentur.

actum virtutis continuatum usque in finem, secundum illud (Matth. xxiv, 13) : *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*. Et ideo contra rationem perseverantiæ sic acceptæ esset quod amitteretur, quia jam non duraret usque in finem.

ARTICULUS III. — UTRUM CONSTANTIA PERTINEAT AD PERSEVERANTIAM.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod constantia non pertineat ad perseverantiam. Constantia enim pertinet ad patientiam, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 5). Sed patientia differt à perseverantia. Ergo constantia non pertinet ad perseverantiam.

2. Præterea, «virtus est circa difficile et bonum.» Sed in parvis operibus constantem esse non videtur esse difficile, sed solum in operibus magnis quæ pertinent ad magnificentiam. Ergo constantia magis pertinet ad magnificentiam quam ad perseverantiam.

3. Præterea, si ad perseverantiam pertineret constantia, in nullo videretur à perseverantia differre, quia utrumque immobilitatem quamdam importat. Differunt autem; nam Macrobius (in Somn. Scip. lib. i, cap. 8, circ. med.) condidit constantiam firmitati, per quam intelligitur perseverantia, ut supra dictum est (quæst. cxxviii, ad 6). Ergo constantia non pertinet ad perseverantiam.

Sed *contra* est quod aliquis dicitur esse constans ex eo quod in aliquo stat. Sed immanere aliquibus pertinet ad perseverantiam, ut patet ex definitione quam Andronicus ponit. Ergo constantia pertinet ad perseverantiam.

CONCLUSIO. — Constantia ad perseverantiam spectat, cum eundem respiciat finem, firmiter videlicet persistere in quocumque bono contra difficultatem: licet quantum ad ea, quæ difficultatem faciunt, cum patientia maximè conveniat.

Respondeo dicendum quod perseverantia et constantia conveniunt quidem in fine, quia ad utrumque pertinet firmiter persistere in aliquo bono; differunt autem secundum ea quæ difficultatem afferunt ad persistendum in bono; nam virtus perseverantiæ propriè facit firmiter persistere hominem in bono contra difficultatem quæ provenit ex ipsa diuturnitate actûs; constantia autem facit firmiter persistere in bono contra difficultatem quæ provenit ex quibuscumque aliis exterioribus impedimentis. Et ideo principalior pars fortitudinis est perseverantia quam constantia; quia difficultas quæ est ex diuturnitate actûs, est essentialior actui virtutis, quam illa quæ est ex exterioribus impedimentis.

Ad *primum* ergo dicendum, quod exteriora impedimenta persistendi in bono præcipuè sunt illa quæ tristitiam inferunt. Circa tristitiam autem est patientia, ut dictum est (quæst. præc. art. 1). Et ideo constantia secundum finem convenit cum perseverantia; secundum autem ea quæ difficultatem inferunt, convenit cum patientia. Finis autem potior est: et ideo constantia magis pertinet ad perseverantiam quam ad patientiam.

Ad *secundum* dicendum, quod in magnis operibus persistere difficilius est; sed in parvis vel in mediocribus diu persistere habet difficultatem, etsi non ex magnitudine actûs, quam respicit magnificentia, saltem ex ipsa diuturnitate, quam respicit perseverantia. Et ideo constantia potest ad utrumque (1) pertinere.

Ad *tertium* dicendum, quod constantia pertinet quidem ad perseverantiam, inquantum convenit cum ea; non tamen est idem ei, inquantum differt ab ea, ut dictum est (in corp.).

(1) Pertinet ad magnificentiam ratione magnitudinis operis, ad patientiam ratione materiam, et ad perseverantiam ratione finis.

ARTICULUS IV. — UTRUM PERSEVERANTIA INDIGEAT AUXILIO GRATIÆ (1).

De his etiam 1 2, quæst. cix, art. 9 et 10, et quæst. cxiv, art. 2 corp. et Sent. II, dist. 20, in Expos., et ad 2, et Cont. gent. lib. III, cap. 125, et De virt. quæst. xxiv, art. 5 ad 5, et Psal. xxxi, et Joan. I, lect. 2 princ.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quòd perseverantia non indigeat auxilio gratiæ. Perseverantia enim est quædam virtus, ut dictum est (art. 1 huj. qu.). Sed virtus, ut Tullius dicit in sua Rhetor. (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), agit in modum naturæ. Ergo sola inclinatio virtutis sufficit ad perseverandum. Non ergo ad hoc requiritur aliquod auxilium gratiæ.

2. Præterea, donum gratiæ Christi est majus quàm nocumentum quod Adam intulit, ut patet (Rom. v). Sed ante peccatum « sic conditus fuit homo, ut posset perseverare per id quod acceperat, » sicut Augustinus dicit (lib. De corrept. et gratia, cap. 11, in med.). Ergo multò magis homo per gratiam Christi reparatus potest perseverare absque auxilio novæ gratiæ.

3. Præterea, opera peccati quandoque sunt difficiliora quàm opera virtutis : unde ex persona impiorum dicitur (Sap. v, 7) : *Ambulavimus vias difficiles*. Sed aliqui perseverant in operibus peccati absque alterius auxilio. Ergo etiam in operibus virtutum potest homo perseverare absque auxilio gratiæ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De perseverantia, cap. 1, in princ.) : « Asserimus donum Dei esse perseverantiam, quâ usque in finem perseveratur in Christo.

CONCLUSIO. — Indiget bonum perseverantiæ, ut conservetur in nobis, non modò habitualis gratiæ dono, sed etiam Dei auxilio conservantis hominem in bono usque ad finem vitæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet (art. 1 huj. qu. ad 2, et art. 2 ad 3), perseverantia dupliciter dicitur : uno modo pro ipso habitu perseverantiæ, secundum quòd est virtus ; et hoc modo indiget dono habitualis gratiæ, sicut et cæteræ virtutes infusæ. Alio modo potest accipi pro actu perseverantiæ durante usque ad mortem ; et secundum hoc indiget non solum gratiâ habituali, sed etiam gratuito Dei auxilio conservantis hominem in bono usque ad finem vitæ (2), sicut supra dictum est (1 2, quæst. cix, art. 10), cum de gratia ageretur. Quia cum liberum arbitrium de se sit vertibile, et hoc ei non tollatur per habituales gratias præsentis vitæ, non subest potestati liberi arbitrii etiam per gratiam reparati, ut se immobiliter in bono statuatur, licet sit in potestate ejus quòd hoc eligat : plerumque enim cadit in nostram potestatem electio, sed non executio.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtus perseverantiæ, quantum est de se, inclinat ad perseverandum ; quia tamen habitus est, quo quis utitur cum voluerit, non est necessarium quòd habens habitum virtutis, immobiliter utatur eo usque ad mortem.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (lib. De corrept. et gratia, cap. 11, in med.), « primo homini datum est non ut perseveraret, sed ut perseverare posset per liberum arbitrium : quia nulla corruptio tunc erat in humana natura, quæ perseverandi difficultatem præberet. Sed nunc prædestinatis per gratiam Christi non solum datur ut perseverare

(1) In hoc articulo docet S. Doctor virtutem perseverantiæ non posse esse in homine sine habituali Dei gratia.

(2) Ita se habet concilium Tridentinum (sess.

vi, can. 22) : *Si quis dixerit justificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta justitia perseverare posse, vel cum eo non posse, anathema sit.*

possint, sed ut perseverent. Unde primus homo nullo terrente, contra Dei terrentis imperium libero usus arbitrio, non stetit in tanta felicitate cum tanta non peccandi facilitate; isti autem, sæviante mundo ne starent, steterunt in fide. »

Ad *tertium* dicendum, quòd homo per se potest cadere in peccatum; sed non potest per se resurgere à peccato sine auxilio gratiæ. Et ideo ex hoc ipso quòd homo cadit in peccatum, quantum de se est, facit se in peccato perseverantem, nisi gratiâ Dei liberetur; non autem ex hoc quòd facit bonum, facit se perseverantem in bono, quia de se potens est peccare; et ideo ad hoc indiget auxilio gratiæ (1).

QUÆSTIO CXXXVIII.

DE VITIIS OPPOSITIS PERSEVERANTIÆ, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis perseverantiæ; et circa hoc quærun-
tur duo : 1° De mollitie. — 2° De pertinacia.

ARTICULUS I. — UTRUM MOLLITIES OPPONATUR PERSEVERANTIÆ (2).

De his etiam infra, art. 2 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd mollities non opponatur perseverantiæ. Quia super illud (I. Cor. vi) : *Neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores*, Glossa interl.exponit « Molles, id est, pathici, hoc est, muliebria patientes. » Sed hoc opponitur castitati. Ergo mollities non est vitium oppositum perseverantiæ.

2. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. vii, cap. 7, ante med.), quòd « delicia mollities quædam est. » Sed esse deliciosum videtur pertinere ad intemperantiam. Ergo mollities non opponitur perseverantiæ, sed magis temperantiæ.

3. Præterea, Philosophus ibidem dicit quòd « lusivus est mollis. » Sed esse immoderatè lusivum opponitur eutrapeliæ, quæ est virtus circa delectationes ludorum, ut dicitur (Ethic. lib. iv, cap. 8). Ergo mollities non opponitur perseverantiæ.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. vii, cap. 7, circ. med.), quòd « molli opponitur perseverativus. »

CONCLUSIO. — Mollities bono perseverantiæ opponitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1 et 2), laus perseverantiæ in hoc consistit quòd aliquis non recedit à bono propter diuturnam tolerantiam difficultium et laboriosorum; cui directè videtur opponi quòd aliquis de facili recedat à bono propter aliqua difficilia, quæ sustinere non potest : et hoc pertinet ad rationem mollitiæ, nam molle dicitur quod facili cedit tangenti. Non autem iudicatur aliquid molle ex hoc quòd cedit fortiter impellenti, nam et parietes cedunt machinæ percutienti. Et ideo non reputatur aliquis mollis, si cedat aliquibus valdè graviter impellentibus. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. vii, cap. 7, à med.), quòd « si quis à fortibus et superexcellentibus delectationibus vincitur, vel tristitiis, non est admirabile, sed condonabile, si contra tendat. » Manifestum est autem quòd gravius impellit metus periculorum quàm cupiditas delec-

(1) Hinc dicitur concil. Arausican. can. 40 : *Adjutorium Dei etiam renatis ac sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel in bono possint opere perdurare.*

(2) Molles sunt ii qui minùs quàm oportet in

propria sententia persistunt, ideoque à medio perseverantiæ deficiunt. De hoc vitio monet Sapiens (Eccles. iv) : *Noli citatus esse in lingua tua et inutilis et remissus in operibus tuis.*

tationum. Unde Tullius dicit (De offic. lib. I, in tit. *Vera magnanim. in duobus sita est*) : « Non est consentaneum, qui metu non frangatur, eum frangi cupiditate, nec qui invictum se à labore præstiterit, vinci à voluptate. » Ipsa etiam voluptas fortius movet attrahendo, quàm tristitia de carentia voluptatis retrahendo, quia carentia voluptatis est purus defectus. Et ideo, secundum Philosophum (loc. sup. cit.), propriè mollis dicitur qui recedit à bono propter tristitias causatas ex defectu delectationum, quasi cedens debili moventi (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd prædicta mollities causatur dupliciter : uno modo ex consuetudine ; cum enim aliquis consuetus est voluptatibus frui, difficilius potest earum absentiam sustinere : alio modo ex naturali dispositione, quia videlicet habet animum minus constantem propter fragilitatem complexionis. Et hoc modo comparantur feminae ad masculos, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, loc. sup. cit.). Et ideo illi qui muliebria patiuntur, molles dicuntur, quasi muliebres effecti.

Ad *secundum* dicendum, quòd voluptati corporali opponitur labor ; et ideo res laboriosæ tantum impediunt voluptates. Deliciosi autem dicuntur qui non possunt sustinere aliquos labores, nec aliquid quod voluptatem diminuat. Unde dicitur (Deuter. XXVIII, 56) : *Tenera mulier et delicata, quæ super terram ingredi non valebat, nec pedis vestigium figere propter molli- tiem*. Et ideo delicia mollities quædam est. Sed mollities propriè respicit defectum delectationum, delicia autem causam impeditivam delectationis, putà laborem vel aliquid hujusmodi.

Ad *tertium* dicendum, quòd in ludo duo est considerare : uno quidem modo delectationem, et sic inordinatè lusus opponitur eutrapeliæ ; alio modo in ludo consideratur quædam remissio, sive quies, quæ opponitur labori. Et ideo sicut non posse sustinere laboriosa pertinet ad molli- tiem ; ita etiam nimis appetere remissionem ludi, vel quancumque aliam quietem.

ARTICULUS II. — UTRUM PERTINACIA OPPONATUR PERSEVERANTIÆ (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd pertinacia non opponatur perseverantiæ. Dicit enim Gregorius (Moral. lib. XXXI, cap. 17, à med.), quòd « pertinacia oritur ex inani gloria. » Sed inanis gloria non opponitur perseverantiæ, sed magis magnanimitati, ut supra dictum est (quæst. CXXXII, art. 2). Ergo pertinacia non opponitur perseverantiæ.

2. Præterea, si opponitur perseverantiæ, aut opponitur ei per excessum, aut per defectum. Sed non opponitur ei per excessum, quia etiam pertinax cedit alicui delectationi et tristitiæ : quia, ut dicit Philosophus (Ethic. lib. VII, cap. 9, ante med.), « gaudent vincentes, et tristantur si sententiæ eorum infirmæ appareant. » Si autem per defectum, erit idem quod molli- ties : quod patet esse falsum. Nullo ergo modo pertinacia opponitur perse- verantiæ.

3. Præterea, sicut perseverans persistit in bono contra tristitias ; ita con- tinens et temperatus contra delectationes, et fortis contra timores, et mansuetus contra iras. Sed pertinax dicitur aliquis ex eo quòd nimis in aliquo persistit. Ergo pertinacia non magis opponitur perseverantiæ quàm aliis virtutibus.

Sed *contra* est quod Tullius dicit in sua Rhetor. (De invent. lib. II, ali-

(1) Hoc peccatum est mortale, si sit in re magni momenti quam ex præcepto, voto, vel iuramento prosequi tenebaris ; alias solum veniale.

(2) Pertinaces sunt ii qui in eo quod semel inceperunt, persistere volunt, etiam contra rectam rationem.

quant. ante fin.), quòd ita se habet pertinacia ad perseverantiam, sicut superstitio ad religionem. Sed superstitio opponitur religioni, ut supra dictum est (qu. xci, art. 1). Ergo et pertinacia perseverantiæ.

CONCLUSIO. — Pertinacia perseverantiæ opponitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut Isidorus dicit (Etymol. lib. x, ad litt. P), «*pertinax dicitur aliquis qui est impudenter tenens, quasi omnino tenax*(1); et hoc idem dicitur pervicax, eò quòd in proposito suo ad victoriam perseverat; antiqui enim dicebant viciam, quam nos victoriam.» Et hos Philosphus vocat (Ethic. lib. vii, cap. 9), *ισχυρογνώμονες*, ischyrognomones, id est, fortis sententiæ, vel *ιδιογνώμονες*, idiognomones, id est, propriæ sententiæ, quia scilicet perseverant in propria sententia plus quàm oportet; molles autem minùs quàm oportet; perseverans autem secundum quod oportet. Unde patet quòd perseverantia laudatur sicut in medio existens, pertinax autem vituperatur secundum excessum medii, molles autem secundum defectum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ideo aliquis nimis (2) persistit in propria sententia, quia per hoc vult suam excellentiam manifestare; et ideo oritur ex inani gloria sicut ex causa. Dictum est autem supra (quæst. cxxvii, art. 2 ad 1, et quæst. cxxiii, art. 2), quòd oppositio vitiorum ad virtutes non attenditur secundum causam, sed secundum propriam speciem.

Ad *secundum* dicendum, quòd pertinax excedit quidem in hoc quod inordinatè persistit in aliquo contra multas difficultates; habet tamen aliquam delectationem in fine, sicut et fortis, et etiam perseverans. Quia tamen illa delectatio est viliosa, ex eo quòd nimis appetit eam, et contrariam tristitiam fugit, assimilatur incontinenti vel molli.

Ad *tertium* dicendum, quòd etsi aliæ virtutes persistant contra impetus passionum, non tamen propriè laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiæ. Laus verò continentiae magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directè opponitur perseverantiæ.

QUÆSTIO CXXXIX.

DE DONO FORTITUDINIS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA (3).

Deinde considerandum est de dono quod respondet fortitudini, quod est fortitudinis donum; et circa hoc quærentur duo: 1^o Utrùm fortitudo sit donum. — 2^o Quid respondeat ei in beatitudinibus et fructibus.

ARTICULUS I. — UTRUM FORTITUDO SIT DONUM.

De his etiam Sent. iii, dist. 54, quæst. iv, art. 2 corp. et quæst. iii, art. 1, quæst. 1.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quòd fortitudo non sit donum. Virtutes enim à donis differunt. Sed fortitudo est virtus. Ergo non debet poni donum.

2. Præterea, actus donorum manent in patria, ut supra habitum est (12, quæst. lxxviii, art. 6). Sed actus fortitudinis non manet in patria: dicit enim Gregorius (Moral. lib. i, cap. 15, ante med.), quòd «*fortitudo dat fiduciam*

(1) Ita optimè cod. Alcan. juxta votum Garcia, qui locum depravatum deprehendit. Nicolai, *impudenter tenax, et quasi omnino tenens*, etc. Edit. Rom., *quasi omnia tenens: et hic idem dicitur pertinax*. Edit. Patav. *et quasi ad omnia tenax*, etc.

(2) Ac proinde inordinatè contra regulam rationis quæ vetat ne quid nimis.

(3) Juxta methodum initio hujus partis indicatam et in aliis virtutibus servatam, nunc quærit S. Doctor quid fortitudini respondeat in donis Spiritus sancti, in beatitudinibus et fructibus.

trepidanti contra adversa, quæ nulla erunt in patria.» Ergo fortitudo non est donum.

3. Præterea, Augustinus dicit (De doct. christ. lib. II, cap. 7, in med.), quòd « fortitudinis est ab omni transeuntium mortifera jucunditate seipsum sequestrare.» Sed circa noxias jucunditates seu delectationes magis consistit temperantia quàm fortitudo. Ergo videtur quòd fortitudo non sit donum respondens virtuti fortitudinis.

Sed *contra* est quòd (Isa. XI) fortitudo inter alia dona Spiritûs sancti computatur.

CONCLUSIO. — Fortitudo quâ homo persistit in quocumque inchoato opere bono usque ad vitæ finem, et quævis pericula imminencia evadit, donum est Spiritûs sancti.

Respondeo dicendum quòd fortitudo importat quamdam animi firmitatem, ut supra dictum est (qu. CXXIII, art. 2, et 1 2, qu. LXI, art. 3). Et hæc quidem firmitas animi requiritur et in bonis faciendis, et in malis perferendis, et præcipuè in arduis bonis vel malis. Homo autem secundum proprium et connaturalem sibi modum (1) hanc firmitatem in utroque potest habere, ut non deficiat à bono propter difficultatem vel alicujus ardui operis implendi, vel alicujus gravis mali perferendi : et secundum hoc fortitudo ponitur virtus specialis, vel generalis, ut supra dictum est (quæst. CXXIII, art. 2). — Sed ulteriùs à Spiritu sancto movetur animus hominis ad hoc quòd perveniat ad finem cujuslibet operis inchoati, et evadat quæcumque pericula imminencia : quod quidem excedit naturam humanam. Quandoque enim non subest potestati hominis ut consequatur finem sui operis, vel evadat mala seu pericula, cum quandoque opprimatur ab eis in morte; sed hoc operatur Spiritus sanctus in homine, cum perducit eum ad vitam æternam, quæ est finis omnium bonorum operum, et evasio omnium periculorum : et hujus rei infundit quamdam fiduciam nienti Spiritus sanctus, contrarium timorem excludens; et secundum hoc fortitudo donum Spiritûs sancti ponitur (2). Dictum est enim supra (1 2, quæst. LXVIII, art. 1 et 2) quòd dona respiciunt motionem animæ à Spiritu sancto.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd fortitudo quæ est virtus, perficit animum ad sustinendum quæcumque pericula; sed non sufficit dare fiduciam evadendi quæcumque pericula (3) : sed hoc pertinet ad fortitudinem quæ est donum Spiritûs sancti.

Ad *secundum* dicendum, quòd dona non habent eosdem actus in patria quos habent in via; sed ibi habent actus circa perfruitionem finis. Unde actus fortitudinis ibi est perfrui plenâ securitate à laboribus et malis.

Ad *tertium* dicendum, quòd donum fortitudinis respicit virtutem fortitudinis, non solum secundum quòd consistit in sustinendo pericula, sed etiam secundum quòd consistit in quocumque arduo opere faciendo. Et ideo donum fortitudinis dirigitur à dono consilii, quod videtur præcipuè esse de melioribus bonis.

ARTICULUS II. — UTRUM QUARTA BEATITUDO, SCILICET : BEATI QUI ESURIUNT ET SITIUNT JUSTITIAM, RESPONDEAT DONO FORTITUDINIS.

De his etiam infra, quæst. CLXXXIII, et 1 2, quæst. LXIX, art. 3 ad 5, et Sent. III, dist. 54, quæst. I, art. 4 et 6 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd quarta beatitudo, scilicet

(1) Nicolai, *connaturale sibi bonum*.

(2) Fortitudo sic accepta definiri potest : donum Spiritûs sancti moventis animum hominis ut perveniat ad finem cujuslibet boni operis inchoati, et ei dantis fiduciam evadendi quæcumque pericula imminencia.

(3) Utrum re, an ratione differat donum à virtute fortitudinis (1 2, quæst. LXVIII), jam dictum est; confer quæst. CLII, art. 4 ad 4, quæst. CLVII, art. 2 ad 5.

cet : *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*, non respondeat dono fortitudinis. Donum enim fortitudinis non respondet virtuti justitiæ, sed potius donum pietatis. Sed esurire et sitire justitiam pertinet ad actum justitiæ. Ergo beatitudo ista magis pertinet ad donum pietatis quàm ad donum fortitudinis.

2. Præterea, esuries et sitis justitiæ importat desiderium boni. Sed hoc propriè pertinet ad charitatem, cui non respondet donum fortitudinis, sed magis donum sapientiæ, ut supra dictum est (qu. xlv). Ergo ista beatitudo non respondet dono fortitudinis, sed dono sapientiæ.

3. Præterea, fructus consequuntur ad beatitudines, quia de ratione beatitudinis est delectatio, ut dicitur (Ethic. lib. 1, cap. 8, à med.). Sed in fructibus non videtur aliquid poni quod pertineat ad fortitudinem. Ergo nec beatitudo aliqua ei respondet.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De serm. Dom. in monte, lib. 1, cap. 4. ante med.): « Fortitudo congruit esurientibus et sitientibus; laborant enim desiderantes gaudium de veris bonis, et amorem à terrenis et corporalibus avertere cupientes. »

CONCLUSIO. — Beatitudo illa, quâ beati dicuntur, qui esuriunt et sitiunt justitiam, dono fortitudinis respondet.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (qu. cxxi, art. 2), Augustinus attribuit beatitudines donis secundum ordinem enumerationis, consideratâ tamen aliquâ convenientiâ (1). Et ideo quartam beatitudinem, scilicet de esurie et siti justitiæ, attribuit quarto dono, scilicet dono fortitudinis. Est tamen ibi aliqua convenientia : quia, sicut dictum est (art. præc.), fortitudo in arduis consistit. Est autem valdè arduum quòd aliquis non solum opera virtuosa faciat, quæ communiter dicuntur opera justitiæ; sed quòd faciat ea cum insatiabili quodam desiderio; quod potest significari per famem et sitim justitiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (nom. xv. inter princ. et med.), justitia hic potest accipi non solum particularis, sed etiam universalis, quæ se habet ad omnium virtutum opera, ut dicitur (Ethic. lib. v, cap. 4, à med.), in quibus arduum intendit fortitudo, quæ est donum.

Ad *secundum* dicendum, quòd charitas est radix omnium donorum et virtutum, ut supra dictum est (quæst. xxiii, art. 8 ad 3, et 1 2. quæst. lxxviii, art. 4 ad 3.). Et ideo quidquid pertinet ad fortitudinem, potest etiam ad charitatem pertinere.

Ad *tertium* dicendum, quòd inter fructus ponuntur duo quæ sufficienter correspondent dono fortitudinis, scilicet patientia, quæ respicit sustinentiam malorum; et longanimitas, quæ respicere potest diuturnam expectationem et operationem bonorum.

QUÆSTIO CXL.

DE PRÆCEPTIS FORTITUDINIS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de præceptis ipsius fortitudinis; et primò, de præceptis ipsius fortitudinis; secundo, de præceptis partium ejus.

(1) Non habita verò ratione ordinis enumerationis, aptissime dici potest, ut animadvertit Solvius, quod octava beatitudo : *Beati qui*

persecutionem patiuntur propter justitiam, dono fortitudinis respondeat.

**ARTICULUS I. — UTRUM CONVENIENTER IN LEGE DIVINA PRÆCEPTA
FORTITUDINIS TRADANTUR.**

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non convenienter in lege divina præcepta fortitudinis tradantur. Lex enim nova perfectior est veteri lege. Sed in veteri lege ponuntur aliqua præcepta fortitudinis (1), ut patet (Deut. xx). Ergo et in nova lege aliqua præcepta fortitudinis danda fuerunt.

2. Præterea, præcepta affirmativa videntur esse potiora præceptis negativis, quia affirmativa includunt negativa, sed non è converso. Inconvenienter ergo in lege divina ponuntur præcepta fortitudinis solum negativa timorem prohibentia.

3. Præterea, fortitudo est una de virtutibus principalibus, ut supra habitum est (qu. cxxii, art. 2, et 1 2, quæst. lxi, art. 2). Sed præcepta ordinantur ad virtutes sicut ad fines: unde debent eis proportionari. Ergo præcepta fortitudinis debuerunt poni inter præcepta Decalogi, quæ sunt principalia legis præcepta.

Sed *contrarium* apparet ex traditione sacræ Scripturæ (2).

CONCLUSIO. — Quamquam non necessarium, conveniens tamen fuit, ut aliqua fortitudinis præcepta in lege divina hominibus traderentur, ne homines ob corporis pericula, à Dei cultu averterentur.

Respondeo dicendum quòd præcepta legis ordinantur ad intentionem legislatoris. Unde secundum diversos fines quos intendit legislator, oportet diversimodè præcepta legis institui: unde et in rebus humanis alia sunt præcepta democratica, alia regia, alia tyrannica. Finis autem legis divinæ est ut homo inhæreat Deo: et ideo præcepta legis divinæ tam de fortitudine quàm de aliis virtutibus dantur, secundum quod convenit ordinationi mentis in Deum: et propter hoc (Deuter. xx, 3) dicitur: *Non formidetis eos, quia Dominus Deus vester in medio vestri est, et pro vobis contra adversarios dimicabit.* Leges autem humanæ ordinantur ad aliqua mundana bona, secundum quorum conditionem præcepta fortitudinis in humanis legibus inveniuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd vetus Testamentum habebat temporalia promissa, novum autem spiritualia et æterna, ut Augustinus dicit (Contra Faust. lib. iv, cap. 2, in princ.). Et ideo necessarium fuit ut in veteri lege populus instrueretur, qualiter pugnare deberet etiam corporaliter pro terrena possessione acquirenda; in novo autem Testamento instruendi fuerunt homines, qualiter spiritualiter certando ad possessionem vitæ æternæ pervenirent, secundum illud (Matth. xi, 12): *Regnum cælorum vim patitur, et violenti rapiunt illud.* Unde et Petrus præcipit (I. Pet. ult. 8): *Adversarius vester diabolus tanquam leo rugiens, circuit quærens quem devoret: cui resistite fortes in fide;* et (Jacobi iv, 7): *Resistite diabolo, et fugiet à vobis.* Quia tamen homines ad spiritualia bona tendentes, ab his retrahi possent per corporalia pericula, fuerunt etiam in lege nova danda fortitudinis præcepta ad sustinenda fortiter temporalia mala, secundum illud (Matth. x, 28): *Nolite timere eos qui occidunt corpus.*

Ad secundum dicendum, quòd lex in suis præceptis habet communem instructionem. Ea verò quæ sunt agenda in periculis, non possunt ad ali-

(1) Ubi si (vers. 4): *Si exieris ad bellum contra hostes tuos et videris equitatus et currus et majorem quàm tu habbas adversarii exercitus multitudinem, non timebis eos, quia Dominus Deus tuus tecum est.*

(2) (Jos. viii): *Ne timeas, neque formides.* (Is. vii, 4): *Cor tuum ne formidet.* (Luc. xii, 4): *Ne terreamini ab his qui occidunt corpus et post hæc non habent amplius quid faciant.*

quod commune bonum reduci, sicut ea quæ sunt vitanda. Et ideo præcepta fortitudinis magis dantur negativè quàm affirmativè.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dictum est (quæst. cxxii, art. 1), præcepta Decalogi ponuntur in lege, sicut prima principia, quæ statim debent esse omnibus nota. Et ideo præcepta Decalogi debuerunt esse principaliter de actibus iustitiæ, in quibus manifestè videtur esse ratio debiti; non autem de actibus fortitudinis, quia non ita manifestè videtur esse debitum quòd aliquis pericula mortis non reformidet.

ARTICULUS II. — UTRUM CONVENIENTER TRADANTUR PRÆCEPTA IN LEGE DIVINA DE PARTIBUS FORTITUDINIS (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter tradantur præcepta in lege divina de partibus fortitudinis. Sicut enim patientia et perseverantia sunt partes fortitudinis, ita etiam magnificentia et magnanimitas, sive fiducia, ut ex supra dictis patet (quæst. cxxviii). Sed de patientia inveniuntur aliqua præcepta tradita in lege divina. Similiter etiam et de perseverantia. Ergo pari ratione de magnificentia et magnanimitate aliqua præcepta tradi debuerunt.

2. Præterea, patientia est virtus maximè necessaria, cum sit custos aliarum virtutum, ut Gregorius dicit (hom. xxxv in Evang. parum ante med.). Sed de aliis virtutibus dantur absolutè præcepta. Non ergo de patientia fuerunt danda præcepta quæ intelliguntur solum secundum præparationem animi, ut Augustinus dicit (De serm. Dom. in monte, lib. 1, cap. 19 et 21).

3. Præterea, patientia et perseverantia sunt partes fortitudinis, ut dictum est (quæst. cxxviii et cxxxvi, art. 4, et quæst. cxxxvii, art. 2). Sed de fortitudine non dantur præcepta affirmativa, sed solum negativa, ut supra habitum est (art. præc. ad 2). Ergo etiam neque de patientia et perseverantia fuerunt danda præcepta affirmativa, sed solum negativa.

Sed *contrarium* habetur ex traditione sacræ Scripturæ (2).

CONCLUSIO. — Cum lex divina perfectè hominem erudiat in omnibus, quæ ad ipsius salutem sunt necessaria, non modo de ipsa fortitudine, sed etiam de ejus partibus, convenientia præcepta et consilia in lege divina tradita sunt.

Respondeo dicendum quòd lex divina perfectè informat hominem de his quæ sunt necessaria ad rectè vivendum. Indiget autem homo ad rectè vivendum, non solum virtutibus principalibus, sed etiam virtutibus secundariis et adjunctis; et ideo in lege divina sicut dantur convenientia præcepta de actibus virtutum principalium, ita etiam dantur convenientia præcepta de actibus secundariorum virtutum et adjunctarum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd magnificentia et magnanimitas non pertinent ad genus fortitudinis, nisi secundum quamdam magnitudinis excellentiam, quam circa propriam materiam considerant. Ea autem quæ pertinent ad excellentiam, magis cadunt sub consiliis perfectionis quàm sub præceptis necessitatis. Et ideo de magnificentia et de magnanimitate non fuerunt danda præcepta, sed magis consilia. Afflictiones autem et labores præsentis vitæ pertinent ad patientiam et perseverantiam, non ra-

(1) Partes illæ sunt patientia et perseverantia.

(2) Ubi quoad patientiam quidem Eccles. ii, 4 : *In humilitate tua patientiam habet*. (Rom. xii) : *In tribulatione patientes*. Jac. v, 7 : *Patientes estote fratres usque ad adventum Domini*. Hebr. x : *Patientia vobis necessaria est ut voluntatem Dei facientes*

reportetis promissionem. Quoad perseverantiam verò (Hebr. xii, 7) : *Perseverate in disciplina*. (I. Cor. xv, 58) *Stabiles estote et immobiles, abundantes in opere Domini semper, scientes quòd labor vester non est inanis in Domino*.

tionem alicujus magnitudinis in eis consideratae, sed ratione ipsius generis. Et ideo de patientia et perseverantia fuerunt danda praecepta.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. III, art. 2), praecepta affirmativa etsi semper obligent, non tamen obligant ad semper, sed pro loco et tempore. Et ideo sicut praecepta affirmativa quæ de aliis virtutibus dantur (1) sunt accipienda secundum præparationem animi, ut scilicet homo sit paratus ea adimplere, cum opus fuerit, ita etiam praecepta patientiæ.

Ad tertium dicendum, quod fortitudo, secundum quod distinguitur à patientia et perseverantia, est circa maxima pericula, in quibus est cautius agendum; nec oportet aliquid determinari in particulari quid sit faciendum. Sed patientia et perseverantia sunt circa minores afflictiones et labores; et ideo magis sine periculo potest in eis determinari quid sit agendum, maxime in universali.

QUÆSTIO CXLI.

DE TEMPERANTIA, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de temperantia: et primò quidem de ipsa temperantia; secundo, de partibus ejus; tertio, de præceptis ipsius. Circa temperantiam autem primo considerare oportet de ipsa temperantia; secundo de vitiis oppositis. Circa primum quærentur octo: 1º Utrum temperantia sit virtus. — 2º Utrum sit virtus specialis. — 3º Utrum sit solum circa concupiscentias et delectationes. — 4º Utrum sit solum circa delectationes tactus. — 5º Utrum sit circa delectationes gustus, in quantum est gustus, vel solum in quantum est tactus quidam. — 6º Quæ sit regula temperantiæ. — 7º Utrum sit virtus cardinalis, seu principalis. — 8º Utrum sit potissima virtutum.

ARTICULUS I. — UTRUM TEMPERANTIA SIT VIRTUS (2).

De his etiam infra, quæst. CLXXXVI, art. 4 corp. et De virt. quæst. I, art. 42 ad 5, et Ethic. lib. III, lect. 49.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod temperantia non sit virtus. Nulla enim virtus repugnat inclinationi naturæ, eò quod in nobis est naturalis aptitudo ad virtutem, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 1 à princ.). Sed temperantia retrahit à delectationibus, ad quas natura inclinatur, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 3 et 8). Ergo temperantia non est virtus.

2. Præterea, virtutes sunt connexæ ad invicem, ut supra dictum est (1 2, qu. LXV, art. 1). Sed aliqui habent temperantiam qui non habent alias virtutes: multi enim inveniuntur temperati, qui tamen sunt avari vel timidi. Ergo temperantia non est virtus.

3. Præterea, cuilibet virtuti respondet aliquod donum, ut ex supradictis patet (1 2, quæst. LXVIII). Sed temperantiæ non videtur aliquod donum respondere, quia jam in superioribus dona omnia sunt aliis virtutibus attributa. Ergo temperantia non est virtus.

Sed contra est quod Augustinus dicit (Musicæ lib. VI, cap. 13, à med.): «Ea est virtus quæ temperantia nominatur.»

CONCLUSIO. — Cum temperantia hominem ad quamdam moderationem et temperiem rationi congruentem inclinet, sequitur inde eam esse virtutem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (1 2, quæst. LV, art. 3), de ratione virtutis est ut inclinet hominem ad bonum. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, part.

(1) Ita post Garciam edit. omnes. Veteres edit. et Miss. plures, quæ de patientia dantur.

(2) Temperantia quæ est inter virtutes cardinales

ultima definiri potest: Virtus moderans appetitum circa delectationes tactus.

4, lect. 22). Et ideo virtus humana est quæ inclinat ad id quod est secundum rationem. Manifestè autem (1) ad hoc inclinat temperantia : nam in ejus nomine importatur quædam moderatio seu temperies quam ratio facit. Et ideo temperantia est virtus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd natura inclinat in id quod est conveniens unicuique. Unde homo naturaliter appetit delectationem sibi convenientem. Quia verò homo, inquantum hujusmodi, est rationalis, consequens est quòd delectationes sint homini convenientes, quæ sunt secundum rationem; et ab his non retrahit temperantia, sed potius ab his quæ sunt contra rationem. Unde patet quòd temperantia non contrariatur inclinationi naturæ humanæ, sed convenit cum ea. Contrariatur tamen inclinationi naturæ bestialis non subjectæ rationi.

Ad *secundum* dicendum, quòd temperantia, secundum quòd perfectè habet rationem virtutis, non est sine prudentia, quâ carent quicumque vitiosi. Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, oppositis vitiis subditi, non habent temperantiam, quæ est virtus, sed operantur actus temperantiæ ex quadam naturali dispositione, prout virtutes quædam imperfectæ sunt hominibus naturales, ut supra dictum est (1 2, qu. LXII, art. 1), vel per consuetudinem acquisitæ, quæ sine prudentia non habent perfectionem rationis, ut supra dictum est (1 2, quæst. LVIII, art. 4, et qu. LXV, art. 1).

Ad *tertium* dicendum, quòd temperantiæ etiam correspondet aliquod donum, scilicet timoris, quo aliquis refrenatur à delectationibus carnis, secundum illud (Psal. cxviii, 120) : *Confige timore tuo carnes meas*. Donum autem timoris principaliter quidem respicit Deum, cujus offensam vitat; et secundum hoc correspondet virtuti spei, ut supra dictum est (quæst. XIX, art. 9 ad 1); secundariò autem potest respicere quæcumque aliquis refugit ad vitandam Dei offensam. Maximè autem homo indiget timore divino ad fugiendum ea quæ maximè alliciunt, circa quæ est temperantia; et ideo temperantiæ etiam correspondet donum timoris.

ARTICULUS II. — UTRUM TEMPERANTIA SIT SPECIALIS VIRTUS (2).

De his etiam infra, art. 4 ad 2.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quòd temperantia non sit specialis virtus. Dicit enim Augustinus (lib. De morib. Eccl. cap. 15, circa fin., et cap. 19), quòd «ad temperantiam pertinet, Deo se integrum incorruptumque servare.» Sed hoc convenit omni virtuti. Ergo temperantia est virtus generalis.

2. Præterea, Ambrosius dicit (De offic. lib. I, cap. 43, in princ.) quòd «in temperantia maximè tranquillitas animi spectatur et quæritur.» Sed hoc pertinet ad omnem virtutem. Ergo temperantia est generalis virtus.

3. Præterea, Tullius dicit (De offic. lib. I, in tit. *De temperantia*), quòd «decorum ab honesto nequit separari, et quòd justa omnia decora sunt.» Sed decorum propriè consideratur in temperantia, ut ibidem dicitur. Ergo temperantia non est specialis virtus.

Sed *contra* est quòd Philosophus (Ethic. lib. II, cap. 7, et lib. III, cap. 10) ponit eam specialem virtutem.

CONCLUSIO. — Temperantia, ut moderatur appetitum in his quæ maximè hominem alliciunt ad ea, quæ contra rationem sunt, est specialis virtus.

Respondeo dicendum quòd secundum consuetudinem humanæ locutio-

(1) Ita cum codicibus edit. recentiores; veteres *maximè autem*.

(2) Affirmativè respondet S. Doctor quia tem-

perantia hic autonomasticè sumitur, prout importat moderationem rationis in aliqua specialia materia quæ maximè appetitum allicit.

nis, aliqua nomina communia restringuntur ad ea quæ sunt præcipua inter illa quæ sub tali communitate continentur; sicut nomen urbis accipitur antonomasticè pro Roma. Sic ergo nomen temperantiæ dupliciter accipi potest: uno modo secundum communitatem suæ significationis; et sic temperantia non est virtus specialis, sed generalis; quia nomen temperantiæ significat quamdam temperiem, id est moderationem quam ratio ponit in humanis operationibus et passionibus, quod est commune in omni virtute morali. Differt tamen ratione temperantia à fortitudine, etiam secundum quod utraque sumitur ut virtus communis; nam temperantia retrahit ab his quæ contra rationem appetitum alliciunt; fortitudo autem impellit ad ea sustinenda vel aggredienda, propter quæ homo refugit bonum rationis. Si verò consideretur antonomasticè temperantia, secundum quod refrenat appetitum ab his quæ maximè alliciunt hominem, sic est specialis virtus, utpote habens specialem materiam, sicut et fortitudo (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quod appetitus hominis maximè corrumpitur per ea quibus allicitur homo ad recedendum à regula rationis et legis divinæ. Et ideo sicut ipsum temperantiæ nomen potest dupliciter sumi, uno modo communiter, alio modo excellenter, ita et integritas, quam temperantiæ Augustinus attribuit.

Ad *secundum* dicendum, quod ea circa quæ est temperantia, maximè possunt animum inquietare, propter hoc quod sunt homini essentialia, ut infra dicetur (art. 4 et 5 huj. quæst.). Et ideo tranquillitas animi per quamdam excellentiam attribuitur temperantiæ, quamvis communiter conveniat omnibus virtutibus.

Ad *tertium* dicendum, quod quamvis pulchritudo conveniat cuilibet virtuti, excellenter tamen attribuitur temperantiæ duplici ratione: primò quidem secundum rationem communem temperantiæ, ad quam pertinet quædam moderata et conveniens proportio, in qua consistit ratio pulchritudinis, ut patet per Dionysium (De div. nomin. cap. 4, part. 1, lect. 5). Alio modo quia ea à quibus refrenat temperantia, sunt infima in homine, convenientia ei secundum naturam bestialem, ut infra dicetur (art. 4 et 5 huj. quæst. et quæst. seq. art. 4); et ideo ex eis maximè natus est homo deturpari, et per consequens pulchritudo maximè attribuitur temperantiæ, quæ præcipuè turpitudinem hominis tollit; et ex eadem ratione honestum maximè attribuitur temperantiæ. Dicit enim Isidorus (Etymolog. lib. x, ad litt. H): «Honestus dicitur qui nihil habet turpitudinis: nam honestas dicitur, quasi honoris status;» qui maximè consideratur in temperantia, quæ repellit vitia maximè opprobriosa, ut infra dicetur (quæst. seq. art. 4).

ARTICULUS III. — UTRUM TEMPERANTIA SIT SOLUM CIRCA CONUPISCENTIAS ET DELECTIONES (2).

De his etiam supra, quæst. XXI, art. 4 ad 2, et quæst. XXIII, art. 4 ad 3, et quæst. XCV, art. 5 ad 2, et infra, quæst. CXLVII, art. 2 ad 3, et 4 2, quæst. XXXV, art. 6 ad 3, et Ethic. lib. III, lect. 19.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod temperantia non sit solum circa concupiscentias et delectiones. Dicit enim Tullius in sua Rhetor. (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), quod «temperantia est rationis in libidinem atque in alios non rectos impetus animi firma et moderata dominatio.» Sed impetus animi dicuntur omnes animæ passiones. Ergo vide-

(1) Sic Augustinus (De libero arbitrio, lib. I, cap. 15), et Ambrosius (lib. I De Jacob et De vita beata, cap. 2).

(2) In hoc articulo ostendit S. Doctor temperantiam præcipuè versari circa concupiscentiam

honorum sensibilium et circa delectionem ex iis adeptis provenientem: ex consequenti autem circa tristitiam quæ ex talium delectionum absentia consurgit.

tur quòd temperantia non sit solùm circa concupiscentias et delectationes.

2. Præterea, « virtus est circa difficile et bonum. » Sed difficilior videtur esse temperare timorem. maximè circa pericula mortis, quàm moderari concupiscentias et delectationes, quæ propter dolores et pericula mortis contemnuntur, ut Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 36, parum à princ.). Ergo videtur quòd temperantiæ virtus non sit præcipuè circa concupiscentias et delectationes.

3. Præterea, « ad temperantiam pertinet moderationis gratia, » ut Ambrosius dicit (De offic. lib. I, cap. 4, in princ.); et Tullius dicit (De offic. lib. I, tit. De temp.), quòd « ad temperantiam pertinet omnis sedatio perturbationum animi et rerum modus. » Oportet autem modum ponere non solùm in concupiscentiis et delectationibus, sed etiam in exterioribus actibus et quibuslibet exterioribus. Ergo temperantia non est solùm circa concupiscentias et delectationes.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit (lib. Etymolog. non occurrit) quòd « temperantia est quæ libido concupiscentiaque refrenatur. »

CONCLUSIO. — Temperantia circa concupiscentias et delectationes bonorum sensibilium et circa tristitias ex absentia ejusmodi bonorum orientes, ut earum moderatrix versatur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. cxxiii, art. 1, et quæst. cxxxvi, art. 1), ad virtutem moralem pertinet conservatio bonæ rationis contra passiones rationi repugnantes. Motus autem passionum animæ est duplex, ut supra habitum est (1 2, quæst. xxiii, art. 2). cum de passionibus ageretur; unus quidem, secundum quòd appetitus sensitivus prosequitur sensibilia et corporalia bona; alius autem secundum quòd refugit sensibilia et corporalia mala. Primus autem motus appetitus sensitivi præcipuè repugnat rationi per immoderantiam. Nam bona sensibilia et corporalia secundum suam speciem considerata non repugnant rationi, sed magis serviunt ei sicut instrumenta, quibus ratio utitur ad consecutionem proprii finis: repugnant autem ei præcipuè secundum quòd appetitus sensitivus in ea tendit non secundum modum rationis. Et ideo ad virtutem moralem pertinet propriè hujusmodi passiones moderari quæ important prosecutionem boni. — Motus autem appetitus sensitivi refugientis mala sensibilia præcipuè contrariatur rationi, non quidem secundum suam immoderantiam, sed maximè secundum suum discessum, prout scilicet aliquis refugiendo mala sensibilia et corporalia, quæ interdum concomitantur bonum rationis, per consequens discedit ab ipso bono rationis; et ideo ad virtutem moralem pertinet in hujusmodi discessu (1) firmitatem præstare in bono rationis. — Sicut ergo virtus fortitudinis, de cujus ratione est firmitatem præstare, præcipuè consistit circa passionem pertinentem ad fugam corporalium malorum, scilicet circa timorem; ex consequenti autem circa audaciam, quæ aggreditur terribilia sub spe alicujus boni; ita etiam temperantia, quæ importat moderationem quamdam, præcipuè consistit circa passiones tendentes in bona sensibilia, scilicet circa concupiscentiam et delectationem; ex consequenti autem circa tristitias, quæ contingunt ex absentia talium delectationum. Nam sicut audacia præsupponit terribilia, ita etiam tristitia talis provenit ex absentia prædictarum delectationum.

(1) Hoc est quando anima deficere incipit vel discedere ab eo bono quod secundum rationem exequi ac amplecti tenetur; vel firmiter, cons-

tanter, inconcussè, indeficienter, ac immobili proposito et invariabili retinere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. xxiii, art. 1 et 2, et quæst. xxv, art. 1), cùm de passionibus ageretur, passionibus quæ pertinent ad fugam mali, præsupponunt passionibus quæ pertinent ad prosecutionem boni; et passionibus irascibilis præsupponunt passionibus concupiscibilis. Et sic dum temperantia directè modificat passionibus concupiscibilis, tendentes in bonum, per quamdam consequentiam modificat omnes alias passionibus, inquantum ad moderantiam priorum passionum sequitur moderantiam posteriorum: qui enim non immoderatè concupiscit, consequens est ut moderatè speret, et moderatè de absentia concupiscibilium tristetur.

Ad *secundum* dicendum, quòd concupiscentia importat impetum quemdam appetitûs in delectabile qui indiget refrenatione, quod pertinet ad temperantiam; sed timor importat retractionem quamdam animi ab aliquibus malis; contra quod indiget homo animi firmitate, quam præstat fortitudo. Et ideo temperantia propriè est circa concupiscentias, fortitudo circa timores.

Ad *tertium* dicendum, quòd exteriores actus procedunt ab interioribus animæ passionibus; et ideo moderatio eorum dependet à moderatione interiorum passionum.

ARTICULUS IV. — UTRUM TEMPERANTIA SIT SOLUM CIRCA CONCUPISCENTIAS ET DELECTIONES TACTUS.

De his etiam part. I, quæst. LIX, art. 4 ad 5, et 1 2, quæst. LXI, art. 3 corp. et Sent. III, dist. 55, quæst. II, art. 2, quæst. II, et IV, dist. 49, quæst. III, art. 3, quæst. II corp. et De virt. quæst. I, art. 12 ad 25 et 26.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quòd temperantia non solum sit circa concupiscentias et delectiones tactûs. Dicit enim Augustinus (lib. De moribus Eccl. cap. 19, circa princ.), quòd « munus temperantiæ est in coercendis sedandisque cupiditatibus, quibus vertimur in ea quæ nos avertunt à legibus Dei, et à fructu bonitatis ejus; » et post pauca subdit quòd « officium temperantiæ est contemnere omnes corporales illecebras laudemque popularem. » Sed non solum cupiditates delectionum tactûs avertunt nos à legibus Dei, sed etiam concupiscentiæ delectionum aliorum sensuum, quæ etiam pertinent ad illecebras corporales; et similiter cupiditates divitiarum, vel etiam mundanæ gloriæ: unde dicitur (1. Timoth. ult. 10), quòd *radix omnium malorum est cupiditas* (1). Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias delectionum tactûs.

2. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 3, circa princ.), quòd « ille qui est parvis dignus, et his dignificat seipsum, est temperatus, non autem magnanimus. » Sed honores parvi vel magni, de quibus ibi loquitur, non sunt delectabiles secundum tactum, sed secundum apprehensionem animalem. Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias delectionum tactûs.

3. Præterea, ea quæ sunt unius generis, videntur eadem ratione pertinere ad materiam alicujus virtutis. Sed omnes delectiones sensuum videntur esse unius generis. Ergo pari ratione pertinent ad materiam temperantiæ.

4. Præterea, delectiones spirituales sunt majores quàm corporales, ut supra habitum est (1 2, qu. xxxi, art. 5), cùm de passionibus ageretur. Sed quandoque propter concupiscentias delectionum spiritualium aliqui discedunt à legibus Dei et à statu virtutis, sicut propter curiositatem scientiæ:

(1) Non qualiscumque, sed *argenti*.

unde et primo homini diabolus scientiam promisit (Gen. III, 5), dicens : *Eritis sicut dii, scientes bonum et malum* (1). Ergo non solum temperantia est circa delectationes tactus.

5. Præterea, si delectationes tactus essent propria materia temperantiæ, oporteret quod circa omnes delectationes tactus temperantia esset. Non autem est circa omnes, puta circa eas quæ sunt in ludis. Ergo delectationes tactus non sunt propria materia temperantiæ.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 10), quod « temperantia propriè est circa concupiscentias et delectationes tactus. »

CONCLUSIO. — Temperantia, cum circa concupiscentias maximarum delectationum sit, oportet ipsam circa ciborum et potuum ac venereorum delectationes versari.

Respondet dicendum quod, sicut supra dictum est (art. præc.), ita est temperantia circa concupiscentias et delectationes, sicut fortitudo est circa timores et audacias. Fortitudo autem est circa timores et audacias respectu maximorum malorum, quibus ipsa natura extinguitur; quæ sunt pericula mortis. Unde similiter temperantia oportet quod sit circa concupiscentias maximarum delectationum. Et quia delectatio consequitur operationem naturalem, tantò aliquæ delectationes sunt vehementiores, quantò consequuntur operationes magis naturales. Maxime autem naturales animalibus sunt operationes quibus conservatur natura individui per cibum et potum, et natura speciei per conjunctionem maris et feminae; et ideo circa delectationes ciborum et potuum, et circa delectationes venereorum est propriè temperantia. Huiusmodi autem delectationes consequuntur sensum tactus. Unde relinquitur quod temperantia sit circa delectationes tactus (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus ibi videtur accipere temperantiam, non secundum quod est specialis virtus habens determinatam materiam, sed secundum quod ad eam pertinet moderatio rationis in quacunque materia; quod pertinet ad generalem conditionem virtutis. Quamvis etiam dici possit, quod ille qui potest refrenare maximas delectationes, multò etiam magis potest refrenare minores delectationes. Et ideo ad temperantiam principaliter quidem et propriè pertinet moderari concupiscentias delectationum tactus, secundariò autem alias concupiscentias.

Ad *secundum* dicendum, quod Philosophus ibi refert nomen temperantiæ ad moderationem exteriorum rerum, dum scilicet aliquis tendit in aliqua sibi commensurata : non autem prout refertur ad moderationem affectionum animæ, quæ pertinet ad virtutem temperantiæ.

Ad *tertium* dicendum, quod delectationes aliorum sensuum aliter se habent in hominibus, et aliter in aliis animalibus. In aliis enim animalibus ex aliis sensibus non causantur delectationes nisi in ordine ad sensibilia tactus; sicut leo delectatur videns cervum vel audiens vocem ejus, propter cibum. Homo autem delectatur secundum alios sensus, non solum propter hoc, sed etiam propter convenientiam sensibilibus. Et sic circa delectationes aliorum sensuum, inquantum referuntur ad delectationes tactus, est temperantia, non principaliter, sed ex consequenti; inquantum autem sensibilia aliorum sensuum sunt delectabilia propter sui convenientiam, sicut cum delectatur homo in sono bene harmonizato, ista delectatio non pertinet ad conservationem naturæ : unde non habent huiusmodi passiones illam principalitatem, ut circa eas antonomasticè temperantia dicatur.

(1) Non illum quidem immediatè alloquendo, sed mulierem ejus Evam : perinde tamen ac si eam suis et allocutus, quia per Evam id præstitit.

(2) Principaliter, secundariò verò et ex consequenti circa delectationes aliorum sensuum, sed maxime gustus.

Ad *quantum* dicendum, quòd delectationes spirituales etsi secundùm suam naturam sint majores delectationibus corporalibus, tamen non ita percipiuntur sensu, et per consequens non ita vehementer afficiunt appetitum sensitivum, contra cujus impetum bonum rationis conservatur per moralem virtutem. Vel dicendum quòd delectationes spirituales, per se loquendo, sunt secundùm rationem; unde non sunt refrenandæ nisi per accidens, inquantum scilicet una delectatio spiritualis retrahit ab alia potiori et magis debita.

Ad *quintum* dicendum, quòd non omnes delectationes tactûs pertinent ad naturæ conservationem; et ideo non oportet quòd circa omnes delectationes tactûs sit temperantia.

ARTICULUS V. — UTRUM CIRCA PROPRIAS DELECTATIONES GUSTUS SIT TEMPERANTIA.

De his etiam Ethic. lib. III, lect. 9.

Ad *quintum* sic proceditur. 1. Videtur quòd circa proprias delectationes gustûs sit temperantia. Delectationes enim gustûs sunt in cibis et potibus, qui magis sunt necessarii ad hominis vitam quàm delectationes venereorum, quæ pertinent ad tactum. Sed secundùm prædicta (art. præc.), temperantia est circa delectationes eorum quæ sunt necessaria ad vitam hominis. Ergo temperantia est magis circa proprias delectationes gustûs quàm circa proprias delectationes tactûs.

2. Præterea, temperantia est circa passiones magis quàm circa res ipsas. Sed, sicut dicitur (De anima, lib. II, text. 28), «tactus videtur esse sensus alimenti,» quantum ad ipsam substantiam alimenti; sapor autem, qui est propriè objectum gustûs, est sicut delectamentum alimentorum. Ergo temperantia magis est circa gustum quàm circa tactum.

3. Præterea, sicut dicitur (Ethic. lib. VII, cap. 4 et 7, et lib. III, cap. 10, à med.), «circa eadem sunt temperantia et intemperantia, continentia et incontinentia, perseverantia et molities,» ad quam pertinent deliciæ. Sed ad deliciæ videtur pertinere delectatio quæ est in saporibus, qui pertinent ad gustum. Ergo temperantia est circa delectationes proprias gustûs.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 10, à med.), quòd «temperantia et intemperantia videntur gustu parum vel nihil uti.»

CONCLUSIO. — Temperantia magis est circa delectationes gustûs, quàm circa delectationes aliorum sensuum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), temperantia consistit circa præcipuas delectationes, quæ maximè pertinent ad conservationem humanæ vitæ vel in specie, vel in individuo; in quibus consideratur aliquid principaliter, et aliquid secundariò. Principaliter quidem ipse usus necessariorum, putà vel feminae, quæ est necessaria ad conservationem speciei, vel cibi et potûs, quæ sunt necessaria ad conservationem individui; et ipse usus horum necessariorum habet quamdam essentialem delectionem adjunctam (1). Secundariò autem consideratur circa utrumque usum aliquid quod facit ad hoc quòd usus sit magis delectabilis, sicut pulchritudo et ornatus feminae, et sapor delectabilis in cibo, et etiam odor. Et ideo principaliter temperantia est circa delectionem tactûs, quæ per

(1) Objectum materiale ac remotum virtutis temperantiæ, ut ex his patet, est usus earum rerum quæ ad naturæ conservationem et propagationem requiruntur; formale autem et proxi-

mum, est talium amor et voluptas seu delectatio ex earum perceptione proveniens; actus temperantiæ est hujus cupiditatis ac delectionis moderatio ne à ratione et à lege divina recedat.

se consequitur ipsum usum necessariorum rerum, quarum omnis usus est in tangendo. Circa delectationes autem gustus, vel olfactus, vel visus, est temperantia et intemperantia secundariò, inquantum sensibilia horum sensuum conferunt ad delectabilem usum rerum necessariorum, quæ pertinent ad tactum. Quia tamen gustus propinquior est tactui quàm alii sensus, ideo temperantia magis est circa gustum quàm circa alios sensus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd etiam ipse usus ciborum et delectatio essentialiter ipsum consequens, ad tactum pertinent. Unde Philosophus dicit (De anima, lib. II, text. 28), quòd «tactus est sensus alimenti;» nutrimur enim calido et frigido, humido et sicco. Sed ad gustum pertinet discretio saporum, qui conferunt ad delectationem alimenti, inquantum sunt signa convenientis nutrimenti.

Ad *secundum* dicendum, quòd delectatio saporis est quasi superveniens; sed delectatio tactus per se consequitur usum cibi et potus.

Ad *tertium* dicendum, quòd deliciæ principaliter quidem consistunt in ipsa substantia alimentis, sed secundariò in exquisito sapore et præparatione ciborum (1).

ARTICULUS VI. — UTRUM REGULA TEMPERANTIÆ SIT SUMENDA SECUNDUM NECESSITATEM PRÆSENTIS VITÆ (2).

De his etiam infra, quæst. CXLII, art. 2 corp. et 4 2, corp., quæst. LXXIII, art. 4 corp. et Sent. IV, dist. 45, quæst. III, art. 1, quæst. IV corp. et De malo, quæst. XIV, art. 1 ad 1.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd regula temperantiæ non sit sumenda secundum necessitatem præsentis vitæ. Superius enim non regulatur ab inferiori. Sed temperantia, cum sit virtus animæ, est superior quàm necessitas corporalis. Ergo regula temperantiæ non debet sumi secundum necessitatem corporalem.

2. Præterea, quicumque excedit regulam, peccat. Si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiæ, quicumque alià delectatione uteretur supra necessitatem naturæ, quæ valdè modicis contenta est, peccaret contra temperantiam: quod videtur esse inconueniens.

3. Præterea, nullus attingens regulam peccat. Si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiæ, quicumque uteretur aliquà delectatione propter necessitatem corporalem, putà propter sanitatem, esset immunis à peccato. Hoc autem videtur falsum. Ergo necessitas corporalis non est regula temperantiæ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De morib. Eccl. cap. 21, circa fin.): «Habet vir temperans in rebus hujus vitæ regu am utroque Testamento (3) firmatam, ut eorum nil diligat, nil per se appetendum putet; sed ad vitæ hujus atque officiorum necessitatem, quantum satis est, usurpet utentis modestiâ, non amantis affectu.»

CONCLUSIO. — Regula temperantiæ secundum præsentis vitæ necessitatem sumenda est.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (art. 1 huj. qu. et qu. CIX, art. 2, et qu. CXXIII, art. 1), bonum virtutis moralis præcipue consistit in ordine rationis. Nam «bonum hominis est secundum rationem esse,» ut Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22). Præcipuus

(1) Eò pertinet illud Apostoli (Rom. XIII): *Carnis curam ne feceritis in desideriis.*

(2) Per necessitatem hujus vitæ intelligendum est non tantum ea necessitas quæ dicitur necessarium id sine quo res absolute esse non potest, sed etiam ea quæ dicitur id necessarium sine quo

res non potest convenienter esse, spectatis nimirum omnibus circumstantiis, honestatis, statûs, officii, dignitatis, fortunæ, etc.

(3) Quod patet ex Scripturis scilicet Eccles. XXXI, Tob. IX, I. Cor. VII, I. Thes. al. IV, 4).

autem ordo rationis consistit in hoc quòd aliqua in finem ordinat : et in hoc ordine maximè consistit bonum rationis : nam bonum habet rationem finis ; et ipse finis est regula eorum quæ sunt ad finem. Omnia autem delectabilia quæ in usum hominis veniunt, ordinantur ad aliquam hujus vitæ necessitatem sicut ad finem. Et ideo temperantia accipit necessitatem hujus vitæ, sicut regulam delectabilium quibus utitur, ut scilicet tantum eis utatur, quantum necessitas hujus vitæ requirit (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut dictum est (in corp. art.), necessitas hujus vitæ habet rationem regulæ, inquantum est finis. Considerandum est autem quòd quandoque aliud est finis operantis, et aliud finis operis ; sicut patet quòd ædificationis finis est domus, sed ædificatoris finis quandoque est lucrum. Sic ergo temperantiæ ipsius finis et regula est beatitudo ; sed ejus rei, quâ utitur, finis et regula est necessitas humanæ vitæ, infra quam est id quod in usum vitæ venit.

Ad *secundum* dicendum, quòd necessitas humanæ vitæ potest attendi dupliciter : uno modo secundum quòd dicitur necessarium illud sine quo res nullo modo potest esse, sicut cibus est necessarius animali ; alio modo secundum quòd dicitur necessarium illud sine quo res non potest convenienter esse. Temperantia autem non solum attendit primam necessitatem, sed etiam secundam. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 11, ad fin.), quòd « temperatus appetit delectabilia propter sanitatem, vel propter bonam habitudinem. » Alia verò quæ ad hoc non sunt necessaria, possunt dupliciter se habere. Quædam enim sunt impedimenta sanitatis vel bonæ habitudinis ; et his temperatus nullo modo utitur, hoc enim esset peccatum contra temperantiam. Quædam verò sunt quæ non sunt his (2) impedimenta ; et his moderatè utitur pro loco, et tempore, et congruentiâ eorum quibus convivit. Et ideo (ib.) Philosophus dicit, quòd « etiam temperatus appetit talia delectabilia, » quæ scilicet non sunt necessaria ad sanitatem, vel ad bonam habitudinem, non impedimenta his existentia.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dictum est (corp.), temperantia respicit necessitatem quantum ad convenientiam vitæ : quæ quidem attenditur non solum secundum convenientiam corporis, sed etiam secundum convenientiam exteriorum rerum, putà divitiarum et officiorum, et multò magis secundum convenientiam honestatis. Et ideo Philosophus ibi subdit (loc. sup. cit.), quòd « in delectabilibus quibus temperatus utitur, non solum considerat ut non sint impeditiva sanitatis et bonæ habitudinis corporalis, sed etiam ut non sint præter bonum, id est, contra honestatem, et quòd non sint supra substantiam, » id est, supra facultatem divitiarum. Et Augustinus dicit (lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 21, circa fin.), quòd « temperans respicit non solum necessitatem hujus vitæ, sed etiam officiorum. »

ARTICULUS VII. — UTRUM TEMPERANTIA SIT VIRTUS CARDINALIS.

De his etiam 4 2, quæst. LXXI, et quæst. LXVI, art. 4 et 4 corp. et Sent. III, dist. 32, quæst. II, art. 4, et De virt. quæst. I, art. 42 ad 24, 25 et 26, et quæst. V, art. 4.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd temperantia non sit virtus cardinalis. Bonum enim virtutis moralis (3) à ratione dependet. Sed temperantia est circa ea quæ magis distant à ratione, scilicet circa delecta-

(1) Hinc peccat qui plus aut minus comedit vel bibit, vel sæpius, vel alio modo, vel alias res quam congruit valetudini et mentis operationibus.

2 Putà bonæ habitudini vel sanitati : nec tantum ea, sed quæ non sunt vel præter honestatem

tatem vel supra facultates, ut et expressè ibi addit. Sunt enim quædam quæ nec bonæ habitudini nec sanitati nocent, et appeti non debent tamen quia facultatem excedunt vel officium honestatis, ut et mox refert S. Thomas.

(3) Ita cum cœdibus Nicolai. Al., cardinalis. 5.

tiones quæ sunt nobis et brutis communes, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 10, à mod.). Ergo temperantia non videtur esse principalis virtus.

2. Præterea, quantò aliquid est magis impetuosum, tantò difficilior videtur esse ad refrenandum. Sed ira, quam refrenat mansuetudo, videtur esse impetuosior quàm concupiscentia, quam refrenat temperantia : dicitur enim (Proverb. XXVII, 4) : *Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor ; et impetum concitati spiritus ferre quis poterit ?* Ergo mansuetudo est principalior virtus quàm temperantia.

3. Præterea, spes est principalior motus animæ quàm desiderium et concupiscentia, ut supra habitum est (1 2, quæst. XXV, art. 4). Sed humilitas refrenat præsumptionem immoderatæ spei. Ergo humilitas videtur esse principalior virtus quàm temperantia, quæ refrenat concupiscentiam.

Sed *contra* est quòd Gregorius (Moral. lib. II, cap. 26, à princ.) ponit temperantiam inter virtutes principales (1).

CONCLUSIO.— Temperantia est virtus cardinalis, quòd moderatio quæ est omnium virtutum communis, in temperantia maximam mereatur laudem.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. CXXIII, art. 11, et 1 2, quæst. LXI, art. 3), virtus principalis seu cardinalis dicitur quæ principalius laudatur ex aliquo eorum quæ communiter requiruntur ad rationem virtutis. Moderatio autem, quæ in omni virtute requiritur, præcipuè laudabilis est in delectationibus tactus, circa quas est temperantia ; tum quia tales delectationes sunt magis nobis naturales, et ideo difficilior est ab eis abstinere, et concupiscentias earum refrenare ; tum etiam quia earum objecta magis sunt necessaria præsentì vitæ, ut ex dictis patet (art. 4 huj. quæst.). Et ideo temperantia ponitur virtus principalis, seu cardinalis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd tantò major ostenditur agentis virtus, quantò in ea quæ sunt magis distantia, potest suam operationem extendere. Et ideo ex hoc ipso ostenditur major virtus rationis quòd potest etiam concupiscentias et delectationes maximè distantes moderari. Unde hoc pertinet ad principalitatem temperantiæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd impetus iræ causatur ex quodam accidente, putà ex aliqua læsione contristante ; et ideo citò transit, quamvis magnum impetum habeat (2). Sed impetus concupiscentiæ delectabilium tactus procedit ex causa naturali, unde est diuturnior et communior, et ideo ad principaliorē virtutē pertinet ipsum refrenare.

Ad *tertium* dicendum, quòd ea quorum est spes sunt altiora his quorum est concupiscentia : et propter hoc spes ponitur passio principalis in irascibili. Sed ea quorum est concupiscentia et delectatio tactus, vehementius movent appetitum, quia sunt magis naturalia ; et ideo temperantia, quæ in his modum statuit, est virtus principalis.

ARTICULUS VIII. — UTRUM TEMPERANTIA SIT MAXIMA VIRTUTUM.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd temperantia sit maxima virtutum. Dicit enim Ambrosius (De offic. lib. I, cap. 43, in princ.), quòd « in temperantia maximè honesti cura, decoris consideratio spectatur et quæritur. » Sed virtus laudabilis est inquantum est honesta et decora. Ergo temperantia est maxima virtutum.

(1) Huc pertinet quod dicitur (Sap. VIII) sapientiæ esse sobrietatem, id est, temperantiam et prudentiam docere, et iustitiam et virtutem, id est, fortitudinem.

(2) Nec de qualibet ira, sed speciatim de ira stulti hoc intelligi debet, sicut explicat ibi Beda.

2. Præterea, majoris est virtutis operari id quod est difficilius. Sed difficilius est refrenare concupiscentias et delectationes tactûs, quàm rectificare actiones exteriores : quorum primum pertinet ad temperantiam, secundum ad justitiam. Ergo temperantia est major virtus quàm justitia.

3. Præterea, quânto aliquid est communius, tantò magis necessarium videtur esse et melius. Sed fortitudo est circa pericula mortis, quæ rariùs accidunt quàm delectabilia tactûs, quæ quotidie occurrunt; et sic usus temperantiæ est communior quàm fortitudinis. Ergo temperantia est nobilior virtus quàm fortitudo.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Rhetor. lib. 1, cap. 9, à princ.), quòd « maximæ virtutes sunt quæ aliis maximè sunt utiles; et propter hoc fortes et justos maximè honoramus. »

CONCLUSIO. — Temperantia inter morales virtutes non est excellentissima, sed eà præstantiores sunt justitia et fortitudo.

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. 1, cap. 2, circa fin.), « bonum multitudinis divinius est quàm bonum unius; » et ideo quânto aliqua virtus magis pertinet ad bonum multitudinis, tantò melior est. Justitia autem et fortitudo magis pertinent ad bonum multitudinis quàm temperantia : quia justitia consistit in communicationibus, quæ sunt ad alterum; fortitudo autem in periculis bellorum, quæ sustinentur pro salute communi; temperantia autem moderatur solum concupiscentias et delectationes eorum quæ pertinent ad ipsum hominem. Unde manifestum est quòd justitia et fortitudo sunt excellentiores virtutes quàm temperantia : quibus prudentia et virtutes theologicæ sunt potiores (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd honestas et decor maximè attribuuntur temperantiæ, non propter principalitatem proprii boni, sed propter turpitudinem contrarii mali à quo retrahit, inquantum scilicet moderatur delectationes quæ sunt nobis et brutis communes.

Ad *secundum* dicendum, quòd cùm virtus sit circa difficile et bonum, dignitas virtutis magis attenditur secundum rationem boni, in quo excedit justitia, quàm secundum rationem difficultis, in quo excedit temperantia.

Ad *tertium* dicendum, quòd illa communitas quæ aliquid pertinet ad multitudinem hominum, magis facit ad excellentiam bonitatis, quàm illa quæ consideratur secundum quòd aliquid frequenter occurrit; in quarum prima excedit fortitudo, in secunda temperantia. Unde simpliciter fortitudo est potior, licèt quoad aliquid possit dici temperantia potior non solum fortitudine, sed etiam justitiâ.

QUÆSTIO CXLII.

DE VITIIS QUÆ ADVERSANTUR TEMPERANTIÆ, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitiis oppositis temperantiæ; et circa hoc quærentur quatuor : 1° Utrùm insensibilitas sit peccatum. — 2° Utrùm intemperantia sit vitium puerile. — 3° De comparatione intemperantiæ ad timiditatem. — 4° Utrùm vitium intemperantiæ sit maximè opprobriosum.

(1) Inter virtutes primum locum tenent virtutes theologicæ; prudentia est omnium virtutum moralium excellentissima, justitia in se-

cundo loco, fortitudo in tertio, et temperantia in ultimo collocanda est.

ARTICULUS I. — UTRUM INSENSIBILITAS SIT VITIUM (1).

De his etiam Ethic. lib. II, lect. 8, et lib. III, lect. 21.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd insensibilitas non sit vitium. Dicuntur enim insensibiles qui deficiunt circa delectationes tactùs. Sed in his penitus deficere videtur esse laudabile et virtuosum : dicitur enim (Dan. x, 2) : *In diebus illis ego Daniel iugebam trium hebdomadarum diebus : panem desiderabilem non comedi ; et caro et vinum non introierunt in os meum ; sed neque unguento unctus sum.* Ergo insensibilitas non est peccatum.

2. Præterea, « bonum hominis est secundum rationem esse, » secundum Dionysium (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22). Sed abstinere ab omnibus delectabilibus tactùs, maximè promovet hominem in bono rationis ; dicitur enim (Dan. i, 17), quòd *pueris* qui utebantur leguminibus, *dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia.* Ergo insensibilitas, quæ universaliter repellit huiusmodi delectationes, non est vitiosa.

3. Præterea, illud per quod maximè receditur à peccato, non videtur esse vitiosum. Sed hoc est potissimum remedium abstinendi à peccato, quòd aliquis fugiat delectationes, quod pertinet ad insensibilitatem ; dicit enim Philosophus (Ethic. lib. II, cap. ult. à med.), quòd « abjicientes delectationem minùs peccamus. » Ergo insensibilitas non est aliquid vitiosum.

Sed *contra*, nihil opponitur virtuti nisi vitium. Sed insensibilitas virtuti temperantiæ opponitur, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. II, cap. 7, et lib. III, cap. 11). Ergo insensibilitas est vitium.

CONCLUSIO. — Insensibilitas, quâ quis adeo delectationem refugit, ut illius fugiendæ causâ, prætermittat id, quod ad naturæ conservationem est necessarium, vitium est.

Respondeo dicendum quòd omne illud quod contrariatur ordini naturali est vitiosum. Natura autem delectationem apposit operationibus necessariis ad vitam hominis. Et ideo naturalis ordo requirit ut homo intantum huiusmodi delectationibus utatur, quantum necessarium est salutis humanæ, vel quantum ad conservationem individui, vel quantum ad conservationem speciei. Si quis ergo intantum delectationem refugeret quòd prætermitteret ea quæ sunt necessaria ad conservationem naturæ, peccaret, quasi ordini naturali repugans. Et hoc pertinet ad vitium insensibilitatis (2). Sciendum tamen quòd ab huiusmodi delectationibus consequentibus huiusmodi operationes quandoque laudabile vel etiam necessarium est abstinere propter aliquem finem ; sicut propter sanitatem corporalem aliqui abstinunt à quibusdam delectationibus ciborum, potuum et venereorum ; et etiam propter alicujus officii executionem, sicut athletas et milites necesse est à multis delectationibus abstinere, ut officium proprium exequantur. Et similiter poenitentes, ad recuperandam animæ sanitatem, abstinentiâ delectabilium quasi quâdam dietâ utuntur ; et homines volentes contemplationi et rebus divinis vacare, oportet quòd se magis à carnalibus desideriis abstrahant. Nec aliquid prædictorum ad insensibilitatis vitium pertinet, quia sunt secundum rationem rectam.

Ad primum ergo dicendum, quòd Daniel illâ abstinentiâ à delectabilibus utebatur, non quasi propter se abhorrens delectationes ut secun-

(1) Insensibilitas est, ait Billuart, cum quis ita aversatur delectationes sensuum, maximè tactùs et gustùs, ut nolit eis uti, ubi, quando, quomodo aut quantum recta ratio dicat esse illis utendum.

(2) Hoc vitium inter homines rarum est ; et

peccatum illud est veniale in genere suo, sed fieri potest mortale si quis sibi cibum necessarium negat ita ut vivere ac sua officia implere nequeat.

dum se malas, sed propter aliquem finem laudabilem, ut scilicet idoneum se ad altitudinem contemplationis redderet, abstinendo scilicet à corporalibus delectationibus. Unde et statim ibi subditur de revelatione facta (1).

Ad secundum dicendum, quòd quia ratione homo uti non potest sine sensitivis potentiis, quæ indigent organo corporali, ut habitum est (part. I, qu. LXXXIV, art. 7 et 8), necesse est quòd homo sustentet corpus, ad hoc quòd ratione utatur. Sustentatio autem corporis fit per operationes delectabiles. Unde non potest esse bonum rationis in homine, si absteineat ab omnibus delectationibus. Secundum tamen quòd homo in exequendo actum rationis plus vel minus indiget corporali virtute, secundum hoc plus vel minus necesse habet delectabilibus corporalibus uti. Et ideo homines qui hoc officium assumpserunt ut contemplationi vacent, et bonum spirituale quasi quâdam spirituali propagatione in alios transmittant, à multis delectabilibus laudabiliter abstinent, à quibus illi quibus ex officio competit operibus corporalibus et generationi carnali vacare, laudabiliter non abstinent.

Ad tertium dicendum, quòd delectatio fugienda est ad vitandum peccatum, non totaliter, sed ut ultra non quæratur quàm necessitas requirat.

ARTICULUS II. — UTRUM INTEMPERANTIA SIT PUERILE PECCATUM (2).

De his etiam Ethic. lib. III, lect. ult.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd intemperantia non sit puerile peccatum. Quia super illud (Matth. XVIII) : *Nisi conversi fueritis, et efficiamini sicut parvuli*, etc., dicit Hieronymus (sup. illud : *Quicumque humiliaverit se*), quòd « parvulus non perseverat in iracundia, læsus non meminit, videns pulchram mulierem, non delectatur : » quod contrariatur intemperantiæ. Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

2. Præterea, pueri non habent nisi concupiscentias naturales. Sed « circa naturales concupiscentias parum aliqui peccant per intemperantiam, » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 11). Ergo intemperantia non est peccatum puerile.

3. Præterea, pueri sunt fovendi et nutriendi. Sed concupiscentia et delectatio, circa quæ est intemperantia, est semper diminuenda et extirpanda, secundum illud (Coloss. III, 5) : *Mortificate membra vestra super terram, quæ sunt concupiscentia*, etc. Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

Sed contra est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. ult. in med.), quòd « nomen intemperantiæ referimus ad puerilia peccata (3). »

CONCLUSIO. — Intemperantia puerile peccatum à Philosopho vocatur non quòd istud vitium puerorum sit proprium, sed quod cum pueri conditionibus magnam habeat similitudinem.

Respondeo dicendum quòd aliquid dicitur esse puerile dupliciter : uno modo, quia convenit pueris ; et sic Philosophus non intendit dicere quòd peccatum intemperantiæ sit puerile ; alio modo secundum quamdam similitudinem ; et hoc modo peccata intemperantiæ puerilia dicuntur. Pecca-

(1) Nec singulis illorum, sed per peculiarem prærogativam Danieli qui præcipuus omnium fuit.

(2) Illud peccatum vocatur puerile, non ideo quia pueris convenit, sed quia facit homines simillimos pueris non refrænatiss.

(3) Intemperantia est vitium temperantiæ oppositum per excessum, quo videlicet delectationes sensuum, ac præcipue gustus et tactus appetuntur aut usurpantur plus quàm oportet ; ubi, quando, vel quomodo non oportet secundum regulam rectæ rationis.

tum enim intemperantiæ est peccatum superflue concupiscentiæ, quæ assimilatur puero quoad tria : primò quidem quantum ad id quod uterque appetit ; sicut enim puer, ita et concupiscentia appetit aliquid turpe. Cujus ratio est quia pulchrum in rebus humanis attenditur, prout aliquid est ordinatum secundum rationem. Unde Tullius dicit (*De offic. lib. I, in tit. Duplex decorum, generale et speciale*) quod « pulchrum est, quod consentaneum est hominis excellentiæ in eo in quo natura ejus à reliquis animantibus differt. » Puer autem non attendit ad ordinem rationis ; et similiter concupiscentia non audit rationem, ut dicitur (*Ethic. lib. VII, a princ.*). Secundò conveniunt quantum ad eventum. Puer enim, si suæ voluntati dimittatur, crescit in propria voluntate : unde (*Eccli. xxx, 8*) dicitur : *Equus indomitus evadit durus, et filius remissus evadit præceps*. Ita etiam et concupiscentia, si ei satisfiat, majus robur accipit. Unde Augustinus dicit (*Confess. lib. VIII, cap. 5*) : « Dum servitur libidini, facta est consuetudo ; et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. » Tertio quantum ad remedium quod utrique præbetur. Puer enim emendatur per hoc quòd coercetur : unde dicitur (*Proverb. XIII, 13*) : *Noli subtrahere à puero disciplinam... Tu virgâ percuties eum, et animam ejus de inferno liberabis*. Et similiter dum concupiscentiæ resistitur, reducit ad debitum honestatis modum. Et hoc est quod Augustinus dicit (*Musica lib. VI, cap. 11, circ. fin.*), quod « mente in spiritualia suspensâ, atque ibi fixâ et manente, consuetudinis, scilicet carnalis concupiscentiæ, impetus frangitur, et paulatim repressus extinguitur : major enim erat, cum eam sequeremur ; non omnino nullus, sed certè minor, cum refrenamus. » Et ideo Philosophus dicit (*Ethic. lib. III, cap. ult. in fin.*), quod « quemadmodum puerum oportet secundum præceptum pædagogi vivere, sic et concupiscibile (1) consonare rationi. »

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit secundum illum modum quo puerile dicitur id quod in pueris invenitur. Sic autem non dicitur peccatum intemperantiæ puerile, sed secundum similitudinem, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia aliqua potest dici naturalis dupliciter : uno modo secundum genus suum, et sic temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias naturales ; sunt enim circa concupiscentias ciborum et venereorum, quæ ordinantur ad conservationem naturæ ; alio modo potest dici concupiscentia naturalis quantum ad speciem ejus quod natura ad sui conservationem requirit, et sic non multum contingit peccare circa naturales concupiscentias : natura enim non requirit nisi id per quod subvenitur necessitati naturæ, in cujus desiderio non contingit esse peccatum, nisi solum secundum quantitatis excessum. Et secundum hoc solum peccatur circa naturalem concupiscentiam, ut Philosophus dicit (*Ethic. lib. III, cap. 11*). Alia verò circa quæ plurimum peccatur, sunt quædam concupiscentiæ incitamenta, quæ hominum curiositas adinvenit ; sicut curiosè præparati cibi, et mulieres ornatæ. Et quamvis ista non multum requirant pueri, nihilominus tamen intemperantia dicitur puerile peccatum, ratione jam dictâ (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod id quod ad naturam pertinet, in pueris est augmentandum et fovendum ; quod autem pertinet ad defectum rationis in eis, non est fovendum, sed emendandum, ut dictum est (in corp. art.).

(1) Ita Mss. et editi passim. Edit. Patav. cum Garcia, *concupiscibilem*.

ARTICULUS III. — UTRUM TIMIDITAS SIT MAJUS VITIUM QUAM INTEMPERANTIA (1).

De his etiam Ethic. lib. II, lect. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod timiditas sit majus vitium quam intemperantia. Ex hoc enim aliquod vitium vituperatur quod opponitur bono virtutis. Sed timiditas opponitur fortitudini, quæ est nobilior virtus quam temperantia, cui opponitur intemperantia, ut ex supra dictis patet (art. præc. et quæst. præc. art. 8). Ergo timiditas est majus vitium quam intemperantia.

2. Præterea, quanto aliquis deficit in eo quod difficilius vincitur, tanto minus vituperatur; unde Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 7, à med.), quod « si quis à fortibus et superexcellens delectationibus vincitur, vel tristitiis, non est admirabile, sed condonabile. » Sed difficilius videtur vincere delectationes quam alias passiones: unde (Ethic. lib. II, cap. 3 ad fin.) dicitur quod « difficilius est contra voluptatem pugnare quam contra iram, » quæ videtur esse fortior quam timor. Ergo intemperantia, quæ vincitur à delectatione, minus peccatum est quam timiditas, quæ vincitur à timore.

3. Præterea, de ratione peccati est quod sit voluntarium. Sed timiditas est magis voluntaria quam intemperantia; nullus enim concupiscit intemperatus esse; aliqui autem concupiscunt fugere pericula mortis; quod pertinet ad timiditatem. Ergo timiditas est peccatum gravius quam intemperantia.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 12, in princ.), quod « intemperantia magis assimilatur voluntario quam timiditas. » Ergo plus habet de ratione peccati.

CONCLUSIO. — Intemperantia est simpliciter majus peccatum quam timiditas.

Respondeo dicendum quod unum vitium potest alteri comparari dupliciter: uno modo ex parte ipsius materie, vel objecti; alio modo ex parte ipsius hominis peccantis: et utroque modo intemperantia est gravius vitium quam timiditas. Primò namque ex parte materie: nam timiditas reingit pericula mortis, ad quæ vitanda inducit maximè necessitas conservandæ vitæ. Intemperantia autem est circa delectationes, quarum appetitus non est adeo necessarius ad vitæ conservationem, quia, ut dictum est (art. præc. ad 2), intemperantia magis est circa quasdam appositæ (2) delectationes seu concupiscentias quam circa concupiscentias seu delectationes naturales. Quanto autem illud quod commovet ad peccandum, videtur esse magis necessarium, tantò peccatum levius est. Et ideo intemperantia est gravius vitium quam timiditas ex parte objecti sive materie moventis. — Similiter etiam ex parte ipsius hominis peccantis; et hoc triplici ratione: primò quidem, quia, quanto ille qui peccat magis est compos suæ mentis, tantò gravius peccat: unde alienatis non imputantur peccata. Timores autem et tristitiæ graves, et maximè in periculis mortis, stupefaciunt mentem hominis: quod non facit delectatio, quæ movet ad intemperantiam. Secundò, quia quanto aliquod peccatum est magis voluntarium, tantò est gravius (3). Intemperantia autem plus habet de voluntario quam timiditas. et hoc duplici ratione: uno modo, quia ea quæ per timorem fiunt, principium habent ab exteriori impellente, unde non sunt simpliciter voluntaria, sed mixta, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 1) : ea autem quæ per delectationem

(1) Docet S. Doctor intemperantiam esse majus vitium quam timiditas, de qua (quæst. CXXV) dictum est.

(2) Ita cum Mss. edit. melioris notæ. Al., *oppositas*. Expressius alii *adjectitias* vel *apposititas* interp. etantur; quæ scilicet superveniunt naturalibus et non ingenerantur à natura, ut illæ.

(3) In eodem genere saltem vel circa materiam quæ sufficiens ad mortale peccatum dici potest. Nam alioqui potest esse aliquod veniale peccatum magis voluntarium quam mortale, nec propterea illo gravius.

sunt, sunt simpliciter voluntaria. Alio modo quia ea quæ sunt intemperati sunt magis voluntaria in particulari, minus autem voluntaria in universali. Nullus enim vellet intemperatus esse; allicitur tamen homo à singularibus delectationibus quæ intemperatum faciunt hominem. Propter quod ad vitandum intemperantiam maximum remedium est ut non immoretur homo circa singularium considerationem. Sed in his quæ pertinent ad timiditatem, est è converso: nam singularia quæ imminēt, sunt minus voluntaria, ut abjicere clypeum, et alia hujusmodi, sed ipsum commune est magis voluntarium, putà fugiendo salvari. Hoc autem est simpliciter magis voluntarium quod est magis voluntarium in singularibus, in quibus est actus. Et ideo intemperantia, cum sit simpliciter magis voluntarium quàm timiditas, est majus vitium. Tertiò quia contra intemperantiam potest magis de facili remedium adhiberi quàm contra timiditatem; eò quòd delectationes ciborum et venereorum, circa quas est intemperantia, per totam vitam occurrunt; et sine periculo potest homo circa ea exercitari, ad hoc quòd sit temperatus: sed pericula mortis rariùs occurrunt, et periculosius in his homo exercitatur ad timiditatem fugiendam. Et ideo intemperantia est simpliciter majus peccatum quàm timiditas.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd excellentia fortitudinis supra temperantiam potest considerari dupliciter: uno modo ex parte finis, quod pertinet ad rationem boni, quia scilicet fortitudo magis ordinatur ad bonum commune quàm temperantia. Ex hac etiam parte timiditas habet quamdam excellentiam (1) supra intemperantiam, inquantum scilicet per timiditatem aliqui desistunt à defensione boni communis. Alio modo ex parte difficultatis, inquantum scilicet difficilius est subire pericula mortis quàm abstinere à quibusdam delectabilibus: et quantum ad hoc non oportet quòd timiditas præcellat intemperantiam. Sicut enim majoris virtutis est non vinci à fortiori, ita etiam è contrario minoris vitii est à fortiori vinci, et majoris vitii à debiliore superari.

Ad *secundum* dicendum, quòd amor conservationis vitæ, propter quam vitantur pericula mortis, est multò magis connaturalis quàm quæcumque delectationes ciborum vel venereorum, quæ ad conservationem vitæ ordinantur. Et ideo difficilius est vincere timorem periculorum mortis quàm concupiscentiam delectationum, quæ est in cibis et venereis: cui tamen difficilius est resistere quàm iræ, tristitiæ, et timori quorundam aliorum maiorum.

Ad *tertium* dicendum, quòd in timiditate consideratur magis voluntarium in universali, minus tamen in particulari: et ideo in ea est magis voluntarium secundum quid, et non simpliciter.

ARTICULUS IV. — UTRUM PECCATUM INTemperantiæ SIT MAXIMÈ EXPROBABILE (2).

De his etiam infra, quæst. CXLIII, et quæst. CXLIV, art. 1 ad 2, et quæst. CLI, art. 4 ad 2 et 5.

Ad quantum sic proceditur 1. Videtur quòd peccatum intemperantiæ non sit maximè exprobrabile. Sicut enim honor debetur virtuti, ita exprobratio debetur peccato. Sed quedam peccata sunt graviora quàm intemperantia, sicut homicidium, blasphemia et alia hujusmodi. Ergo peccatum intemperantiæ non est maximè exprobrabile.

2. Præterea, peccata quæ sunt magis communia (3) videntur minus esse

(1) Qualis in malo similitudinariè dici potest quasi *excedentia* vel *excessus*; cum alioquin bonam tantum in partem consueverit *excellencia* usurpari.

(2) Juxta mentem D. Thomæ peccatum intem-

perantiæ est maximè exprobrabile, quamvis vitia quæ inde scaturiunt, non sint omnibus aliis vitiiis graviora.

(3) Seu magis frequentia vel magis usitata inter homines.

exprobrabilia, eò quòd de his homines minùs verecundantur. Sed peccata intemperantiæ sunt maximè communia, quia sunt circa ea quæ communiter in usum humanæ vitæ veniunt, in quibus etiam plurimi peccant. Ergo peccata intemperantiæ non videntur esse maximè exprobrabilia.

3. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. vii, cap. 4 et seq.), quòd « temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias et delectationes humanas. » Sunt autem quædam concupiscentiæ et delectationes turpiores concupiscentiis et delectationibus humanis, quæ dicuntur bestiales et ægritudinales, ut (in eodem lib. cap. 5) Philosophus dicit. Ergo intemperantia non est maximè exprobrabilis.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. iii, cap. 12, circ. princ.), quòd « intemperantia inter alia vitia videtur justè exprobrabilis esse. »

CONCLUSIO. — Inter omnia vitia humana, vitium intemperantiæ maximè exprobrabile est.

Respondeo dicendum quòd exprobratio opponi videtur honori et gloriæ. Honor autem excellentiæ debetur, ut supra habitum est (quæst. ciii, art. 1 et 2). Gloria autem claritatem importat. Est ergo intemperantia maximè exprobrabilis propter duo : primò quidem, quia maximè repugnat excellentiæ hominis ; est enim circa delectationes communes nobis et brutis, ut supra habitum est (qu. cxli, art. 2 ad 3). Unde (Psal. xlviii, 21) dicitur : *Homo, cum in honore esset, non intellexit : comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis.* Secundò quia maximè repugnat ejus claritati, vel pulchritudini, inquantum scilicet in delectationibus circa quas est intemperantia, minùs apparet de lumine rationis, ex qua est tota claritas et pulchritudo virtutis : unde et hujusmodi delectationes dicuntur maximè serviles (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Gregorius dicit (Moral. implic. lib. xxxiii, cap. 11, circa med.) : « Vitia carnalia, quæ sub intemperantia continentur, etsi sint minoris culpæ, sunt tamen majoris infamiæ. » Nam magnitudo culpæ respicit deordinationem à fine ; infamia autem respicit turpitudinem (2), quæ maximè consideratur secundùm indecentiam peccantis.

Ad *secundum* dicendum, quòd consuetudo peccandi diminuit turpitudinem et infamiam peccati secundùm opinionem hominum, non autem secundùm naturam ipsorum vitiorum.

Ad *tertium* dicendum, quòd cum dicitur intemperantia esse maximè exprobrabilis, est intelligendum inter vitia humana, quæ scilicet attenduntur secundùm passiones humanæ naturæ aliquantulum conformes. Sed illa vitia quæ excedunt modum humanæ naturæ, sunt magis exprobrabilia. Et tamen etiam illa videntur reduci ad genus intemperantiæ secundùm quendam excessum : sicut si aliquis delectetur in comestione carnum humanarum, aut in coitu bestiarum aut masculorum.

QUÆSTIO CXLIII.

DE PARTIBUS TEMPERANTIÆ IN GENERALI.

Deinde considerandum est de partibus temperantiæ : et primò, de ipsis partibus in generali ; secundo, de singulis earum in speciali.

(1) Juxta illud Apostoli (Rom. xvi) : *Hujusmodi Christo Domino nostro non serviunt, sed suo ventri.* (Philip. iii) : *Quorum Deus venter est.* Quò etiam pertinet illud (II. Pet. ii) :

A quo qui superatur est hujus et servus est.

(2) Conformiter his quæ dixit S. Doctor (quæst. cx, art. 2 ad 5).

ARTICULUS UNICUS. — UTRUM TULLIUS CONVENIENTER ASSIGNET PARTES TEMPERANTIÆ, CONTINENTIAM, CLEMENTIAM ET MODESTIAM (1).

De his etiam infra, quæst. CXLV, art. 4, et quæst. CLVII, art. 5, et quæst. CLX, art. 4, et Sent. II, dist. 44, quæst. II, art. 4, et III, dist. 55, quæst. III, art. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Tullius in sua Rhetorica (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.) inconvenienter assignet partes temperantiæ, quas dicit esse « continentiam, clementiam, et modestiam. » Continentia enim contra virtutem dividitur (Ethic. lib. IV, cap. ult. ad fin. et lib. VII, in princ.). Sed temperantia continetur sub virtute. Ergo continentia non est pars temperantiæ.

2. Præterea, clementia videtur esse mitigativa odii vel iræ. Temperantia autem non est circa huiusmodi, sed circa delectationes tactus, ut dictum est (quæst. CXLIV, art. 4). Ergo clementia non est pars temperantiæ.

3. Præterea, modestia consistit in exterioribus actibus : unde et Apostolus dicit (Philipp. IV, 5) : *Modestia vestra nota sit omnibus hominibus*. Sed actus exteriores sunt materia iustitiæ, ut supra habitum est (qu. LVIII, art. 8). Ergo modestia magis est pars iustitiæ quam temperantiæ.

4. Præterea, Macrobius super Somnium Scipionis (lib. I, cap. 8, circa med.) ponit multò plures temperantiæ partes ; dicit enim quod temperantiam sequitur « modestia, verecundia, abstinencia, castitas, honestas, moderatio, parcitas, sobrietas, pudicitia. » Andronicus etiam dicit quod familiares temperantiæ sunt « austeritas, continentia, humilitas, simplicitas, ornatus, bona ordinatio, per se sufficientia. » Videtur ergo insufficienter Tullius enumerasse temperantiæ partes.

CONCLUSIO. — Verecundia et honestas partes sunt integrales temperantiæ : abstinencia vero, sobrietas, castitas, pudicitia, partes subjectivæ : at continentia, humilitas, mansuetudo, seu clementia, modestia, etc., partes ejus potentiales sunt.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. XLVIII et CXXVIII), alicujus virtutis cardinalis triplices partes esse possunt, scilicet integrales, subjectivæ et potentiales. Et dicuntur partes integrales alicujus virtutis conditiones quas necesse est concurrere ad virtutem (2) : et secundum hoc sunt duæ partes integrales temperantiæ, scilicet *verecundia*, per quam aliquis refugit turpitudinem temperantiæ contrariam ; et *honestas*, per quam scilicet aliquis amat pulchritudinem temperantiæ. Nam sicut ex dictis patet (quæst. CXLI, art. 2 ad 3), præcipuè temperantia inter virtutes vindicat sibi quendam decorem, et vitia intemperantiæ maximè turpitudinem habent. — Partes autem subjectivæ alicujus virtutis dicuntur species ejus : oportet autem diversificare species virtutum secundum diversitatem materiæ vel objecti. Est autem temperantia circa delectationes tactus, quæ dividuntur in duo genera. Nam quædam ordinantur ad nutrimentum : et in his quantum ad cibum est *abstinencia*, quantum ad potum propriè *sobrietas*. Quædam verò ordinantur ad vim generativam : et in his quantum ad delectationem principalem ipsius coitus est *castitas* ; quantum autem ad delectationes circumstantes, putà quæ sunt in osculis, tactibus et amplexibus, attenditur *pudicitia*. — Partes autem potentiales alicujus virtutis principalis dicuntur virtutes secundariæ, quæ modum quem principalis virtus observat circa aliquam principalem materiam, eundem

(1) Juxta S. Thomam duæ sunt partes temperantiæ integrales, scilicet *verecundia* et *honestas* ; quatuor partes subjectivæ : *abstinencia*, *sobrietas*, *castitas* et *pudicitia* ; quinque partes potentiales : *continentia*, *humilitas*, *mansuetudo*, *modestia* et *moderatio*.

(2) Id est, conditiones requisitæ ad actum virtutis integrè exercendum. Atqui officium temperantiæ in duobus consistit, nempe in fuga turpitudinis et in amore decoris.

observant in quibusdam aliis materiis, in quibus non est ita difficile. Pertinet autem ad temperantiam moderari delectationes tactûs, quas difficillimum est moderari. Unde quaecumque virtus moderationem quamdam operatur in aliqua materia, et refrenationem appetitûs in aliquid tendentis, poni potest pars temperantiæ, sicut virtus ei adjuncta (1). — Quod quidem contingit tripliciter : uno modo in interioribus motibus animi; alio modo in exterioribus motibus et actibus corporis; tertio modo in exterioribus rebus. Præter motum autem concupiscentiæ, quem moderatur et refrenat temperantia, tres motus inveniuntur in anima in aliquid tendentes. Primus quidem est motus voluntatis commotæ ex impetu passionis : et hunc motum refrenat *continentia*, ex qua fit ut licet homo immoderatas concupiscentias patiatur, voluntas tamen non vincatur. Alius autem motus interior in aliquid tendens est motus spei et audaciæ quæ ipsam consequitur; et hunc motum moderatur, sive refrenat *humilitas*. Tertius autem motus est iræ tendens in vindictam, quem refrenat *mansuetudo* sive *clementia*. Circa motus autem et actus corporales moderationem et refrenationem facit *modestia*, quam Andronicus in tria dividit. Ad quorum primum pertinet discernere quid sit faciendum, et quid dimittendum, et quid quo ordine sit agendum, et in hoc firmiter persistere : et quantum ad hoc ponit *bonam ordinationem*. Aliud autem est quod homo in eo quod agit, decentiam observet : et quantum ad hoc ponit *ornatum*. Tertium autem est in colloquiis amicorum vel quibuscumque aliis : et quantum ad hoc ponitur *austeritas*. Circa exteriora verò duplex moderatio est adhibenda. Primò quidem ut superflua non requirantur : et quantum ad hoc ponitur à Macrobio *parcitas*, et ab Andronico *per se sufficientia*. Secundò verò ut homo non nimis exquisita requirat; et quantum ad hoc ponit Macrobius *moderationem*, Andronicus verò *simplicitatem*.

Ad *primum* ergo dicendum, quod *continentia* differt quidem à virtute, sicut imperfectum à perfecto, ut infra dicetur (quæst. civ, art. 1). Et hoc modo dividitur virtuti. Convenit tamen cum temperantia et in materia, quia est circa delectationes tactûs, et in modo, quia in quadam refrenatione consistit. Et ideo convenienter ponitur pars temperantiæ.

Ad *secundum* dicendum, quod *clementia* sive *mansuetudo* (2) non ponitur pars temperantiæ propter convenientiam materiæ; sed quia convenit cum ea in modo refrenandi et moderandi, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quod circa exteriores actus justitia attendit id quod est debitum alteri. Hoc autem modestia non attendit; sed solum moderationem quamdam (3). Et ideo non ponitur pars justitiæ, sed temperantiæ.

Ad *quartum* dicendum, quod Tullius sub modestia comprehendit omnia illa quæ pertinent ad moderationem corporalium motuum et exteriorum rerum, et etiam moderationem spei quam diximus (in corp. art.) ad humilitatem pertinere.

(1) Hinc et aliarum virtutum officia temperantiæ tribuuntur.

(2) Has vocis *clementia*, *mansuetudo* promiscue usurpat S. Doctor; sed mansuetudinem

tantum nuncupat Philosophus et nominatim circa iram versari ait (Eth. lib. II, cap. 7).

(3) Nempe quantum ad motus exteriores.

QUÆSTIO CXLIV.

DE PARTIBUS TEMPERANTIÆ IN SPECIALI, ET PRIMO DE VERECUNDIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de partibus temperantiæ in speciali; et primò de partibus quasi integralibus, quæ sunt verecundia et honestas. Circa verecundiam autem quærentur quatuor : 1° Utrum verecundia sit virtus. — 2° De quibus sit verecundia. — 3° A quibus homo verecundetur. — 4° Quorum sit verecundari.

ARTICULUS I. — UTRUM VERECUNDIA SIT VIRTUS (1).

De his etiam Sent. III, dist. 23, quæst. 1, art. 3, quæst. II ad 2, et IV, dist. 14, quæst. 1, art. 1, quæst. II ad 5, et De ver. quæst. XXVI, art. 6 ad 15.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd verecundia sit virtus. Esse enim in medio secundum determinationem rationis est proprium virtutis, ut patet ex definitione virtutis, quæ ponitur (Ethic. lib. II, cap. 6). Sed verecundia consistit in tali medio, ut patet per Philosophum ibidem (cap. 7, à med.). Ergo verecundia est virtus.

2. Præterea, omne laudabile vel est virtus vel ad virtutem pertinet. Sed verecundia est quoddam laudabile. Non est autem pars alicujus virtutis : non enim est pars prudentiæ, quia non est in ratione, sed in appetitu; neque etiam est pars justitiæ, quia verecundia passionem quamdam importat, justitia autem non est circa passiones : similiter etiam non est pars fortitudinis, quia ad fortitudinem pertinet persistere et aggredi, ad verecundiam autem refugere aliquid : neque etiam est pars temperantiæ, quia temperantia est circa concupiscentias, verecundia autem est timor quidam, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. IV, cap. ult.), et per Damascenum (Orth. fid. lib. II, cap. 15). Relinquitur ergo quòd verecundia sit virtus.

3. Præterea, honestum cum virtute convertitur, ut patet per Tullium (De offic. lib. I, in tit. *De temperant.* et seq.). Sed verecundia est quædam pars honestatis : dicit enim Ambrosius (De offic. lib. I, cap. 43, à princ.), quòd « verecundia socia ac familiaris est mentis placiditati, proterviam fugitans, ab omni luxu aliena, sobrietatem diligit, et honestatem fovet, et decorum illud requirit. » Ergo verecundia est virtus.

4. Præterea, omne vitium opponitur alicui virtuti. Sed quædam vitia opponuntur verecundiæ, scilicet inverecundia et inordinatus stupor. Ergo verecundia est virtus.

5. Præterea, « ex actibus similes habitus generantur, » ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 1 et 2). Sed verecundia importat actum laudabilem. Ergo ex multis talibus actibus causatur habitus. Sed habitus laudabilium operum est virtus, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. I, cap. 7, à med.). Ergo verecundia est virtus.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 7, et lib. IV, cap. ult.), verecundiam non esse virtutem.

CONCLUSIO. — Verecundia, quanquam laudabilis quædam passio sit, virtus tamen nequaquam est, cum à virtutis perfectione deficiat.

Respondeo dicendum quòd virtus dupliciter accipitur, propriè scilicet, et communiter. Propriè quidem virtus perfectio quædam est, ut dicitur (Physic. lib. VII, text. 17 et 18). Et ideo omne illud quod repugnat perfectioni, etiamsi sit bonum, deficit à ratione virtutis. Verecundia autem repu-

(1) Verecundia de qua hic agitur est timor opprobrii et consequenter actus tarpis ex quo causatur opprobrium. Juxta mentem D. Thomæ

non est virtus propriè dicta, sed passio laudabilis quæ ideo quandoque dicitur virtus latè.

gnat perfectioni : est enim timor alicujus turpis. quod scilicet est exprobrabile. Unde Damascenus dicit (loc. cit. in arg. 2), quòd « verecundia est timor de turpi actu. » Sicut autem spes est de bono possibili et arduo ; ita etiam timor est de malo possibili et arduo , ut supra habitum est (1 2, quæst. XL, art. 1, et quæst. XL, art. 2, et quæst. XLII, art. 3), cùm de passionibus ageretur. Ille autem qui est perfectus secundùm habitum virtutis, non apprehendit aliquid exprobrabile et turpe ad faciendum, ut possibile et arduum, id est, difficile ad vitandum ; neque etiam actu facit aliquid turpe, unde opprobrium timeat. Unde verecundia , propriè loquendo, non est virtus ; deficit enim à perfectione virtutis.— Communiter autem dicitur virtus omne quod est bonum et laudabile in humanis actibus, vel passionibus : et secundùm hoc quandoque verecundia dicitur virtus , cùm sit quædam laudabilis passio.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd esse in medio non sufficit ad rationem virtutis, quamvis sit una particula posita in virtutis definitione ; sed requiritur ulterius quòd sit habitus electivus, id est, ex electione operans (1). Verecundia autem non nominat habitum, sed passionem : neque motus ejus est ex electione, sed ex impetu quodam passionis. Unde deficit à ratione virtutis.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut dictum est (in corp. art.), verecundia est timor turpitudinis et exprobrationis. Dictum est autem supra (quæst. CXLII, art. 4 quòd vitium intemperantiæ est turpissimum, et maximè exprobrabile (2). Et ideo verecundia principalius pertinet ad temperantiam quàm ad aliquam aliam virtutem ratione motivi, quod est turpe ; non autem secundùm speciem passionis, quæ est timor. Secundùm tamen quòd vitia aliis virtutibus opposita sunt turpia et exprobrabilia, potest etiam verecundia ad alias virtutes pertinere.

Ad *tertium* dicendum, quòd verecundia fovet honestatem, removendo ea quæ sunt honestati contraria, non ita quòd pertingat ad perfectam rationem honestatis.

Ad *quartum* dicendum, quòd quilibet defectus causat vitium ; non autem quodlibet bonum sufficit ad rationem virtutis. Et ideo non oportet quòd omne illud cui directè opponitur vitium, sit virtus ; quamvis omne vitium opponatur alicui virtuti, secundùm suam originem. Et sic inverecundia, inquantum provenit ex nimio amore turpitudinum, opponitur temperantiæ.

Ad *quintum* dicendum, quòd ex multis verecundari (3) causatur habitus virtutis acquisitæ, per quam aliquis turpia vitet, de quibus est verecundia ; non autem ut aliquis ulterius verecundetur ; sed ex illo habitu virtutis acquisitæ sic se habet aliquis quòd magis verecundaretur, si materia verecundiæ adesset.

ARTICULUS II. — UTRUM VERECUNDIA SIT DE TURPI ACTU (4).

De his etiam Sent. IV, dist. 14, quæst. 1, art. 5, quæst. II ad 5, et De ver. quæst. XXVI, art. 4 ad 7, et art. 6 ad 15, et Psal. XLIII, col. 6, et Ethic. lib. IV, lect. 17.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd verecundia non sit de turpi actu. Dicit enim Philosophus (Ethic. lib. IV, cap. ult. in princ.) quòd « verecundia est timor ingloriationis. » Sed quandoque illi qui nihil turpe operantur, ingloriationem sustinent, secundùm illud (Psal. LXXIII, 8) : *Propter te*

(1) Philosophus virtutem definit : *habitus electivus in mediocritate consistens*, etc.

(2) Quasi maximè bestiale ac à propria conditione hominum quodammodo distrahens, ut jam dictum est.

(3) Id est ex eo quod aliquis propter turpia facta multis verecundetur.

(4) Objectum verecundiæ proximum est illud opprobrium et dedecus quod peccato aliquo contrahitur, remotum autem est ipsa peccati turpitudine quæ parit dedecus.

sustinui opprobrium; operuit confusio faciem meam. Ergo verecundia non est propriè de turpi actu.

2. Præterea, illa solùm videntur esse turpia quæ habent rationem peccati. Sed de quibusdam homo verecundatur quæ non sunt peccata; putà si aliquis exerceat servilia opera. Ergo videtur quòd verecundia non sit propriè de turpi actu.

3. Præterea, operationes virtutum non sunt turpes, sed pulcherrimæ, ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. 7, et lib. viii, à med.). Sed quandoque aliqui verecundantur aliqua opera virtutis facere, ut dicitur (Luc. ix, 26): *Qui erubuerit me et meos sermones, hunc filius hominis erubescet*, etc. Ergo verecundia non est de turpi actu.

4. Præterea, si verecundia propriè esset de turpi actu, oporteret quòd de magis turpibus homo magis verecundaretur. Sed quandoque homo plus verecundatur de his quæ sunt minus peccata, cùm tamen de gravissimis quibusdam peccatis gloriatur, secundum illud (Psal. li, 3): *Quid gloriaris in malitia?* Ergo verecundia non propriè est de turpi actu.

Sed *contra* est quod Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 15), et Gregorius Nyssenus (vel Nemes. lib. De nat. hom. cap. 20, quòd « verecundia est timor in turpi actu vel in turpi perpetrato. »

CONCLUSIO. — Verecundia, quæ timor est turpitudinis, primò et principaliter vituperium respicit, secundario autem vitiosam turpitudinem.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. xlii, art. 2, et quæst. xlii, art. 3), cùm de passione timoris ageretur, timor propriè est de malo arduo, quod scilicet difficile vitatur. Est autem duplex turpitudine: una quidem vitiosa, quæ scilicet consistit in deformitate actus voluntarii; et hæc, propriè loquendo, non habet rationem mali ardui: quod enim in sola voluntate consistit, non videtur esse arduum et elevatum super hominis potestatem; et propter hoc non apprehenditur sub ratione terribilis; et propter hoc Philosophus dicit (Rhetor. lib. II, cap. 5, circ. med.), quòd horum malorum non est timor. — Alia autem est turpitudine quasi pœnalis; quæ quidem consistit in vituperatione alicujus, sicut quædam claritas gloriæ consistit in honoratione alicujus. Et quia hujusmodi vituperium habet rationem mali ardui, sicut honor habet rationem boni ardui; verecundia, quæ est timor turpitudinis, primò et principaliter respicit vituperium, seu opprobrium. Et quia vituperium propriè debetur vitio, sicut honor virtuti, ideo etiam ex consequenti verecundia respicit turpitudinem vitiosam. Unde, sicut Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 6, ante med.): « minus homo verecundatur de defectibus qui non ex ejus culpa proveniunt. » Respicit autem verecundia culpam dupliciter: uno modo, ut aliquis desinat vitiosa agere propter timorem vituperii; alio modo, ut homo in turpibus quæ agit, vitet conspectus publicos propter timorem vituperii; quorum primum, secundum Gregorium Nyssenum (loc. cit. in arg. *Sed cont.*), pertinet ad erubescendum; secundum ad verecundiam. Unde ipse dicit quòd « qui verecundatur, occultat se in his quæ agit; qui verò erubescit, timet incidere in ingloriationem. »

Ad primum ergo dicendum, quòd verecundia respicit propriè ingloriationem, secundum quòd debetur culpæ, quæ est defectus voluntarius. Unde Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 6, ante med.), quòd « omnia illa homo magis verecundatur quorum ipse est causa. » Opprobria autem quæ inferuntur alicui propter virtutem, virtuosus quidem contemnit, quia indignè sibi irrogantur; sicut de magnanimis Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 3 à med.); et de Apostolis dicitur (Act. v, 41), quòd *ibant Apostoli gau-*

dentēs à conspectu concilii, quoniam digni habiti sunt pro nomine Jesu contumeliam pati. Ex imperfectione autem virtutis contingit quòd aliquis verecundetur de opprobriis quæ sibi inferuntur propter virtutem, quia quantò est aliquis magis virtuosus, tantò magis contemnit exteriora bona vel mala. Unde dicitur (Isa. LI, 7) : *Noli timere opprobrium hominum* (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut honor, ut supra habitum est (quæst. LXIII, art. 3), quamvis non debeat verè nisi soli virtuti, respicit tamen quamdam excellentiam; ita etiam vituperium, quamvis debeat propriè soli culpæ, respicit tamen (ad minus secundum opinionem hominum) quemcumque defectum. Et ideo de paupertate et ignobilitate, et servitute, et aliis hujusmodi aliquis verecundatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd de operibus virtuosus in se consideratis non est verecundia. Contingit tamen per accidens quòd aliquis de his verecundetur (2), vel inquantum habentur ut vitiosa, secundum hominum opinionem, vel inquantum homo refugit in operibus virtutis notam de præsumptione, aut etiam de simulatione.

Ad *quartum* dicendum, quòd quandoque contingit aliqua graviora peccata minus esse verecundabilia, vel quia minus habent de ratione turpitudinis, sicut peccata spiritualia quàm carnalia; vel quia in quodam excessu temporalis boni se habent, sicut magis verecundatur homo de timiditate quàm de audacia, et de furto quàm de rapina propter quamdam speciem potestatis. Et simile est in aliis.

ARTICULUS III. — UTRUM HOMO MAGIS VERECUNDETUR A PERSONIS MAGIS CONJUNCTIS.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non magis verecundetur à personis magis conjunctis. Dicitur enim (Rhet. lib. II, cap. 6), quòd « homines magis erubescunt ab illis à quibus volunt in admiratione haberi. » Sed hoc maximè appetit homo à melioribus, qui quandoque non sunt magis conjuncti. Ergo homo non magis erubescit de magis conjunctis.

2. Præterea, illi videntur esse magis conjuncti qui sunt similium operum. Sed homo non erubescit desuo peccato ab his quos scit simili peccato subiacere; quia, sicut dicitur (Rhet. lib. II, cap. 6, circ. med.), « quæ quis ipse facit, hæc proximis non vetat. » Ergo non magis verecundatur à maximè conjunctis.

3. Præterea, Philosophus dicit (Rhetor. lib. II, ibid.), quòd « homo magis verecundatur ab his qui propalant multis quod sciunt, sicut sunt irrisores et fabularum fictores. » Sed illi qui sunt magis conjuncti non solent vitia propalare. Ergo ab eis non maximè est verecundandum.

4. Præterea, Philosophus ibidem dicit quòd « homines maximè verecundantur ab eis inter quos in nullo defecerunt, et ab eis à quibus primò aliquid postulant, et quorum nunc primò volunt esse amici. » Hujusmodi autem sunt minus conjuncti. Ergo non magis verecundatur homo de magis conjunctis.

Sed *contra* est quod dicitur (Rhetor. lib. II, ibid.), quòd « eos qui semper aderunt, homines magis erubescunt. »

CONCLUSIO. — Coram conjunctis nobis, erubescimus magis, quàm coram alienis et peregrinis, quòd eorum testimonium apud nos majoris momenti habeatur.

Respondeo dicendum quòd cùm vituperium honori opponatur, sicut

(1) Huic dicitur quoque (Eccles. IV) : *Pro anima tua ne confundaris dicere verum; est enim confusio adducens peccatum et ista confusio adducens gloriam et gratiam.* (II. Tim. I) : *Noli erubescere testimonium Domini nostri, neque de vinculum ejus.*

(2) Est ex illis quos his verbis reprehendit Christus. (Luc. IX) : *Qui me erubuerit et sermones meos, hunc Filius hominis erubescet cùm venerit in majestate sue et Patris et angelorum.*

honor importat testimonium quoddam de excellentia alicujus, et præcipuè quæ est secundum virtutem; ita etiam opprobrium, cujus timor est verecundia, importat testimonium de defectu alicujus, et præcipuè secundum aliquam culpam. Et ideo quantò testimonium alicujus reputatur majoris ponderis, tantò ab eo aliquis magis verecundatur. Potest autem testimonium aliquod majoris ponderis reputari, vel propter ejus certitudinem veritatis vel propter effectum. Certitudo autem veritatis adest testimonio alicujus propter duo: uno quidem modo propter rectitudinem judicii, sicut patet de sapientibus et virtuosis, à quibus homo et magis desiderat honorari, et magis verecundatur. Unde à pueris et bestiis nullus verecundatur, propter defectum recti judicii, qui est in eis. Alio modo propter cognitionem eorum de quibus est testimonium, quia unusquisque bene judicat quæ cognoscit. Et sic magis verecundamur à personis conjunctis, quæ facta nostra magis considerant. A peregrinis autem et omnino ignotis, ad quos facta nostra non perveniunt, nullo modo verecundamur. Ex effectu autem est aliquod testimonium magni ponderis propter juvamentum vel nocumentum ab eo proveniens: et ideo magis desiderant homines honorari ab his qui possunt eos juvare, et magis verecundantur ab his qui possunt nocere. Et inde etiam est quòd quantum ad aliquid magis verecundamur à personis conjunctis, cum quibus semper sumus conversaturi, quasi ex hoc nobis perpetuum proveniat detrimentum; quod autem provenit à peregrinis et transeuntibus, quasi citò pertransit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd similis ratio est propter quam verecundamur de melioribus et magis conjunctis: quia sicut meliorum testimonium reputatur magis efficax propter universalem cognitionem quam habent de rebus, et immutabilem sententiam à veritate; ita etiam familiarium personarum testimonium videtur magis efficax propter hoc quia magis cognoscunt particularia, quæ circa nos sunt.

Ad *secundum* dicendum, quòd testimonium eorum qui sunt nobis conjuncti in similitudine peccati, non reformidamus, quia non æstimamus quòd defectum nostrum apprehendant ut aliquid turpe.

Ad *tertium* dicendum, quòd à propalantibus verecundamur propter nocumentum inde proveniens, quod est diffamatio apud multos.

Ad *quartum* dicendum, quòd etiam ab illis inter quos nihil mali facimus, magis verecundamur propter nocumentum sequens, quia scilicet per hoc amittimus bonam opinionem quam de nobis habebant, et etiam quia contraria juxta se posita majora videntur. Unde cum aliquis subito de aliquo quem bonum æstimavit, aliquid turpe percipit, apprehendit hoc ut turpius. Ab illis autem à quibus aliquid de novo postulamus, vel quorum nunc primò volumus esse amici, magis verecundamur propter nocumentum inde proveniens, quod est impedimentum implendæ petitionis, et amicitiae consummandæ (1).

ARTICULUS IV. — UTRUM ETIAM IN VIRTUOSIS HOMINIBUS POSSIT ESSE VERECUNDIA (2).

De his etiam Psal. XLIII, et Ethic. lib. IV, lect. 17.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd etiam in virtuosis hominibus

(1) Ex his patet hominem magis verecundari apud personas magis conjunctas quàm apud extraneas; apud bonos et prudentes quàm apud malos et imprudentes; apud eos quibus subsidium, opem et amicitiam petebat quàm apud illos ex quibus nihil tale expectabat; apud ho-

nestos quàm apud suæ culpæ socios; apud eos qui quod illis notum est promiscuè divulgant quàm apud alios.

(2) Docet S. Doctor verecundiam inveniri posse in his qui sunt medioeriter boni, quando subindè centingit eos in actum turp- m labi.

possit esse verecundia. Contrariorum enim contrarii sunt effectus. Sed illi qui sunt superabundantis malitiæ, non verecundantur, secundum illud (Ilier. iii. 3) : *Frons mulieris meretricis facta est tibi : noluit erubescere*. Ergo illi qui sunt virtuosius magis verecundantur.

2. Præterea, Philosophus dicit (Rhetor. lib. ii, cap. 6, à med.) quod « homines non solum erubescunt vitia, sed etiam signa vitiorum; » quæ quidem contingit etiam esse in virtuosius. Ergo in virtuosius potest esse verecundia.

3. Præterea, verecundiæ est timor ingloriationis. Sed contingit aliquos virtuosius ingloriosius esse, puta si falsè diffamentur, vel etiam indignè opprobria patiantur. Ergo verecundia potest esse in homine virtuosius.

4. Præterea, verecundia est pars temperantiæ, ut dictum est (qu. præc.). Pars autem non separatur à toto. Cum ergo temperantia sit in homine virtuosius, videtur quod etiam verecundia.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Eth. lib. iv, cap. ult. in med.), quod « verecundia non est hominis studiosius. »

CONCLUSIO. — Neque senes, neque scelerati, neque probi homines verecundiæ moventur, quod tamen illis, diversis de causis accidit.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. 1 et 2 huj. qu.), verecundia est timor alicujus turpitudinis. Quod autem aliquod malum non timeatur, potest propter duplicem rationem contingere : uno modo, quia non æstimatur ut malum ; alio modo, quia non æstimatur ut possibile sibi, vel ut difficile vitari : et secundum hoc verecundia deficit in aliquo (1) dupliciter. Uno modo, quia ea quæ sunt erubescibilia, non apprehenduntur ut turpia : et hoc modo carent verecundiæ homines in peccatis profundati (2), quibus sua peccata non displicent, sed magis de eis gloriantur. — Alio modo, quia non apprehendunt turpitudinem ut possibilem sibi, vel quasi non facile vitabilem : et hoc modo senes et virtuosius verecundiæ carent ; sunt tamen sic dispositi, ut si in eis esset aliquid turpe, de hoc verecundarentur. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. ult. ad fin.), quod « verecundia est ex suppositione studiosius (3). »

Ad *primum* ergo dicendum, quod defectus verecundiæ contingit in pessimis et optimis viris ex diversis causis, ut dictum est (in corp.). Invenitur autem in his qui mediocriter se habent, secundum quod est in eis aliquid de amore boni, et tamen non sunt totaliter immunes à malo.

Ad *secundum* dicendum, quod ad virtuosius pertinet non solum vitare vitia, sed etiam ea quæ habent speciem vitiorum, secundum illud (I. Thesalon. v, 22) : *Ab omni specie mala abstinete vos*. Et Phil. dicit (Ethic. lib. iv, cap. ult.) quod « vitanda sunt virtuosius tam ea quæ sunt mala secundum veritatem, quam ea quæ sunt mala secundum opinionem (4). »

Ad *tertium* dicendum, quod infamationes et opprobria virtuosius, ut dictum est (art. 1 huj. qu. ad 1), contemnit, quasi ea quibus ipse non est dignus ; et ideo etiam nec de his multum verecundatur. Est tamen

(1) Seu deest alicui vel in aliquo non est propter duplicem causam.

(2) Alludendo ad illud Salomonis (Prov. xviii, 5) : *Impius cum in profundum venerit peccatorum contemnit*.

(3) Intelligi posset constructione transposita : est studiosius ex suppositione ; nempe quod in aliquem turpem actum fortasse incidit qui sit verecundiæ materia. Sed S. Thomas in hærendo græco textui recte interpretatus est ex hypothesis

sen suppositione studiosius, quasi sit sensus quod supposito vero et legitimo verecundiæ motivo, ipsa honestum quiddam et æquum sit.

(4) Hæc verba referuntur ad ma'ia spiritualia, quæ non reipsa talia sunt, sed apparentiam dumtaxat malorum habent. Alioqui de malis tantum temporalibus verecundari, quæ talia existimantur juxta terrenorum hominum opinionem, non proprie ad laudabilem verecundiam pertinet, ut dictum est (art. 2 ad 2).

aliquis motus verecundiæ præveniens rationem, sicut et cæterarum passionum.

Ad *quartum* dicendum, quòd verecundia non est pars temperantiæ, quasi intrans essentiam ejus, sed quasi dispositivè se habens ad ipsam : unde Ambrosius dicit (De offic. lib. I, cap. 43), quòd verecundia jacit prima temperantiæ fundamenta, inquantum scilicet incutit horrorem turpitudinis.

QUÆSTIO CXLV.

DE HONESTATE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de honestate; et circa hoc quærentur quatuor : 1° Quomodo honestum se habeat ad virtutem. — 2° Quomodo se habeat ad decorum. — 3° Quomodo se habeat ad utile et delectabile. — 4° Utrum honestas sit pars temperantiæ.

ARTICULUS I. — UTRUM HONESTUM SIT IDEM VIRTUTI (1).

De his etiam infra, art. 2 corp. et ad 5, et art. 5 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd honestum non sit idem virtuti. Dicit enim Tullius in sua Rhetor. (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), « honestum esse quod propter se appetitur. » Virtus autem non appetitur propter seipsam, sed propter felicitatem : dicit enim Philosophus (Ethic. lib. I, cap. 9, à princ.), quòd « felicitas est præmium virtutis et finis. » Ergo honestum non est idem virtuti.

2. Præterea, secundum Isidorum (Etymol. lib. X, ad litt. H), « honestas dicitur quasi honoris status. » Sed multis aliis debetur honor quàm virtuti : nam « virtuti propriè debetur laus, » ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. 12). Ergo honestas non est idem virtuti.

3. Præterea, principale virtutis consistit in interiori electione, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. VIII, cap. 13, in fin.). Honestas autem magis videtur ad exteriorem conversationem pertinere, secundum illud (I. Corinth. XIV, 40) : *Omnia honestè, et secundum ordinem fiant in vobis*. Ergo honestas non est idem virtuti.

4. Præterea, honestas videtur consistere in exterioribus divitiis, secundum illud (Eccli. XI, 14) : *Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas à Deo sunt*. Sed in exterioribus divitiis non consistit virtus. Ergo honestas non est idem virtuti.

Sed *contra* est quod Tullius dicit (De offic. lib. I, in tit. *De quatuor virtutib.* et Rhetor. lib. II, loc. cit. in arg. 1), dividens honestum in quatuor principales virtutes, in quas etiam dividitur virtus. Ergo honestum est idem virtuti.

CONCLUSIO. — Honestum ad idem ad quod virtus, refertur : itaque ista duo re quidem sunt eadem, licet ratione et nominibus distinguantur.

Respondeo dicendum quòd, sicut Isidorus dicit (loc. cit. in arg. 2), honestas dicitur quasi honoris status; unde ex hoc videtur aliquid dici honestum, quod est honore dignum. Honor autem, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2 ad 2), excellentiæ debetur. Excellentia autem hominis maximè consideratur secundum virtutem, quæ est « dispositio perfecti ad optimum (2), » ut dicitur (Physic. lib. VI, text. 17 et 18). Et ideo honestum, propriè loquendo, in idem refertur cum virtute.

(1) Honestum idem est quod virtus et quod decorum. Describi potest id quod suâ excellentiâ suâque spirituali pulchritudine nos trahit, etiam sepositâ quâcumque utilitate.

(2) Quod ut rectè intelligatur conferri potest quod dictum est (I 2, quæst. LV, art. 2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. I, cap. 1), eorum quæ propter se appetuntur, quædam appetuntur solum propter se, et nunquam propter aliud, sicut felicitas, quæ est ultimus finis; quædam verò appetuntur et propter se, inquantum habent in seipsis aliquam rationem bonitatis, etiamsi nihil aliud boni per ea nobis accideret, et tamen sunt appetibilia propter aliud, inquantum scilicet perducunt nos in aliquod bonum perfectius : et hoc modo virtutes sunt propter se appetendæ. Unde Tullius dicit (Rhetor. lib. II, loc. cit. in arg.), quòd « quiddam est quod suâ vi nos allicit, et suâ dignitate trahit, ut virtus, veritas, scientia. » Et hoc sufficit ad rationem honesti.

Ad *secundum* dicendum, quòd eorum quæ honorantur præter virtutem, aliquid est virtute excellentius, scilicet Deus et beatitudo : et huiusmodi non sunt ita nobis per experientiam nota, sicut virtutes, secundum quas quotidie operamur. Et ideo virtus magis sibi vindicat nomen honesti. Alia verò quæ sunt infra virtutem, honorantur, inquantum coadiuvant ad operationem virtutis, sicut nobilitas, potentia et divitiæ. Ut enim Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 3, ante med.), « huiusmodi honorantur à quibusdam; sed secundum veritatem solus bonus est honorandus. » Bonus autem est aliquis secundum virtutem. Et ideo virtuti quidem debetur laus, secundum quòd est appetibilis propter aliud; honori autem, prout est appetibilis propter seipsum; et secundum hoc habet rationem honesti.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dictum est (in corp. art.), honestum importat debitum honoris. Honor autem est contestatio quædam de excellentia alicujus, ut supra dictum est (quæst. CIII, art. 1 et 2). Testimonium autem non profertur nisi de rebus notis. Interior autem electio non innotescit homini nisi per exteriores actus. Et ideo exterior conversatio habet rationem honesti, secundum quòd est demonstrativa interioris rectitudinis. Et propter hoc radicaliter honestas consistit in interiori electione, significativè autem in exteriori conversatione (1).

Ad *quartum* dicendum, quòd quia secundum vulgarem opinionem excellentia divitiarum facit hominem dignum honore, inde est quòd quandoque nomen honestatis ad exteriorem prosperitatem transfertur.

ARTICULUS II. — UTRUM HONESTUM SIT IDEM QUOD DECORUM.

De his etiam infra, art. 4 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd honestum non sit idem quod decorum. Ratio enim honesti sumitur ex appetitu : nam honestum est quod per se appetitur. Sed decorum magis respicit conspectum, cui placet. Ergo decorum non est idem quod honestum.

2. Præterea, decor quamdam claritatem requirit, quæ pertinet ad rationem gloriæ; honestum autem respicit honorem. Cum ergo honor et gloria differant, ut supra dictum est (qu. CIII, art. 1 ad 3), videtur quòd etiam honestum differt à decoro.

3. Præterea, honestum est idem virtuti, ut supra dictum est (art. præc.). Sed aliquis decor contrariatur virtuti : unde dicitur (Ezech. XVI, 15) : *Habens fiduciam in pulchritudine tua fornicata es in nomine tuo* (2). Ergo honestum non est idem decoro.

(1) Ea significatio exterior nihil aliud est quam virtutis actus qui meretur nomen honesti et decori, cum honestatem interiori exteriorius exhibet.

(2) Ad Hierusalem hæc à Propheta dirigitur

et sensus est quòd ex confidentia famæ quam apud omnes nationes comparaverat, fornicari spiritualiter verita non sit, hoc est, ad idola colenda deflectere.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (I. Cor. xii, 23) : *Quæ inhonesta sunt nostra, abundantiorē honestatē habent; honesta autem nostra nullius egent.* Vocat autem ibi inhonesta membra turpia, honesta autem membra pulchra. Ergo honestum et decorum idem esse videtur.

CONCLUSIO. — Inter honestum et spirituale decorum, nullum est discrimen.

Respondeo dicendum quod, sicut accipi potest ex verbis Dionysii (De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 5 et 6), ad rationem pulchri, sive decori, concurrunt et claritas, et debita proportio. Dicit enim quod Deus dicitur pulcher, sicut universorum consonantiæ, et claritatis causa. Unde pulchritudo corporis in hoc consistit quod homo habeat membra corporis bene proportionata cum quadam debiti coloris claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis sive actio ejus sit bene proportionata secundum spirituales rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem honesti, quod diximus (art. præc.), idem esse virtuti, quæ secundum rationem moderatur omnes res humanas. Et ideo « honestum est idem spirituale decori (1). » Unde Augustinus dicit (Quæst. lib. lxxxiii, quæst. 30, parum à princ.): « Honestum voco intelligibilem pulchritudinem, quam spirituales nos propriè dicimus; » et postea subdit quod « multa sunt pulchra visibilia, quæ minùs propriè honesta appellantur. »

Ad primum ergo dicendum, quod objectum movens appetitum est bonum apprehensum; quod autem in ipsa apprehensione apparet decorum, accipitur ut conveniens et bonum. Et ideo dicit Dionysius (De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 5, et part. 3, lect. 14), quod « omnibus est pulchrum et bonum amabile. » Unde et ipsum honestum, secundum quod habet spirituales decorem, appetibile redditur; unde et Tullius dicit (De offic. lib. i, immediatè ante tit. De quatuor virt., in princ.): « Formam ipsam et tanquam faciem honesti vides, quæ si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sapientiæ. »

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. cm, art. 1 ad 3), gloria est effectus honoris. Ex hoc enim quod aliquis honoratur vel laudatur, redditur clarus in oculis aliorum. Et ideo sicut idem est honorificum et gloriosum; ita etiam idem est honestum et decorum.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de pulchritudine corporali: quamvis possit dici quod etiam propter pulchritudinem spirituales aliquis spiritualiter fornicatur, inquantum de ipsa honestate superbit, secundum illud (Ezech. xxviii, 17): *Elevatum est cor tuum in decore tuo: perdidisti sapientiam tuam in decore tuo.*

ARTICULUS III. — Utrum honestum differat ab utili et delectabili (2).

De his etiam part. I, quæst. v, art. 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod honestum non differat ab utili et delectabili. Dicitur enim honestum quod propter se appetitur. Sed delectatio propter se appetitur; « ridiculum enim videtur quærere propter quid aliquis velit delectari, » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. x, cap. 2, parum à princ.). Ergo honestum non differt à delectabili.

2. Præterea, divitiæ sub bono utili continentur: dicit enim Tullius (Rhetor.

(1) Hinc promiscuè tam *honestas* quàm *vita decor* veræ sapientiæ tribuitur quæ nos ad virtutem informat. Picitur enim (Sap. vii, 41): *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, et innumerabilis honestas per manus illius.*

(Eccles. vi, 51): *Erun tibi compedes ejus bases virtutis: decor enim vitæ est in illa.*

(2) Docet S. Doctor honestum non differre ab utili et delectabili, nisi secundum rationem.

lib. II, De invent. lib. II, aliquant. ante fin.): « Est aliquid non propter suam vim et naturam, sed propter fructum et utilitatem appetendum, quod pecunia est. » Sed divitiæ habent rationem honestatis : dicitur enim (Eccli. XI, 14) : *Paupertas et honestas*, id est, divitiæ, à Deo sunt ; et (XII, cap. 2) : *Pondus super se tollit qui honestiori*, id est, ditioni, se communicat. Ergo honestum non differt ab utili.

3. Præterea, Tullius probat (De offic. lib. II, De utilit.), quòd « nihil potest esse utile quod non sit honestum ; » et hoc idem habetur per Ambrosium (De offic. lib. II, cap. 6). Ergo utile non differt ab honesto.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, qu. 30, circa princ.): « Honestum dicitur quod propter seipsum appetendum est ; utile autem quod ad aliquid aliud referendum est. »

CONCLUSIO. — Honestum, delectabile et utile, quanquam subjecto eadem sint, ratione tamen inter se differunt.

Respondeo dicendum quòd honestum concurrat in idem subjectum cum utili et delectabili, à quibus tamen differt ratione. Dicitur enim aliquid honestum, sicut dictum est (art. præc.), inquantum habet quendam decorem ex ordinatione rationis. Hoc autem quod est secundum rationem ordinatum, est naturaliter conveniens homini. Unumquodque autem naturaliter delectatur in suo convenienti. Et ideo honestum est naturaliter homini delectabile ; sicut de operatione virtutis Philosophus probat (Ethic. lib. I, cap. 8). Non tamen omne delectabile est honestum, quia potest etiam aliquid conveniens esse secundum sensum, et non secundum rationem. Sed hoc delectabile est præter hominis rationem, quæ perficit naturam ipsius. Ipsa etiam virtus, quæ secundum se honesta est, refertur ad aliud sicut ad finem, scilicet ad felicitatem. Et secundum hoc idem subjecto est honestum et utile, et delectabile. Sed ratione differunt ; nam honestum dicitur, secundum quòd aliquid habet quendam excellentiam dignam honore propter spiritualem pulchritudinem ; delectabile autem, inquantum quietat appetitum ; utile autem, inquantum refertur ad aliud. In plus tamen est delectabile quàm utile et honestum : quia omne utile et honestum est aliquantulum delectabile, sed non convertitur (1), ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 3, à med.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd honestum dicitur quod propter se appetitur appetitu rationali, qui tendit in id quod est conveniens rationi. Delectabile autem propter se appetitur appetitu sensitivo.

Ad *secundum* dicendum, quòd divitiæ vocantur nomine honestatis secundum opinionem multorum, qui divitias honorant ; vel inquantum ordinantur organicè (2) ad actus virtutum, ut dictum est (art. I huj. quæst. ad 2).

Ad *tertium* dicendum, quòd intentio Tullii et Ambrosii est dicere quòd nihil potest esse simpliciter et verè utile, quod repugnat honestati, quia oportet quòd repugnet ultimo fini hominis, quod est bonum secundum rationem : quamvis possit fortè esse utile secundum quid respectu alicujus finis particularis. Non autem intendunt dicere quòd omne utile in se consideratum pertingat ad rationem honesti.

(1) Id est, non omne delectabile est honestum ; nam quod est conveniens sensui et non rationi est delectabile, cum propter se appetatur appetitu sensitivo ; non est tamen honestum, quia non est rectè rationi consentaneum.

(2) *Organicè*, ex græco ὁργανον, id est, instrumentaliter. Hinc dicitur (Sap. VIII) *in operibus manuum illius honestas sine defec-tione*, id est, divitiæ indefectibiles.

ARTICULUS IV. — UTRUM HONESTAS DEBEAT PONI PARS TEMPERANTIÆ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd honestas non debeat poni pars temperantiæ. Non enim est possibile quòd idem respectu ejusdem sit pars et totum. Sed « temperantia est pars honesti, » ut Tullius dicit (Rhetor. lib. II, De invent. lib. II, aliquantò ante fin.). Ergo honestas non est pars temperantiæ.

2. Præierea (Esdrà III, cap. 3), dicitur quòd *vinum omnia præcordia facit honesta*. Sed usus vini præcipuè superfluus, de quo ibi loqui videtur, magis pertinet ad intemperantiam quàm ad temperantiam. Ergo honestas non est pars temperantiæ.

3. Præterea, honestum dicitur quod est honore dignum. Sed « justī et fortes maximè honorantur, » ut dicit Philosophus (Rhetor. lib. I, cap. 9, à princ.). Ergo honestas non pertinet ad temperantiam, sed magis ad justitiam et fortitudinem : unde et Eleazarus dixit, ut dicitur (II. Machab. VI, 28) : *Fortiter pro gravissimis ac sanctissimis legibus honestà morte perfungar* (1).

Sed *contra* est quòd Macrobius (in Somn. Scip. lib. I, cap. 8) honestatem ponit partem temperantiæ : Ambrosius etiam (De offic. lib. I, cap. 43) temperantiæ specialiter honestatem attribuit.

CONCLUSIO. — Conditio potius, quàm pars temperantiæ est ipsa honestas, quæ ab hominibus turpissima, videlicet brutales voluptates repellit.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 2 huj. quæst.), honestas est quædam spiritualis pulchritudo. Pulchro autem opponitur turpe. Opposita autem maximè se invicem manifestant. Et ideo ad temperantiam specialiter honestas pertinere videtur, quæ id quod est homini turpissimum et indecentissimum repellit, scilicet brutales voluptates. Unde et in ipso nomine temperantiæ maximè intelligitur bonum rationis, cujus est moderari et temperare concupiscentias pravas. Sic ergo honestas, prout speciali quâdam ratione temperantiæ attribuitur, ponitur pars integralis ejus, non quidem subjectiva, vel sicut virtus adjuncta, sed pars integralis ipsius, sicut quædam ejus conditio.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd temperantia ponitur pars subjectiva honesti, prout sumitur in sua communitate : sic autem non ponitur temperantiæ pars.

Ad *secundum* dicendum, quòd vinum in ebris facit præcordia honesta secundum eorum reputationem, quia videtur eis quòd sint magni et honorandi (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd justitiæ et fortitudini debetur major honor quàm temperantiæ propter majoris boni excellentiam ; sed temperantiæ debetur major honor propter cohibitionem vitiorum magis exprobrabilem, ut ex dictis patet (in corp. art.). Et sic honestas magis attribuitur temperantiæ secundum regulam Apostoli (I. Corinth. XII, 23), quòd *inhonesta nostra majorem habent honestatem* (3), scilicet removens quod inhonestum est.

(1) Vel sic plenius : *Fortiter vitâ excedendo senectute quidem dignus apparebo ; adolescentibus autem exemplum forte relinquam, si prompto animo ac fortiter pro gravissimis, etc.*

(2) Nec tamen liber ille tertius Esdræ canonicam auctoritatem habet, sed inter apocryphos ad Bibliorum emendatorum calcem recensetur.

(3) Etsi enim his verbis : *inhonesta corporis* vel verenda quæ vestimentis comptioribus tegi solent ab Apostolo intelliguntur, ut ex contextu patet ; analogicè tamen *ad inhonesta mentis* vel ad vitia turpiora duci consequentia potest quorum temperatio sit honestior, ut hic intelligit S. Thomas.

QUÆSTIO CXLVI.

DE ABSTINENTIA, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de partibus subjectivis temperantiæ : et primò, de his quæ sunt circa delectationes ciborum ; secundo, de his quæ sunt circa delectationes venereorum. Circa primum considerandum est de abstinentia, quæ est circa cibos et potus ; et de sobrietate, quæ est specialiter circa potum. — Circa abstinentiam autem consideranda sunt tria : primò, de ipsa abstinentia ; secundo, de actu ejus, qui est jejunium ; tertio, de opposito vitio, quod est gula. — Circa abstinentiam autem quærantur duo : 1º Utrum abstinentia sit virtus. — 2º Utrum sit virtus specialis.

ARTICULUS I. — UTRUM ABSTINENTIA SIT VIRTUS (1).

De his etiam supra, quæst. CXLII.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd abstinentia non sit virtus. Dicit enim Apostolus (I. Corinth. iv, 20) : *Non est regnum Dei in sermone, sed in virtute*. In abstinentia autem non consistit regnum Dei : dicit enim Apostolus (Rom. xiv, 17) : *Non est regnum Dei esca et potus* ; ubi dicit Glossa (Augustini Quæst. evang. lib. II, quæst. 11, ante med.), « nec in abstinendo, nec in manducando esse justitiam. » Ergo abstinentia non est virtus.

2. Præterea, Augustinus dicit (Confess. lib. x, cap. 31, à princ.), ad Deum loquens : « Hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accedam. » Sed medicamenta moderari non pertinet ad virtutem, sed ad artem medicinæ. Ergo pari ratione moderari alimenta, quod pertinet ad abstinentiam, non est actus virtutis, sed artis.

3. Præterea, omnis virtus in medio consistit, ut habetur (Ethic. lib. II, cap. 6 et 7). Abstinentia autem non videtur in medio consistere, sed in defectu, cum ex subtractione nominetur. Ergo abstinentia non est virtus.

4. Præterea, nulla virtus excludit aliam. Sed abstinentia excludit patientiam : dicit enim Gregorius (Pastor. part. 3, cap. 20, parum ante med.), quòd « abstinentium mentes plerumque impatientia excutit à sinu tranquillitatis ; » ibidem etiam dicit quòd « cogitationes abstinentium nonnunquam superbiæ culpa transfigit ; » et ita excludit humilitatem. Ergo abstinentia non est virtus.

Sed contra est quod dicitur (II. Pet. I, 5) : *Ministrate in fide vestra virtutem, in virtute autem scientiam, in scientia autem abstinentiam*, ubi abstinentia aliis virtutibus connumeratur. Ergo abstinentia est virtus.

CONCLUSIO. — Ea abstinentia, quæ ratione est gubernata, virtutis nomen dignitatemque obtinet.

Respondeo dicendum quòd abstinentia ex suo nomine importat subtractionem ciborum. Dupliciter ergo nomen abstinentiæ accipi potest : uno modo secundum quòd absolutè ciborum subtractionem designat, et hoc modo abstinentia non designat neque virtutem, neque actum virtutis, sed quoddam indifferens ; alio modo potest accipi, secundum quòd est ratione regulata, et tunc significat vel habitum virtutis, vel actum. Et hoc significatur in præmissa auctoritate Petri, ubi dicitur *in scientia esse abstinentiam ministrandam*, ut scilicet homo à cibis abstineat, prout oportet pro congruentia hominum cum quibus vivit, et personæ suæ, et pro valetudinis suæ necessitate.

(1) Abstinentia describi potest : cibi aut potus subtractio facta secundum dictamen rectæ rationis, ad spiritualem animi utilitatem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd usus ciborum et eorum abstinencia, secundum se considerata, non pertinent ad regnum Dei : dicit enim Apostolus (I. Cor. i. viii, 8) : *Esca nos non commendat Deo : neque enim si non manducaverimus deficiemus, neque si manducaverimus, abundabimus*, scilicet spiritualiter. Utrumque autem eorum, secundum quòd fit rationabiliter ex fide et dilectione Dei, pertinet ad regnum Dei.

Ad *secundum* dicendum, quòd moderatio ciborum secundum quantitatem et qualitatem pertinet ad artem medicinæ in comparatione ad valetudinem corporis ; sed secundum interiores affectiones in comparatione ad bonum rationis pertinet ad abstinenciam. Unde Augustinus dicit (Quæst. evang. lib. ii, quæst. 11, ante med.) : « Non interest omnino, scilicet ad virtutem, quid alimentorum, vel quantum quis accipiat, dummodo id faciat pro congruentia hominum cum quibus vivit, et personæ suæ, et pro valetudinis suæ necessitate ; sed quantà facilitate (1), et serenitate animi his careat, cum oportet, vel necesse est carere. »

Ad *tertium* dicendum, quòd ad temperantiam pertinet refrænare delectationes quæ nimis animum ad se alliciunt, sicut ad fortitudinem pertinet firmare animum contra timores à bono rationis repellentes. Et ideo sicut laus fortitudinis consistit in quodam excessu, et ex hoc denominantur omnes partes fortitudinis ; ita etiam laus temperantiæ consistit in quodam defectu, et ex hoc ipsa et omnes partes ejus denominantur. Unde et abstinencia, quia est pars temperantiæ, denominatur à defectu ; et tamen consistit in medio (2), inquantum est secundum rationem rectam.

Ad *quartum* dicendum, quòd illa vitia proveniunt ex abstinencia, prout non est secundum rationem rectam. Ratio enim recta facit abstinere sicut oportet, scilicet cum hilaritate mentis, et propter quod oportet, scilicet propter gloriam Dei, non propter gloriam suam.

ARTICULUS II. — UTRUM ABSTINENTIA SIT SPECIALIS VIRTUS.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd abstinencia non sit specialis virtus. Omnis enim virtus secundum seipsam est laudabilis. Sed abstinencia non est secundum se laudabilis : dicit enim Gregorius (Pastor. part. 3, cap. 20, à med.), quòd « virtus abstinentiæ non nisi ex aliis virtutibus commendatur. » Ergo abstinencia non est specialis virtus.

2. Præterea, Augustinus (Fulgentius) dicit (De fide ad Petrum, cap. 42), quòd « abstinencia sanctorum est à cibo et potu, non quia aliqua creatura Dei sit mala, sed pro sola corporis castigatione. » Hoc autem pertinet ad castitatem, ut ex ipso nomine apparet. Ergo abstinencia non est virtus specialis à castitate distincta.

3. Præterea, sicut homo debet esse contentus moderato cibo, ita et moderatà veste, secundum illud (I. Timoth. ult. 8) : *Habentes alimenta, et quibus tegamur, his contenti simus*. In moderatione autem vestium non est aliqua specialis virtus. Ergo neque abstinencia, quæ est moderativa alimentorum.

Sed *contra* est quòd Macrobius (in Somn. Scip. lib. i, cap. 8) ponit abstinenciam specialem partem temperantiæ.

CONCLUSIO. — Abstinencia est specialis virtus, quâ moderamur ciborum delectationes.

(1) Ita cum Mss. Nicolaius, et edit. eo posteriores. Al., *severitate*.

(2) Medium tenet inter epicureismum et manicheismum. Prior sententia sibi omnes delectationes dare unicuique suadet ; posterior verò carnium usum, tanquam illicitum, prohibebat, quod

his verbis à concil. Tolet. fuit profligatum. *Si quis dixerit, vel crediderit carnes, quod ad escam datæ sunt, non tantum pro castigatione homine abstinendus, sed execrandas esse, anathema sit.*

Respondeo dicendum quòd, sicut suprâ dictum est (qu. cxxxvi, art. 1, et quæst. cxli, art. 3), virtus moralis conservat bonum rationis contra impetus passionum : et ideo ubi invenitur specialis ratio quâ passio abstrahit à bono rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem. Delectationes autem ciborum natæ sunt abstrahere hominem à bono rationis, tum propter earum magnitudinem, tum etiam propter necessitatem ciborum, quibus homo indiget ad vitæ conservationem, quam maximè homo desiderat. Et ideo abstinentia est specialis virtus (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virtutes oportet esse connexas, ut supra dictum est (1 2, quæst. lxxv, art. 1). Et ideo una virtus adjuvatur et commendatur ex alia, sicut justitia ex fortitudine. Et per hunc etiam modum virtus abstinentiæ commendatur ex aliis virtutibus.

Ad *secundum* dicendum, quòd per abstinentiam corpus castigatur, non solum contra illecebras luxuriæ, sed etiam contra illecebras gulæ; quia dum homo abstinet, magis redditur fortis ad impugnationes gulæ vincendas, quæ tantò fortiores sunt quantò magis homo eis cedit. Et tamen non prohibetur per hoc abstinentiam esse specialem virtutem, quod ad castitatem valet, quia una virtus ad aliam juvat.

Ad *tertium* dicendum, quòd usus vestimentorum est introductus ab arte, usus autem ciborum à natura : et ideo magis debet esse virtus specialis circa moderationem ciborum quàm circa moderationem vestimentorum.

QUÆSTIO CXLVII.

DE JEJUNIO, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de jejunio; et circa hoc quærantur octo : 1° Utrùm jejunium sit actus virtutis. — 2° Cujus virtutis sit actus. — 3° Utrùm cadat sub præcepto. — 4° Utrùm aliqui excusentur ab observatione hujus præcepti. — 5° De tempore jejunii. — 6° Utrùm semel comedere requiratur ad jejunium. — 7° De hora comestionis jejunantium. — 8° De cibis à quibus debent abstinere.

ARTICULUS I. — UTRUM JEJUNIUM SIT ACTUS VIRTUTIS (2).

De his etiam supra, quæst. cxlvi, art. 1, et Sent. iv, dist. 15, quæst. iii, art. 1, quæst. ii.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quòd jejunium non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis Deo est acceptus. Sed jejunium non semper est Deo acceptum, secundum illud (Isaïæ lvm, 3) : *Quare jejunavimus, et non asperxisti?* Ergo jejunium non est actus virtutis.

2. Præterea, nullus actus virtutis recedit à medio virtutis. Sed jejunium recedit à medio virtutis : quod quidem in virtute abstinentiæ accipitur secundum hoc ut subveniatur necessitati naturæ, cui per jejunium aliquid subtrahitur; alioquin non jejunantes non haberent virtutem abstinentiæ. Ergo jejunium non est actus virtutis.

3. Præterea, id quod communiter omnibus convenit, et bonis, et malis, non est actus virtutis. Sed jejunium est hujusmodi : quilibet enim, antequam comedat, jejunus est. Ergo jejunium non est actus virtutis.

(1) Hujus virtutis sunt diversi gradus, ut notat hic Sylvius. Primus est abstinere ab omni cibo ad tempus, quod Christus fecit per quadraginta dies; secundus est abstinere à certo genere cibi, v. g. carnibus semper; tertius ad tempus; quartus abstinere à certo genere potus, ut et vino semper; quintus ad tempus.

(2) Lutherani et calvinistæ concedunt quidam jejunium valere ad coercendam carnis petulantiam, ad orationem, ad signum poenitentiae; negant verò esse actum virtutis quo quid à Deo mereamur, ipsi satisfaciamus, aut aliquid impetremus.

Sed *contra* est quòd connumeratur aliis virtutum actibus (II. Corinth. vi, 5), ubi Apostolus dicit : *In jejuniis, in scientia, in castitate, etc*

CONCLUSIO. — Cùm ad carnis macerationem, et mentis in Deum elevationem, ac culpæ expiationem jejunium assumitur, actus virtutis proculdubio tunc est.

Respondeo dicendum quòd ex hoc aliquis actus est virtuosus quòd per rationem ordinatur ad aliquod bonum honestum. Hoc autem convenit jejunio : assumitur enim jejunium principaliter ad tria. Primò quidem ad concupiscentias carnis reprimendas; unde Apostolus dicit in auctoritate inducta : *In jejuniis, in castitate*, quia per jejunia castitas conservatur. Ut enim Hieronymus dicit (Cont. Jovin. lib. II, cap. 6, in fin.), « sine Cerere et Baccho friget Venus (1), » id est, per abstinentionem cibi et potus tepescit luxuria. Secundò assumitur ad hoc quòd mens liberius eleveetur ad sublimia contemplanda : unde dicitur (Dan. x) quòd post jejunium trium hebdomadarum revelationem accepit à Deo. Tertiò ad satisfaciendum pro peccatis; unde dicitur (Joel, II, 12) : *Convertimini ad me in toto corde vestro, in jejunio, in fletu et planctu.* — Et hoc est quod Augustinus dicit in quodam sermone De oratione et jejunio (230 De temp.) : « Jejunium purgat animam, mentem sublevat, propriam carnem spiritui subjicit, cor facit contritum et humiliatum, concupiscentiæ nebulas dispergit, libidinum ardores extinguit, castitatis verum lumen accendit (2). » Unde patet quòd jejunium est actus virtutis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd contingit quòd aliquis actus qui ex genere suo est virtuosus, ex aliquibus circumstantiis adjunctis redditur vitiosus : unde ibidem dicitur : *Ecce in diebus jejunii vestri invenitur voluntas vestra* ; et paulò post subditur : *Ad lites et contentiones jejunatis, et percutitis pugno impiè.* Quod exponens Gregorius (Pastor. part. 3, cap. 20, à med.), dicit : « Voluntas ad lætitiā pertinet, pugnus ad iram. Incassum ergo per abstinentionem corpus atteritur, si inordinatis motibus dimissa mens vitii dissipatur. » Et Augustinus in prædicto serm. dicit quòd « jejunium verbositatem non amat, divitias superfluitatem judicat, superbiam spernit, humilitatem commendat, præstat homini seipsum intelligere quòd est infirmum et fragile. »

Ad *secundum* dicendum, quòd medium virtutis non accipitur secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 6). Ratio autem judicat quòd propter aliquam specialem causam aliquis homo minus sumat de cibo quàm sibi competeret secundum statum communem ; sicut propter infirmitatem vitandam, aut ad aliqua opera corporalia expeditius agenda. Et multò magis ratio recta hoc ordinat ad spiritualia mala vitanda et bona proseguenda. Non tamen ratio recta tantum de cibo subtrahit, ut natura conservari non possit : quia, ut Hieronymus dicit (hab. cap. *Non immedicriter*, De consecrationibus, dist. 5), « non differt utrum magno vel parvo tempore te interimas, quia de rapina holocaustum offert qui vel ciborum nimia egestate, vel manducandi, vel somni penuria immoderatè corpus affligit. » Similiter etiam ratio recta non tantum de cibo subtrahit ut homo reddatur impotens ad debita opera peragenda : unde dicit Hieronymus (loc. cit.), quòd « rationalis homo dignitatem amittit, qui vel jejunium charitati, vel vigiliis sensus integritati præfert. »

(1) Quod Hieronymus refert ex Terentio in Eunuchio ; præmittit enim : *Unde comicus inquit.*

(2) Hæc quoque in præfatione quadragesimæ

proclamat Ecclesia dicens : *Qui corporali jejunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et præmia, etc.*

Ad *tertium* dicendum, quòd jejunium naturæ, quo quis dicitur jejunus, antequam comedat, consistit in pura negatione, unde non potest poni actus virtutis; sed solum illud jejunium quo quis ex rationabili proposito à cibis aliquantulum abstinet. Unde primum dicitur jejunium jejunii (1); secundum verò jejunium jejunantis, quasi ex proposito aliquid agentis.

ARTICULUS II. — UTRUM JEJUNIUM SIT ACTUS ABSTINENTIÆ.

De his etiam Sent. IV, dist. 45, quæst. III, art. 4, quæst. III per tot. et quæst. V ad 2, et quodl. III, art. 12 ad 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd jejunium non sit actus abstinentiæ. Quia super illud (Matth. XVII) : *Hoc genus dæmoniorum*, etc., dicit Glossa (ord. Bedæ, Comment. lib. III, cap. 8, in fin.) : « Jejunium non solum est ab escis, sed à cunctis illecebris abstinere. » Sed hoc pertinet ad omnem virtutem. Ergo jejunium non est actus specialiter abstinentiæ.

2. Præterea, Gregorius dicit (homil. Quadrag. 16 in Evang., à med.), quòd « jejunium quadragesimale est decima totius anni. » Sed dare decimas est actus religionis, ut supra habitum est (quæst. LXXXVII, art. 1). Ergo jejunium est actus religionis et non abstinentiæ.

3. Præterea, abstinentia est pars temperantiæ, ut dictum est (quæst. præc. et quæst. CXLIII). Temperantia autem contra fortitudinem dividitur, ad quam pertinet molestias sustinere : quod maximè videtur esse in jejunio. Ergo jejunium non est actus abstinentiæ.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit (Etymol. lib. VI, cap. 18 ad fin.), quòd « jejunium est parcimonia victus abstinentiæque ciborum. »

CONCLUSIO. — Jejunium est actus virtutis abstinentiæ.

Respondeo dicendum quòd eadem est materia habitus et actus. Unde omnis actus virtuosus qui est circa aliquam materiam, ad illam virtutem pertinet quæ medium in illa materia constituit. Jejunium autem attenditur in cibis, in quibus medium adinvenit abstinentia. Unde manifestum est quòd jejunium est abstinentiæ actus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd jejunium propriè dictum consistit in abstinendo à cibis; sed metaphoricè dictum (2) consistit in abstinendo à quibuslibet nocivis, quæ maximè sunt peccata. Vel potest dici quòd etiam jejunium propriè dictum est abstinentia ab omnibus illecebris, quia per quælibet vitia adjuncta desinit esse actus virtuosus, ut dictum est (art. præc. ad 1).

Ad *secundum* dicendum, quòd nihil prohibet actum unius virtutis pertinere ad aliam virtutem, secundum quòd ad ejus finem ordinatur, ut ex supra dictis patet (quæst. præc. art. 2 ad 2, et 1 2, quæst. XVIII, art. 7). Et secundum hoc nihil prohibet jejunium pertinere ad religionem vel ad castitatem, vel ad quamcumque aliam virtutem (3).

Ad *tertium* dicendum, quòd ad fortitudinem secundum quòd est specialis virtus, non pertinet perferre quascumque molestias, sed solum illas quæ sunt circa pericula mortis. Sufferre autem molestias quæ sunt ex defectu delectabilium tactus, pertinet ad temperantiam et ad partes ejus; et tales sunt molestiæ jejunii.

(1) Hoc genus jejunii requiritur ad sumptionem corporis J. C. ac proinde dicitur quoque jejunium *eucharisticum*.

(2) Hoc jejunium metaphoricum et spirituale, ut aiunt theologi, idem valet quod à quibuslibet vitiis abstinentia; ad quam hortatur apostolus Petrus (1. Ep. cap. II) dicens : *Obsecro vos tanquam advenas et peregrinos, abstinere vos à carnalibus desideriis quæ militant adversus animam*.

(3) Nihilominus propriè pertinet ad abstinentiam.

ARTICULUS III. — UTRUM JEJUNIUM SIT IN PRÆCEPTO (1).

De his etiam Sent. IV, dist. 45, quæst. III, art. 4, quæst. IV, et quæst. V ad 2, et art. 2, quæst. I.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod jejunium non sit in præcepto. Præcepta enim non dantur de operibus supererogationum, quæ cadunt sub consilio. Sed jejunium est opus supererogationis : alioquin ubique et semper æqualiter esset observandum. Ergo jejunium non cadit sub præcepto.

2. Præterea, quicumque transgreditur præceptum, peccat mortaliter. Si ergo jejunium esset in præcepto, omnes non jejunantes mortaliter peccarent : per quod videretur magnus laqueus hominibus esse injectus.

3. Præterea, Augustinus dicit (lib. De vera religione, cap. 17, parum ante med.), quod « ab ipsa Dei sapientia homine assumpto, à quo in libertatem vocati sumus, pauca sacramenta saluberrima constituta sunt, quæ societatem christiani populi, hoc est sub uno Deo liberæ multitudinis contineant. » Sed non minus videtur libertas populi christiani impediri per multitudinem observantiarum quam per multitudinem sacramentorum : dicit enim Augustinus in lib. ad inquisitiones Januarii (epist. 55, al. 119, cap. 19, circa fin.), quod « quidam ipsam religionem nostram, quam manifestissimis et paucissimis celebrationum sacramentis Dei misericordia voluit esse liberam, servilibus premunt oneribus. » Ergo videtur quod non debuit per Ecclesiam jejunium sub præcepto institui.

Sed *contra* est quod Hieronymus ad Lucinium (epist. xxviii, circa fin.) dicit de jejuniis loquens : « Unaquæque provincia abundet in suo sensu, et præcepta majorum leges apostolicas arbitretur. » Ergo jejunium est in præcepto.

CONCLUSIO. — Cum jejunium ad culparum deletionem et cohibitionem, et ad mentis in spiritualia elevationem valeat, conveniens fuit, ut quibusdam humanis legibus ac divinis, præcepta de jejunio, et illius observatione darentur.

Respondeo dicendum quod, sicut ad sæculares principes pertinet præcepta legalia juris naturalis determinativa tradere de his quæ pertinent ad utilitatem communem in temporalibus rebus ; ita etiam ad prælatos ecclesiasticos pertinet ea statutis præcipere, quæ ad utilitatem communem fidelium pertinent in spiritualibus bonis. — Dictum est autem (art. 4 huj. quæst.), quod jejunium utile est ad deletionem et cohibitionem culpæ, et ad elevationem mentis in spiritualia. Unusquisque autem ex naturali ratione tenetur tantum jejuniis uti quantum sibi necessarium est ad prædicta. Et ideo jejunium in communi cadit sub præcepto legis naturæ : sed determinatio temporis et modi jejunandi secundum convenientiam et utilitatem populi christiani, cadit sub præcepto juris positivi, quod est à prælatis Ecclesiæ institutum : et hoc est jejunium Ecclesiæ : aliud verò est jejunium naturæ (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quod jejunium secundum se consideratum non nominat aliquid eligibile, sed poenale quoddam. Redditur autem eligibile secundum quod est utile ad finem aliquem. Et ideo absolutè consi-

(1) Eustachiani et ariani iv sæculo negarunt jejunium esse in præcepto. Quem errorem cum suum fecerint lutherani et calvinistæ, eandem etiam cum istis hæreticis damnationem à concil. Congr. anno 524 latam subire coguntur. Hoc autem concilium anathemati subjicit illum : *Qui absque necessitate corporea, tradita in communi jejunia et ab Ecclesia custodita superbiendo dissolvit.*

(2) Ecclesiastici jejunii violatio est ex genere suo peccatum mortale, etiamsi non fiat ex consuetudine vel contemptu. Hinc jure damnata est ab Alexandro VII hæc propositio (num. 25) : *Frangens jejunium Ecclesiæ, ad quod tenetur, non peccat mortaliter, nisi ex contemptu vel inobedientia hoc faciat, puta quia non vult se subjicere præcepto.*

deratum non est de necessitate præcepti; sed est de necessitate præcepti unicuique tali remedio indigenti. Et quia multitudo hominum, ut plurimum, indiget tali remedio, tum quia *in multis omnes offendimus*, ut dicitur (Jacobi III, 2), tum etiam quia *caro concupiscit adversus spiritum*, ut dicitur (Galat. v, 17), conveniens fuit ut Ecclesia aliqua jejunia statueret ab omnibus communiter observanda, non quasi præcepto subjiciens id quod simpliciter ad supererogationem pertinet, sed quasi in speciali determinans id quod est necessarium in communi.

Ad *secundum* dicendum, quòd præcepta quæ per modum communis statuti proponuntur, non eodem modo obligant omnes, sed secundum quòd requiritur ad finem quem legislator intendit: cujus auctoritatem si aliquis transgrediendo statutum contemnat, vel hoc modo transgrediatur ut impediatur finis quem intendit, peccat mortaliter talis transgressor; si autem ex aliqua rationabili causa quis statutum non servet, præcipue in casu in quo etiamsi legislator adesset, non decerneret esse servandum, talis transgressio non constituit peccatum mortale. Et inde est quòd non omnes qui non servant jejunia Ecclesiæ, peccant mortaliter (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur de his quæ neque sacrarum Scripturarum auctoritatibus continentur, nec in conciliis episcoporum statuta inveniuntur, nec consuetudine universalis Ecclesiæ roborata sunt. Jejunia verò quæ sunt in præcepto, sunt in conciliis episcoporum statuta et consuetudine universalis Ecclesiæ roborata. Nec sunt contra libertatem populi fidelis; sed magis sunt utilia ad impediendum servitutem peccati, quæ repugnat libertati spirituali, de qua dicitur (Gal. v, 13): *vos enim, fratres, in libertatem vocati estis, tantum ne libertatem delis in occasionem carnis*.

ARTICULUS IV. — UTRUM OMNES AD JEJUNIA ECCLESIAE TENEANTUR.

De his etiam infra, art. 7 ad 3, et Sent. IV, dist. 13, quæst. III, art. 2, quæst. I, II, III et IV.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnes ad jejunia Ecclesiæ teneantur. Præcepta enim Ecclesiæ obligant, sicut Dei præcepta, secundum illud (Luc. x, 16): *Qui vos audit, me audit*. Sed ad præcepta Dei servanda omnes tenentur. Ergo et similiter omnes tenentur ad servanda jejunia quæ sunt ab Ecclesia instituta.

2. Præterea, maxime videntur excusari pueri à jejunio propter aetatem. Sed pueri non excusantur: dicitur enim (Joel, II, 15): *Sanctificate jejunium*; et postea: *Congregate parvulos et sugentes ubera*. Ergo multò magis omnes alii ad jejunia tenentur.

3. Præterea, spiritualia sunt temporalibus præferenda, et necessaria non necessariis. Sed opera corporalia ordinantur ad lucrum temporale: peregrinatio etiam, etsi ad spiritualia ordinetur, non est necessitatis. Cum ergo jejunium ordinetur ad spiritualem utilitatem, et necessitatem habeat ex statuto Ecclesiæ, videtur quòd non sint jejunia Ecclesiæ prætermittenda propter peregrinationem, vel propter corporalia opera.

4. Præterea, magis est aliquid faciendum ex propria voluntate quàm ex necessitate, ut patet per Apostolum (II. Corinth. IX). Sed pauperes solent ex necessitate jejunare propter defectum alimentorum. Ergo multò magis debent ex propria voluntate jejunare.

5. Sed *contra* videtur quòd nullus justus teneatur jejunare. Præcepta

(1) Advertit Cajetanus quòd is qui absque fraude violat jejunium, putans bonâ fide se habere causam sufficientem, quæ tamen non sit, non peccat saltem mortaliter; quia, inquit, non censetur

transgressor præcepti, cum per se, et ex intentione contra illud non agat. Ita quoque Navarrus, Antonius, Sylvius.

enim Ecclesiæ non obligant contra doctrinam Christi. Sed Dominus dixit (Lucæ v, 34), quòd *non possunt filii sponsi jejunare, quamdiu cum ipsis est sponsus*; est autem cum omnibus justis specialiter (1) eos inhabitans : unde Dominus dicit (Matth. ult. 20) : *Ecce ego vobiscum sum usque ad consumptionem sæculi*. Ergo justī ex statuto Ecclesiæ non obligantur ad jejunandum.

CONCLUSIO. — Ad jejuniorum Ecclesiæ observationem communiter omnes ligantur, nisi rationabile eis impedimentum affuerit.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, qu. xc, art. 2, et qu. xcvi, art. 2 et 6), statuta communia proponuntur, secundum quòd multitudīni conveniunt. Et ideo legislator in eis statuendis attendit id quod communiter habetur, et in pluribus accidit. Si quid autem ex speciali causa (2) in aliquo inveniatur, quod observantiæ statuti repugnet, non interdicit talem legislator ad statuti observantiam obligare. In quo tamen est discretio adhibenda. Nam si causa sit evidens, per seipsum licitè potest homo statuti observantiam præterire, præsertim consuetudine interveniente, vel si non posset de facili recursus ad superiorem haberi. Si verò causa sit dubia, debet aliquis ad superiorem recurrere, qui habet potestatem in talibus dispensandi. Et hoc observandum est in (3) jejuniis ab Ecclesia institutis, ad quæ omnes communiter obligantur, nisi in eis fuerit aliquod speciale impedimentum.

Ad primum ergo dicendum, quòd præcepta Dei sunt præcepta juris naturalis, quæ secundum se sunt de necessitate salutis. Sed statuta Ecclesiæ sunt de his quæ non per se sunt de necessitate salutis, sed solum ex institutione Ecclesiæ. Et ideo possunt esse aliqua impedimenta (4), propter quæ aliqui ad observanda jejunia hujusmodi non tenentur.

Ad secundum dicendum, quòd in pueris maximè est evidens (5) causa non jejunandi : tum propter debilitatem naturæ, ex qua provenit quòd indigent frequenti cibo, et non multo simul assumpto; tum etiam quia indigent multo nutrimento propter necessitatem augmenti, quod fit de residuo alimenti. Et ideo quamdiu sunt in statu augmenti, quod est, ut in pluribus, usque ad finem tertii septemarii, non tenentur ad ecclesiastica jejunia observanda. Conveniens tamen est ut etiam in hoc tempore se ad jejunandum exerceant, plus vel minus secundum modum suæ ætatis. Quandoque tamen, magna tribulatione imminente, in signum poenitentiae arctioris, etiam pueris jejunia indicuntur; sicut etiam de jumentis legitur (Jonæ iii, 7) : *Homines et jumenta non gustent quidquam, nec aquam bibant*.

Ad tertium dicendum, quòd circa peregrinos et operarios (6) distinguendum videtur. Quia si peregrinatio et operis labor commodè differri possit aut diminui absque detrimento corporalis salutis et exterioris status, qui requiritur ad conservationem corporalis vel spiritualis vitæ, non sunt propter hoc Ecclesiæ jejunia prætermittenda. Si autem immineat necessitas statim peregrinandi, et magnas diætas faciendi, vel etiam multum laborandi, vel propter conservationem vitæ corporalis, vel propter aliquid necessarium ad vitam spiritualem, et simul cum hoc non possint Ecclesiæ jejunia observari, non obligatur homo ad jejunandum : quia non videtur fuisse

(1) Nicol., *spiritualiter*.

(2) Ita Mss. et edit. passim. Al., *ex spirituali causa*.

(3) Ita idem Mss. et editi. Al. deest *in*.

(4) Omnes causæ quæ à jejunio excusant revocari possunt ad tres quæ sunt : impotentia, ne-

cessitas et majus aliquod bonum quod simul cum jejunio exerceri non potest.

(5) Adest etiam in senioribus; S. Alphonsus excusat eos qui sexagesimum annum compleverunt.

(6) Hic duntaxat quæstio est de peregrinis et operariis qui maximos labores, maguamque defatigationem passi sunt.

intentio Ecclesiæ statuentis jejunia, ut per hoc impediret alias pias et magis necessarias causas. Videtur tamen in talibus recurrendum esse ad superioris dispensationem, nisi fortè ubi est ita consuetum; quia ex hoc ipso quòd prælati dissimulant, videntur annuere.

Ad *quartum* dicendum, quòd pauperes qui possunt sufficienter habere quod eis sufficiat ad unam comestionem, non excusantur propter paupertatem à jejuniis Ecclesiæ, à quibus tamen excusari videntur illi qui frustatim eleemosynas mendicant, qui non possunt simul habere quod eis ad victum sufficiat.

Ad *quintum* dicendum, quòd illud verbum Domini tripliciter potest exponi : uno modo secundum Chrysostomum (hom. 31 in Matth. à med.) qui dicit quòd « discipuli, qui filii sponsi dicuntur, adhuc imbecillius dispositi erant : unde vestimento veteri comparantur. Et ideo in præsentia corporali Christi erant magis fovendi in quadam dulcedine quàm in austeritate jejunii exercendi. » Et secundum hoc magis convenit ut cum imperfectis et novitiis in jejuniis dispenseretur quàm cum antiquioribus et perfectis, ut patet in Glossa ord. (super illud Psal. cxxx) : *Sicut ablactatus est super matre sua*. Alio modo potest dici secundum Hieronymum (habetur ex Beda, libro II Comm. in Luc. cap. 5, à med.), quòd Dominus ibi loquitur de jejuniis veterum observantiarum. Unde per hoc significat Dominus quòd apostoli non erant in veteribus observantiis detinendi, quos oportebat gratiæ novitate perfundi. Tertio modo secundum Augustinum (De consens. Evangelist. lib. II, cap. 27, prope fin.), qui distinguit duplex jejunium. Quorum unum pertinet ad humilitatem tribulationis : et hoc non competit viris perfectis, qui dicuntur *filii sponsi*; unde ubi Lucas dicit : *Non possunt filii sponsi jejunare*, dicit (Matth. IX, 15) : *Non possunt filii sponsi lugere*. Aliud autem est quod pertinet ad gaudium mentis in spiritualia suspensæ : et tale jejunium convenit perfectis.

ARTICULUS V. — UTRUM CONVENIENTER DETERMINENTUR TEMPORA JEJUNII ECCLESIE (1).

De his etiam Sent. IV, dist. 15, quæst. III, art. 3, quæst. I.

Ad *quintum* sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter determinentur tempora jejunii Ecclesiæ. Christus enim legitur (Matth. IV), statim post baptismum jejunium inchoasse. Sed nos Christum imitari debemus, secundum illud (I. Cor. IV, 16) : *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi*. Ergo et nos debemus jejunium peragere statim post Epiphaniam, in qua baptismus Christi celebratur.

2. Præterea, caeremonialia veteris legis non licet in nova lege observare. Sed jejunia in quibusdam determinatis mensibus pertinent ad solemnitates veteris legis : dicitur enim (Zachar. VIII, 19) : *Jejunium quarti, et jejunium quinti, et jejunium septimi, et jejunium decimi erit domui Judæ in gaudium, et lætitiā, et in solemnitates præclaras*. Ergo jejunia specialium mensium, quæ dicuntur quatuor temporum, in Ecclesia inconvenienter observantur.

3. Præterea, secundum Augustinum (De consensu Evangelist. lib. II, cap. 27, ad fin.), « sicut est jejunium afflictionis, ita est jejunium exultationis. » Sed maximè exultatio spiritualis imminet fidelibus ex Christi resurrectione. Ergo in tempore (2) Quinquagesimæ, quod Ecclesia solemnizat propter Do-

(1) Hic agitur tantum de jejuniis Quadragesimæ, Vigiliarum et Quatuor Temporum quæ sola ad Ecclesiam universalem spectant.

(2) In margine cod. Alcan. legitur *paschali*,

et mox pro *quod* ✠ textu habetur *in quo*. Hæc quinquagesima ex Paschate ad Pentecosten se extendit.

minicam resurrectionem, et in diebus Dominicalibus, in quibus memoria resurrectionis agitur, debent aliqua jejunia indici.

Sed *contra* est communis Ecclesiæ consuetudo.

CONCLUSIO. — Conveniens fuit, ut homines certis temporibus ac diebus, ad juniorum observationem præceptis ac laudabili Ecclesiæ consuetudine cogerentur, et tempore quadragesimæ, quatuor anni temporibus, et certis sanctorum vigiliis.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 et 3 huj. qu.), jejunium ad duo ordinatur, scilicet ad delectionem culpæ et ad elevationem mentis in superna. Et ideo illis temporibus specialiter fuerunt jejunia indicenda, in quibus oportebat homines à peccato purgari et mentem fidelium elevari in Deum per devotionem; quæ quidem præcipuè imminent ante paschalem solemnitatem, in qua et culpæ per baptismum relaxantur, qui solemniter in vigilia Paschæ celebratur, quando recolitur Dominica sepultura, quia *per baptismum consepelimur Christo in mortem*, ut dicitur (Rom. vi). In festo etiam Paschæ oportet maximè mentem hominis per devotionem elevari ad æternitatis gloriam, quam Christus resurgendo inchoavit: et ideo immediatè ante solemnitatem paschalem Ecclesia statuit esse jejunandum; et eadè ratione in vigiliis præcipuarum festivitatum, in quibus præparari nos oportet ad festa futura devotè celebranda. Similiter etiam consuetudo ecclesiastica habet ut in singulis quartis anni, sacri ordines conferantur (1): ad quorum susceptionem oportet per jejunium præparari et eos qui ordinant, et illos qui ordinandi sunt, et etiam totum populum pro cuius utilitate ordinantur. Unde et legitur (Lucæ vi) quòd Dominus ante discipulorum electionem *exiit in montem orare*; quod exponens Ambrosius (sup. illud, *Et erat pernoctans*) dicit: « Quid te facere convenit, cum vis aliquod officium pietatis adoriri, quando Christus missurus apostolos prius oravit? » — Ratio autem numeri, quantum ad quadragesimale jejunium, est triplex secundum Gregorium (hom. xvi in Evang. à med.). Primò quidem, « quia virtus Decalogi per libros quatuor sancti Evangelii impletur: denarius etenim quater ductus in quadragenarium surgit. Vel quia in hoc mortali corpore ex quatuor elementis subsistimus, per cuius voluptates præceptis Dominicis contrahimus, quæ per Decalogum sunt accepta. Unde dignum est ut eandem carnem quaterdecies affligamus. Vel quia, sicut in lege offerri jubebantur decimæ rerum, ita offerre contendimus Deo decimas dierum: dum enim per trecentos et sexaginta et quinque dies annus ducitur, nos autem per triginta et sex dies (2) affligimur (qui sunt jejunabiles in sex septimanis Quadragesimæ), quasi anni nostri decimas Deo damus. » — Secundum Augustinum autem (De doct. christ. lib. ii, cap. 16 à med.) additur quarta ratio. Nam Creator est Trinitas, Pater, et Filius, et Spiritus sanctus: creaturæ verò invisibili debetur ternarius numerus (3); diligere enim jubemur Deum ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente: creaturæ verò visibili debetur quaternarius propter calidum et frigidum, humidum et siccum. Sic ergo per denarium significantur omnes res; qui si ducatur per quaternarium, qui competit corpori (4), per quod administratio geritur, quadragesimum numerum

(1) Ita post Garciam edit. omnes quas vidimus. Codices plures, et edit. vetustæ: *Sacri ordines conferantur: in cuius signum Dominus quatuor milia hominum de septem panibus satiavit, per quos significatur annus* (edit. Rom., significantur anni) *Novi Testamenti, ut Hieronymus dicit ibidem*. Hæc adjectitia primus pavit Garcia, quem theologi et Nicolai secuti sunt.

(2) Quibus tamen postea additi sunt quatuor præcedentis hebdomadæ pro majori conformitate ad jejunium Christi.

(3) Propter tres potentias aut facultates quibus gaudet anima.

(4) Propter quatuor elementa quibus constituitur.

conficit. — Singula verò jejunia quatuor temporum tribus diebus continentur propter numerum mensium, qui competit cuilibet tempori : vel propter numerum sacrorum ordinum (1), qui in his temporibus conferuntur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Christus baptismo non indiguit propter seipsum, sed ut nobis baptismum commendaret. Et ideo ipsi non compete-
tebat ut ante baptismum suum jejunaret, sed post baptismum, ut nos invitaret ad jejunandum ante nostrum baptismum.

Ad *secundum* dicendum, quòd Ecclesia non servat jejunia quatuor temporum nec omnino eisdem temporibus quibus Judæi, nec etiam propter causas easdem. Illi enim jejunabant in Julio, qui est quartus mensis ab Aprili, quem primum habent, quia tunc Moyses descendens de monte Sinai tabulas legis confregit (Exod. xxxii), et juxta Jeremiam muri primum rupti sunt civitatis (Jerem. xxxix) : in quinto autem mense, qui apud nos vocatur Augustus, quia cum propter exploratores seditio esset orta in populo, jussi sunt in montem non ascendere (Num. xiv), et in hoc mense à Nabuchodonosor (Jerem. lii), et post à Tito templum Hierosolymis est incensum. In septimo verò, qui appellatur October, Godolias occisus est, et reliquiae populi dissipatae (Jer. xli). In decimo verò mense, qui apud nos Januarius dicitur, populus cum Ezechiele in captivitate positus audivit templum esse subversum (Ezech. iv).

Ad *tertium* dicendum, quòd jejunium exultationis ex instinctu Spiritus sancti procedit, qui est spiritus libertatis; et ideo hoc jejunium sub præcepto cadere non debet. Jejunia ergo quæ præcepto Ecclesiæ instituuntur, sunt magis jejunia afflictionis, quæ non conveniunt in diebus lætitiæ. Propter quod non est jejunium ab Ecclesia institutum in toto paschali tempore, nec etiam in diebus Dominicis : in quibus si quis jejunaret contra consuetudinem populi christiani, quæ, ut Augustinus dicit (epist. 36, al. 86, parum à princ.), est pro lege habenda, vel etiam ex aliquo errore (sicut Manichæi jejunant, quasi necessarium tale jejunium arbitantes (2), non esset à peccato immunis. Quamvis ipsum jejunium secundum se consideratum, omni tempore sit laudabile, secundum quod Hieronymus dicit ad Lucinium (epist. 28, fin., et habetur cap. *Utinam*, dist. 76) : « Utinam omni tempore jejunare possemus! »

ARTICULUS VI. — UTRUM REQUIRATUR AD JEJUNIUM QUOD HOMO TANTUM SEMEL COMEDAT (3).

De his etiam Sent. iv, dist. 8, quæst. i, art. 4, quæst. ii ad 2, et dist. 45, quæst. iii, art. 4, quæst. i et ii.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non requiratur ad jejunium quod homo tantum semel comedat. Jejunium enim, ut dictum est (art. 2 huj. qu.), est actus virtutis abstinentiæ, quæ quidem non minùs observat debitam quantitatem cibi quàm comestionis numerum. Non autem taxatur jejunantibus quantitas cibi. Ergo nec numerus comestionis taxari debet.

2. Præterea, sicut homo nutritur cibo, ita et potu : unde et potus jejunium solvit, propter quod non possumus post potum Eucharistiam accipere. Sed non est prohibitum quin pluries bibamus diversis horis diei. Ergo etiam non debet esse prohibitum jejunantibus quin pluries comedant.

(1) Tres gradus in hierarchia ecclesiastica distinguuntur : ministri, presbyteri et episcopi.

(2) Ita censebant manichæi quia Christi resurrectionem veram esse negabant.

(3) Docet S. Doctor ad jejunium requiri quòd semel tantum in die comedatur.

3. Præterea, electuaria quidam cibi sunt : quæ tamen à multis in diebus jejunii post comestionem sumuntur. Ergo unitas comestionis non est de ratione jejunii.

Sed in *contrarium* est communis consuetudo populi christiani.

CONCLUSIO. — Rationabiliter Ecclesiæ moderatione statutum est, ut tantum semel in die à jejunantibus comedatur.

Respondeo dicendum quòd jejunium ab Ecclesia instituitur ad concupiscentiam refrenandam, ita tamen quòd natura salvetur. Ad hoc autem sufficere videtur unica comestio, per quam homo potest naturæ satisfacere, et tamen concupiscentiæ aliquid detrahit, diminuendo comestionum vices. Et ideo Ecclesiæ moderatione statutum est ut semel in die à jejunantibus comedatur (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quantitas cibi non potuit eadem omnibus taxari propter diversas corporum complexiones, ex quibus contingit quòd unus majori, alter minori cibo indiget; sed, ut plurimum, omnes possunt naturæ satisfacere per unicam comestionem.

Ad *secundum* dicendum, quòd duplex est jejunium. Unum quidem naturæ, quod requiritur ad Eucharistiæ sumptionem : et hoc solvitur per quemlibet potum, etiam aquæ, post quem etiam non licet Eucharistiam sumere. Est autem aliud jejunium Ecclesiæ, quod dicitur jejunium jejunantis : et istud non solvitur nisi per ea quæ Ecclesia interdicare intendit instituendo jejunium. Non autem intendit Ecclesia interdicare abstinentionem potus, qui magis sumitur ad alterationem corporis et digestionem ciborum assumptorum quàm ad nutritionem, licet aliquo modo nutriat : et ideo licet pluries jejunantibus bibere (2). Si autem quis immoderatè potu utatur, potest peccare, et meritum jejunii perdere ; sicut etiam si immoderatè cibum in una comestione assumat.

Ad *tertium* dicendum, quòd electuaria (3), etiamsi aliquo modo nutriant, non tamen principaliter assumuntur ad nutrimentum, sed ad digestionem ciborum. Unde non solvunt jejunium, sicut nec aliarum medicinarum assumptio ; nisi fortè aliquis in fraudem electuaria in magna quantitate assumat per modum cibi (4).

ARTICULUS VII. — UTRUM HORA NONA CONVENIENTER TAXETUR AD COMEDENDUM HIS QUI JEJUNANT (5).

De his etiam Sent. IV, dist. 15, quæst. III, art. 5, quæst. III.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd hora nona non convenienter taxetur ad comedendum his qui jejunant. Status enim novi Testamenti est perfectior quàm status veteris Testamenti. Sed in veteri Testamento jejunabant usque ad vesperam : dicitur enim (Levit. xxiii, 32) : *Sabbatum est : affligetis animas vestras*; et postea sequitur : *A vespere usque ad vesperam celebrabitis sabbata vestra*. Ergo multò magis in novo Testamento jejunium debet indici usque ad vesperam.

2. Præterea, jejunium ab Ecclesia institutum omnibus imponitur. Sed

(1) Din ignota fuit in Ecclesia cœnacula vespertina quæ dicitur *collatio*. Videtur quòd tempore D. Thomæ ad an. 1274, nondum erat in usu : ubicumque enim S. Doctor agit de jejunio, illud in una refectione ponit, nullâ collationis mentione factâ.

(2) Benedictus XIV ita sentit : *Theologi saluum et integrum jejunium, licet quolibet per diem horâ vinum aut aqua bibatur, unanimiter declaraverunt* (Inst. xv, n° 7).

(3) Electuaria sunt medicamenta saccharo vel melle condita ; quæ vocantur gallicè *confitures*.

(4) Fraugunt quoque jejunium qui pluries in die cibum comedunt. Hinc ab Alexandro VII hæc propositio damnata fuit : *In die jejunii, qui sæpius modicum quid comedit, etsi notabilem quantitatem in fine comederit, non frangit jejunium*.

(5) Hora nona eadem est ac tertia promeridiana.

non omnes possunt determinatè cognoscere horam nonam. Ergo videtur quòd taxatio horæ nonæ non debeat cadere sub statuto jejunii.

3. Præterea, jejunium est actus virtutis abstinentiæ, ut supra dictum est (art. 2 huj. quæst.). Sed virtus moralis non eodem modo accipit medium quoad omnes, quia quod est multum uni, est parum alteri, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 6). Ergo non debet jejunantibus taxari hora nona.

Sed *contra* est quòd concilium Chalcedonense dicit (hab. in quodam concil. capitulari incerti auctoris, loci et temp., can. 39, to. 9, concil. Vid. cap. *Solent*, De consecrat. dist. 1) : « In Quadragesima nullatenus credendi sunt jejunare qui ante manducaverint quàm vespertinum celebretur officium ; » quod quadragesimali tempore post nonam dicitur. Ergo usque ad nonam est jejunandum.

CONCLUSIO. — Ut jejunantes circa horam nonam cibum sumant, convenienter est constitutum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1, 3 et 5 huj. quæst.), jejunium ordinatur ad deletionem et cohibitionem culpæ. Unde oportet quòd aliquid addat supra communem consuetudinem, ita tamen quòd per hoc non multum natura gravetur. Est autem debita et communis consuetudo comedendi hominibus circa horam sextam (1) : tum quia jam videtur esse completa digestio, nocturno tempore naturali calore interiùs revocato propter frigus noctis circumstans, et diffusio humoris per membra, cooperante ad hoc calore diei usque ad summum solis ascensum ; tum etiam quia tunc præcipuè natura corporis humani indiget juvari contra exteriorum aeris calorem, ne humores interiùs adurantur. Et ideo ut jejunans aliquam afflictionem sentiat pro culpæ satisfactione, conveniens hora comedendi taxatur jejunantibus circa horam nonam (2). Convenit etiam ista hora mysterio passionis Christi, quæ completa fuit horâ nonâ, quando *inclinato capite tradidit spiritum*. Jejunantes enim, dum suam carnem affligunt, passioni Christi conformantur, secundum illud (Gal. v, 24) : *Qui autem Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis*.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd status veteris Testamenti comparatur nocti ; status verò novi Testamenti, diei, secundum illud (Rom. XIII, 12) : *Nox præcessit, dies autem appropinquavit*. Et ideo in veteri Testamento jejunabant usque ad noctem (3), non autem in novo Testamento.

Ad *secundum* dicendum, quòd ad jejunium requiritur hora determinata, non secundum subtilem examinationem, sed secundum grossam æstimationem : sufficit enim quòd sit circa horam nonam (4) : et hoc de facili quilibet cognoscere potest.

Ad *tertium* dicendum, quòd modicum augmentum, vel etiam modicus defectus non multum potest nocere. Non est autem magnum temporis spatium quod est ab hora sexta, in qua communiter homines comedere

(1) Id est, ad meridiem.

(2) Nunc ex Ecclesiæ indulgentia pro majori facilitate jejunantium vel ad eorum hoc tempore sublevandam necessitatem loco nonæ sive tertiæ meridianæ substituta est sexta seu merides ipsa, quæ suo similiter modo cum passione Christi conformitatem et convenientiam habet, quia hæc eadem horâ crucifixus est Christus, ut et Marc. XV et Joen. XIX patet.

(3) Prioribus Ecclesiæ sæculis extra Quadragesimam hora solvendi jejunii erat nona ; intra quadragesimam protendebatur usque ad vespæram.

(4) Omnibus, ait S. Alphonsus, licitum est anticipare infra horam, etiam sine causa (De præceptis Eccles. n.º 4026).

consueverunt, usque ad horam nonam, quæ jejunantibus determinatur. Et ideo talis taxatio temporis non multum potest alicui nocere, cujuscumque conditionis existat : vel si fortè propter infirmitatem, vel ætatem, aut aliquid hujusmodi, hoc eis in magnum gravamen cederet, esset cum eis in jejunio dispensandum, vel ut aliquantulum prævenirent horam.

ARTICULUS VIII. — UTRUM CONVENIENTER JEJUNANTIBUS INDICATUR ABSTINENTIA A CARNIBUS, ET OVIS, ET LACTICINIIS (1).

De his etiam Sent. IV, dist. 45, quæst. III, art. 4, quæst. II.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter jejunantibus indicatur abstinencia à carnibus, ovis et lacticiniis. Dictum est enim supra (art. 6 huj. quæst.), quod jejunium est institutum ad concupiscentias carnis refrenandas. Sed magis concupiscentiam provocat potus vini quàm esus carnum, secundum illud (Proverb. xv, 1) : *Luxuriosa res est vinum*; et (Ephes. v, 18) : *Nolite inebriari vino, in quo est luxuria*. Cum ergo non interdicitur jejunantibus potus vini, videtur quod non debeat interdici esus carnum.

2. Præterea, aliqui pisces ita delectabiliter comeduntur, sicut quædam animalium carnes. Sed concupiscentia est appetitus delectabilis, ut supra habitum est (1 2, quæst. xxx, art. 1). Ergo in jejunio, quod est institutum ad concupiscentiam refrenandam, sicut non interdicitur esus piscium, ita non debet interdici esus carnum.

3. Præterea, in quibusdam jejuniorum diebus aliqui ovis et caseo utuntur. Ergo pari ratione in jejunio quadragesimali talibus homo uti potest.

Sed *contra* est communis fidelium consuetudo.

CONCLUSIO. — Cum jejunium, ad reprimendas carnis concupiscentias sit ab Ecclesia institutum, sunt convenienter jejunantibus carnes, lacticinia et ova prohibita.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 6 huj. quæst.), jejunium ab Ecclesia est institutum ad reprimendas concupiscentias carnis, quæ quidem sunt delectabilem secundum tactum quæ consistunt in cibis et venereis. Et ideo illos cibos Ecclesia jejunantibus interdixit qui et in comedendo maximè habent delectationem, et iterum maximè hominem ad venerea provocant. Hujusmodi autem sunt carnes animalium in terra quiescentium (2) et respirantium, et quæ ab eis procedunt, sicut lacticinia ex gressibilibus, et ova ex avibus (3). Quia enim hujusmodi magis conformantur humano corpori, plus delectant et magis conferunt ad humani corporis nutrimentum; et sic ex eorum comestione plus superfluit, ut vertatur in materiam seminis, cujus multiplicatio est maximum incitamentum luxuriæ. Et ideo ab his cibis præcipuè jejunantibus Ecclesia statuit esse abstinendum.

Ad primum ergo dicendum, quod ad actum generationis tria concurrunt; scilicet calor, spiritus et humor. Ad calorem quidem maximè cooperatur vinum et alia calefacientia corpus; ad spiritum autem videntur cooperari inflativa; sed ad humorem maximè cooperatur usus carnum, ex quibus multum de alimento generatur. Alteratio autem caloris et multiplicatio

(1) Circa hanc jejunii conditionem, duæ hæreses contrariæ versantur : prima est illorum qui quosdam cibos naturâ suâ immundos ac ideo illicitos reputabant, quales fuerunt ebionitæ, encratitæ, eusthiani et manichæi; altera verò huic contraria est eorum qui contendunt nullos omnino cibos sive in perpetuum, sive ad tempus, sive omnibus, sive quibusdam posse aut

debere interdici; tales sunt nunc lutherani et calvinistæ.

(2) Ita cum cod. aliisque theologi et Nicolai Alcan., *nascentium*.

(3) Hanc propositionem damnavit Alexander VII : *Non est evidens quod consuetudo non comedendi ova et lacticinia in Quadragesima obligat*.

spirituum citò transit; sed substantia humoris diu manet. Et ideo magis interdicitur jejunantibus usus carnum quàm vini vel leguminum, quæ sunt inflativa.

Ad *secundum* dicendum, quòd Ecclesia jejunium instituens intendit ad id quod communiùs accidit. Esus autem carnum est magis delectabilis communiter quàm esus piscium; quamvis in quibusdam aliter se habeat. Et ideo Ecclesia magis jejunantibus prohibuit esum carnum quàm esum piscium.

Ad *tertium* dicendum, quòd ova et lacticinia jejunantibus interdicuntur, inquantum sunt ex animalibus exorta carnes habentibus. Unde principalìus interdicuntur carnes quàm ova vel lacticinia. Similiter etiam inter alia jejunia solemnius est quadragesimale jejunium, tum quia observatur ad imitationem Christi, tum etiam quia per ipsum disponimur ad redemptionis nostræ mysteria devotè celebranda. Et ideo in quolibet jejunio interdicatur esus carnum; in jejunio autem quadragesimali interdicuntur universaliter etiam ova et lacticinia: circa quorum abstinentiam in aliis jejniis diversæ consuetudines existunt apud diversos: quas quisque observare debet secundum morem eorum inter quos conversatur. Unde Hieronymus dicit (Epist. 28 ad Lucinium, sub fin.), de jejniis loquens: « Unaquæque provincia abundet in suo sensu; et præcepta majorum leges apostolicas arbitretur (1). »

QUÆSTIO CXLVIII.

DE GULA, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de gula; et circa hoc quærentur sex: 1° Utrùm gula sit peccatum. — 2° Utrùm sit peccatum mortale. — 3° Utrùm sit maximum peccatum. — 4° De speciebus ejus. — 5° Utrùm sit vitium capitale. — 6° De filiabus ejus.

(1) Nicolai in textu addit quæ sequuntur: Hinc licet olim in jejunio non à carnibus tantum, sed et à vino abstinere (præsertim verò in jejunio Quadragesimæ) christiani solerent; facilius tamen subinde circa vini abstinentiam quàm carnum generaliter dispensatum est, ut jam uti liceat vino, sed non carnibus, quarum usus licitus communiter omnibus nunquam fuit. Quod autem simul cum carnum abstinentia conjungeretur olim abstinentia vini, patet ex verbis Augustini dicentis Dominicâ 4 Quadragesimæ, serm. 1: « Qui abstinemus nos à carnibus, quibus (aliis diebus) uti licet, qui nos abstinemus à vino, quo moderatè uti licet; qui vitamus quæ aliquando licent; in primis fugiamus peccata, quæ nunquam licent; » et serm. 2: « Cessent vina vel carnes, ut qui nobis vivimus toto anno, saltem per paucos dies vivamus et Domino. » Item ex verbis Hieronymi super 10 c. Danielis, ubi dicitur panem desiderabilem non comedisse nec introisse vinum aut carnem in os ejus: « Hoc exemplo docemur tempore jejunii à cibis delicatioribus abstinere (quod ego nunc puto dici panem desiderabilem), nec carnem comedere, nec vinum bibere. » Item ex verbis Basilii hom. 1 de jejun. (quo jejunium Quadragesimæ intelligit): *Carnes non edis, et à vino abstinis*, etc. Item ex verbis Theophili Alexandrini epist. 3 paschali universis Ægypti episcopis directâ: « Nequaquam in diebus Quadragesimæ

vini poculum suspiremus, nec in procinctu belli, ubi necessarius labor et sudor est, edulio carnum delectemur. Qui autem legum præcepta custodiunt, ignorant vinum in jejniis, esum carnum repudiant. » Ac licet addat socios Danielis in Babilone abstinentes exemplum nobis fortitudinis reliquisse « ut omnem deinceps ætatem docerent juniorum tempore à carnibus et vino abstinendum; » abstinentia tamen carnum magis visa est Ecclesiæ necessaria quàm abstinentia vini ad jejunii rationem, et sic in vino, non in carnibus dispensavit. Unde abstinentia vini modò in jejunio consilii tantum est, non præcepti, sicut et abstinentia piscium; à quibus tamen olim abstinuisse christianos in jejunio illo Chrysostomus indicat hom. 3 ad populum: et similiter aridi cibi, hoc est panis et aqua, quibus ultimâ hebdomadâ Quadragesimæ ante Paschatis dies vescabantur. Cum sola ergo abstinentia generali carnum in præcepto remansit ut à lacte, caseo et ab ovis in jejunio quadragesimæ communiter debeat abstinere, quia nimirum « par est ut qui per illos dies à carnibus animalium abstinemus, ab omnibus etiam quæ sementinam carnis trahunt originem, jejunemus, » sicut in 4 parte Decretorum, cap. 29, loquitur Ivo Carnotensis. Quamvis nunc satis communiter in aliquibus locis propter necessitatem in lactis et casei abstinentia dispensetur.

ARTICULUS I. — UTRUM GULA SIT PECCATUM (1).

De his etiam De malo, quæst. XIV, art. 1, 2 et 3.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd gula non sit peccatum. Dicit enim Dominus (Matth. xv, 2) : *Quod intrat in os, non coinquinat hominem*. Sed gula est circa cibos, qui intrant in hominem. Cum ergo omne peccatum coinquinat hominem, videtur quòd gula non sit peccatum.

2. Præterea, nullus peccat in eo quod vitare non potest, ut Augustinus dicit (lib. De natura et gratia, cap. 67). Sed gula consistit in immoderantia cibi, quam non potest homo vitare : dicit enim Gregorius (Moral. lib. xxx, cap. 14, ante med.) : « Quia per esum voluptas necessitati miscetur, quid necessitas petat, et quid voluptas suppetat, ignoratur ; » et Augustinus dicit (Confess. lib. x, cap. 31, sub fin.) : « Quis est, Domine, qui aliquantulum extra metas necessitatis cibum non sumit ? » Ergo gula non est peccatum.

3. Præterea, in quolibet genere peccati primus motus est peccatum. Sed primus motus sumendi cibum non est peccatum : alioquin fames et sitis essent peccata. Ergo gula non est peccatum.

Sed *contra* est quod Gregorius (Moral. lib. xxx, cap. 13, aliquant. à princ.) dicit quòd « ad conflictum spiritualis agonis non assurgitur, nisi prius intra nosmetipsos hostis positus, gulæ videlicet appetitus, edomatur. » Sed interior hostis hominis est peccatum. Ergo gula est peccatum.

CONCLUSIO. — Cum gula sit inordinatus comedendi vel bibendi appetitus, manifestum est eam peccatum esse.

Respondeo dicendum quòd gula non nominat quemlibet appetitum edendi et bibendi, sed inordinatum. Dicitur autem appetitus inordinatus ex eo quòd recedit ab ordine rationis, in quo bonum virtutis moralis consistit. Ex hoc autem dicitur aliquid esse peccatum quòd virtuti contrariatur. Unde manifestum est quòd gula est peccatum (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd id quod intrat in hominem per modum cibi, secundum suam substantiam et naturam, non coinquinat hominem spiritualiter. Sed Judæi, contra quos Dominus loquitur, et Manichæi opinabantur quòd aliqui cibi immundos facerent, non propter figuram, sed propter propriam naturam. Inordinata autem ciborum concupiscentia spiritualiter hominem coinquinat.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut dictum est (in corp. art.), vitium gulæ non consistit in substantia cibi, sed in concupiscentia non regulata ratione. Et ideo si aliquis excedat in quantitate cibi, non propter concupiscentiam cibi, sed æstimans id sibi necessarium esse, non pertinet hoc ad gulam, sed ad aliquam imperitiam. Sed hoc solum pertinet ad gulam

(1) Gula definiri potest : appetitus seu usus inordinatus delectationis in cibo et potu.

(2) Hucusque S. Thomas ; hæc verò in textu addit Nicolai : « Unde iterum Gregorius, ut supra, inter innumera vitia contra quæ oppositæ virtutes pugnant, gulam ponit, et mentem ipsam dicit sub gravi confusionis dedecore à spiritualis certaminis congressione repelli, quando infirma in carnis prælio gulæ gladiis confossa superatur ; quia cum se prosterni parvis respicit, configere cum majoribus erubescit. » Et in libro De cura pastoralis, part. 3, adm. 20 : « Unde, inquit,

hosti callido, qui primi hominis sensum in concupiscentia pomi aperuit, sed in peccati laqueo strinxit, divinâ voce dicitur : Pectore ac ventre repes (Gen. iii), ac si apertè diceretur : Cogitatione ac ingluvie super humana corda dominaberis, etc. Et Basilius in serm. De abdicatione rerum : « Cave ne te adversarius simili atque primum parentem peccato circumveniat, et quamprimum de paradiso deliciarum expellat : nam qui callidâ escæ objectione ita malitiosè illum spoliavit, nihil est quod jam vereatur ne te per hoc præsentissimum venenum iniciat. »

quòd aliquis propter concupiscentiam cibi delectabilis scienter excedat mensuram in edendo.

Ad *tertium* dicendum, quòd duplex est appetitus : unus quidem naturalis, qui pertinet ad vires animæ vegetabilis, in quibus non potest esse virtus et vitium, eò quòd non possunt subjici rationi : unde et vis appetitiva dividitur contra retentivam, digestivam et expulsivam : et ad talem appetitum pertinet esuries et sitis. Est autem et alius appetitus sensitivus, in cujus concupiscentia vitium gulæ consistit. Unde primus motus gulæ importat inordinationem in appetitu sensitivo, quæ non est sine peccato (1).

ARTICULUS II. — UTRUM GULA SIT PECCATUM MORTALE.

De his etiam infra, quæst. CLIV, art. 2 ad 6, et De malo, quæst. XIV, art. 2, et Rom. XIII, lect. 3, et Gal. V, lect. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd gula non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur alicui præcepto Decalogi : quod de gula non videtur. Ergo gula non est peccatum mortale.

2. Præterea, omne peccatum mortale contrariatur charitati, ut ex supra dictis patet (quæst. cxxxii, art. 3). Sed gula non opponitur charitati neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi. Ergo gula nunquam est peccatum mortale.

3. Præterea, Augustinus dicit (serm. De purgatorio) : « Quoties aliquis in cibo aut potu plus accipit quàm necesse est, ad minuta peccata pertinere noverit. » Sed hoc pertinet ad gulam. Ergo gula computatur inter minuta, id est, inter venialia peccata.

4. Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Moral. lib. xxx, cap. 13, circa med.) : « Dominante gulæ vitio, omne quod homines fortiter gerunt, perunt ; et dum venter non restringitur, simul cunctæ virtutes obruuntur. » Sed virtus non tollitur nisi per peccatum mortale. Ergo gula est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Si quis ob gulæ inordinatam cupiditatem, aliquid in lege divina præceptum deliberatâ ratione omitteret, mortalis criminis reus esset.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), vitium gulæ propriè consistit in concupiscentia inordinata. Ordo autem rationis concupiscentiam ordinantis dupliciter spectari potest : uno modo quantum ad ea quæ sunt ad finem, prout scilicet non sunt ita commensurata ut sint proportionata fini ; alio modo quantum ad ipsum finem, prout scilicet concupiscentia hominem avertit à fine debito. Si ergo inordinatio concupiscentiæ accipiat in gula secundum aversionem à fine ultimo, sic gula erit peccatum mortale (2). Quod quidem contingit quando delectationi gulæ inhæret homo tanquam fini, propter quem Deum contemnit, paratus scilicet contra præcepta Dei agere, ut delectationes hujusmodi assequatur. Si verò in vitio gulæ intelligatur inordinatio concupiscentiæ tantum secundum ea quæ sunt ad finem, utpote quia nimis concupiscit delectationes ciborum, non tamen ita quòd propter hoc faceret aliquid contra legem Dei, est peccatum veniale.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd vitium gulæ habet quòd sit peccatum

(1) Unde meritò damnata est ab Innocent. XI hæc propositio : *Comedere et bibere usque ad satietatem ob solam voluptatem, non est peccatum, modò non obsit valetudini.*

(2) Ad hoc spectant hæc Domini verba (Luc. xi) : *Attendite vobis ne fortè graventur corda*

vestra crapulâ et ebrietate : spectat et illud quod ad Rom. XIII inter opera tenebrarum quæ abijcienda sint, recenseantur *comessiones et ebrietates* ; sicut etiam recensentur inter opera carnis, *quæ qui agunt, regnum Dei non consequentur* (Gal. v).

mortale, inquantum avertit à fine ultimo : et secundum hoc per quamdam reductionem opponitur præcepto de sanctificatione sabbati. in quo præcipitur quies in fine ultimo. Non enim omnia peccata mortalia directè contrariantur præceptis Decalogi, sed solum illa quæ injustitiam continent : quia præcepta Decalogi specialiter pertinent ad justitiam et partes ejus, ut supra habitum est (qu. cxxii, art. 1).

Ad *secundum* dicendum, quòd inquantum avertit à fine ultimo, contrariatur gula dilectioni Dei, qui est super omnia, sicut finis ultimus, diligendus : et secundum hoc solum gula est peccatum mortale.

Ad *tertium* dicendum, quòd illud verbum Augustini intelligitur de gula, inquantum importat inordinationem concupiscentiæ solum circa ea quæ sunt ad finem.

Ad *quartum* dicendum, quòd gula dicitur virtutes auferre, non tam propter se quam etiam propter vitia quæ ex ea oriuntur. Dicit enim Gregorius in Pastoralis (part. 3, cap. 20, aliquant. à princ.): « Dum venter per ingluviem tenditur, virtutes animæ per luxuriam destruuntur (1). »

ARTICULUS III. — UTRUM GULA SIT MAXIMUM PECCATORUM.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd gula sit maximum peccatorum. Magnitudo enim peccati ex magnitudine pœnæ consideratur. Sed peccatum gulæ est gravissimè punitum : dicit enim Chrysostomus (hom. 13 in Matth., aliquant. à princ.): « Adam intemperantia ventris expulit à paradiso; diluvium, quod fuit tempore Noe, ipsa fecit, et pœnam Sodomorum, » secundum illud (Ezech. xvi, 49) : *Hæc fuit iniquitas sororis tuæ Sodomæ, saturitas panis*, etc. Ergo peccatum gulæ est maximum peccatorum.

2. Præterea, causa in quolibet genere est potior. Sed gula videtur esse causa aliorum peccatorum : quia super illud (Psal. cxxxv) : *Qui percussit Ægyptum cum primogenitis eorum*, dicit Glossa (ord. Cassiod.): « Luxuria, concupiscentia, superbia sunt ea quæ primò venter generat. » Ergo gula est gravissimum peccatorum.

3. Præterea, post Deum homo debet seipsum maximè diligere, ut supra habitum est (quæst. xxv, art. 4). Sed per vitium gulæ homo infert sibi ipsi nocumentum : dicitur enim (Eccli. xxxvii, 34) : *Propter crapulam multi obierunt*. Ergo gula est maximum peccatorum, ad minus præter peccata quæ sunt contra Deum.

Sed *contra* est quòd vitia carnalia, inter quæ computatur gula, secundum Gregorium (implic. Moral. lib. xxxiii, cap. 11, ante med.), sunt minoris culpæ.

CONCLUSIO. — Quanquam gula occasionem præbeat multorum peccatorum, ipse tamen non est peccatorum maximum.

Respondeo dicendum quòd gravitas alicujus peccati potest tripliciter considerari : primò quidem et principaliter secundum materiam in qua peccatur; et secundum hoc peccata quæ sunt circa res divinas, sunt maxima. Unde secundum hoc vitium gulæ non est maximum : est enim circa ea quæ ad sustentationem corporis spectant. Secundò autem ex parte peccantis; et secundum hoc peccatum gulæ magis alleviatur quàm aggravetur, tum propter necessitatem assumptionis ciborum, tum etiam propter difficultatem discernendi et moderandi id quod in talibus convenit. Tertio verò modo ex parte effectus consequentis : et secundum hoc vitium

(1) Hinc dicitur (Prov. xx) : *Luxuriosa res ininum*. (Ephes. v) : *Nolite inebriari vino in mæchati sunt, et in domo meretricis luxuriabantur.*

gulæ habet quamdam magnitudinem, inquantum ex ea occasionantur diversa peccata (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illæ pœnæ referuntur magis ad vitia quæ sunt consecuta ex gula, vel ad gulæ radicem quàm ad ipsam gulam. Nam primus homo expulsus est de paradiso propter superbiam, ex qua processit ad actum gulæ. Diluvium autem et pœna Sodomorum sunt inducta propter peccata luxuriæ procedentia ex gula occasionaliter.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit ex parte peccatorum quæ ex gula oriuntur. Non autem oportet quòd causa sit potior, nisi in causis per se. Gula autem non est causa aliorum vitiorum per se, sed quasi per accidens et per occasionem.

Ad *tertium* dicendum, quòd gulosus non intendit suo corpori nocumentum inferre; sed in cibo delectari. Si autem nocumentum corporis sequatur, hoc est per accidens. Unde hoc non directè pertinet ad gravitatem gulæ: cujus culpa tamen aggravatur, si quis corporale detrimentum incurrat propter immoderatam cibi sumptionem (2).

ARTICULUS IV. — UTRUM CONVENIENTER SPECIES GULÆ DISTINGUANTUR SECUNDUM HAS QUINQUE CONDICTIONES: PRÆPROPERÈ, LAUTÈ, NIMIS, ARDENTER, STUDIOSE.

De his etiam 1 2, quæst. LXXII, art. 9 corp. et ad 3, et Sent. IV, dist. 15, quæst. III, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter species gulæ distinguantur à Gregorio, qui (Moral. lib. xxx, cap. 13, à med.) dicit: « Quinque modis nos gulæ vitium tentat: aliquando namque indigentiae tempora prævenit; aliquando lautiores cibos quærit; aliquando quæ sumenda sunt, præparari accuratiùs appetit; aliquando in ipsa quantitate sumendi mensuram refectionis excedit; aliquando ipso æstu immensi desiderii aliquis peccat, » et continentur in hoc versu:

Præproperè, lautè, nimis, ardentè, studiòse.

Prædicta enim diversificantur secundum diversas circumstantias. Sed circumstantiæ, cum sint accidentia actuum, non diversificant speciem. Ergo secundum prædicta non diversificantur species gulæ.

2. Præterea, sicut tempus est quædam circumstantia, ita et locus. Si ergo secundum tempus una species gulæ accipitur, videtur quòd pari ratione secundum locum et alias circumstantias.

3. Præterea, sicut temperantia observat debitas circumstantias, ita etiam et aliæ virtutes morales. Sed in vitiis quæ opponuntur aliis virtutibus moralibus, non distinguuntur species secundum diversas circumstantias. Ergo nec in gula.

Sed *contra* est verbum Gregorii inductum.

CONCLUSIO. — Gulæ species rectè distinguuntur secundum has conditiones, præproperè, lautè, nimis, ardentè, studiòse.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst.), gula importat inordinatam concupiscentiam edendi. In esu autem duo considerantur, scilicet ipse cibus qui comeditur, et ejus comestio. Potest ergo inordinatio concupiscentiæ attendi dupliciter: uno quidem modo quantum ad ipsum cibum qui sumitur; et sic quantum ad substantiam vel speciem

(1) Nempe libido venerea, superbæ gloriationes, jactationes, contentiones, pugnae et alia hujusmodi.

(2) Si vomitus, ait Billuart, ex quantitate cibi

assumpti proveniat, difficile excusarem à mortali, quia tam enormis ingurgitatio rectæ rationi graviter repugnare videtur.

cibi quærit aliquis cibos *laudos*, id est, pretiosos; quantum ad qualitatem, quærit cibos nimis accuratè præparatos, id est, *studiosè*; quantum autem ad quantitatem, excedit *nimis* in edendo. — Alio verò modo attenditur inordinatio concupiscentiæ quantum ad ipsam sumptionem cibi: vel quia prævenit debitum tempus comedendi, quod est *præproperè*; vel quia non servat modum debitum in edendo, quod est *ardenter*. — Isidorus verò (De sum. bono, lib. II, cap. 42, ad fin.) comprehendit primum et secundum sub uno, dicens quòd gulosus excedit in cibo secundum *quid, quantum, quomodo et quando* (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd corruptio diversarum circumstantiarum facit diversas species gulæ, propter diversa motiva, ex quibus moralium species diversificantur. In eo enim qui quærit laudos cibos excitatur concupiscentia ex ipsa specie cibi; in eo verò qui præoccupat tempus deordinatur concupiscentia propter impatentiam moræ; et idem patet in aliis.

Ad *secundum* dicendum, quòd in loco et in aliis circumstantiis non invenitur aliud differens motivum pertinens ad usum cibi, quòd faciat aliam speciem gulæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd in quibuscumque aliis vitiis diversæ circumstantiæ habent diversa motiva, oportet accipi diversas species vitiorum secundum diversas circumstantias. Sed hoc non contingit in omnibus, ut supra dictum est (1 2, quæst. LXXII, art. 9).

ARTICULUS V — UTRUM GULA SIT VITIUM CAPITALE.

De his etiam De malo, quæst. VIII, art. 1 corp. et ad 6, et quæst. XIII, art. 3 corp. et quæst. XIV, art. 4.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd gula non sit vitium capitale. Vitia enim capitalia dicuntur ex quibus alia oriuntur secundum rationem causæ finalis. Sed cibus, circa quem est gula, non habet rationem finis: non enim propter se quæritur, sed propter corporis nutritionem. Ergo gula non est vitium capitale.

2. Præterea, vitium capitale aliquam principalitatem habere videtur in ratione peccati. Sed hoc non competit gulæ, quia videtur esse secundum suum genus minimum peccatorum, utpote plus appropinquans ad id quod est secundum naturam. Ergo gula non videtur esse vitium capitale.

3. Præterea, peccatum contingit ex hoc quòd aliquis recedit à bono honesto propter aliquid utile præsentis vitæ vel delectabile sensui. Sed circa bona quæ habent rationem utilis, ponitur unum tantum vitium capitale, scilicet avaritia. Ergo et circa delectationes videtur esse ponendum unum tantum vitium capitale. Ponitur autem luxuria, quæ est majus vitium quàm gula, et circa majores delectationes. Ergo gula non est vitium capitale.

Sed *contra* est quod Gregorius (Moral. lib. xxxi, cap. 17, à med.) computat gulam inter vitia capitalia (2).

CONCLUSIO. — Vitium gulæ, quod circa delectationes tactus inter omnes præcipuas versatur, capitalibus vitiis rectè annumeratur.

(1) Cave tamen, addit Billuart, ne statim ac semper peccati gulæ arguas, qui cibos laudos aut accuratè præparatos manducant; id enim quandoque exigit vel sanitatis, vel hospitii, vel festi ratio; aut sic offeruntur, quia alii desunt; sed tunc solum quando id quæritur, aut fit contra dictamen rectæ rationis.

(2) Sic prosequitur in textu Nicolaus: *Sic enim in cap. 17 vel 21: « Vitiorum regina su-*

perbia cum devictum plenè cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis quasi quibusdam suis ducibus devastandum tradit. Radix quippe cuncti mali superbia est; ut autem semina ejus principalia septem vitia de hac virulenta radice proferuntur, scilicet inanis gloria, invidia, ira, tristitia (vel acedia), ventris iniquitas (vel gula), luxuria, » etc.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. LXXXIV, art. 3), vitium capitale dicitur ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causæ finalis, inquantum scilicet habet finem multum appetibilem : unde ex ejus appetitu homines provocantur multipliciter ad peccandum. Ex hoc autem aliquis finis redditur multum appetibilis quòd habet aliquam de conditionibus felicitatis, quæ est naturaliter appetibilis. — Pertinet autem ad rationem felicitatis delectatio, ut patet (Ethic. lib. 1, cap. 8, et lib. x, cap. 3, 7 et 8). Et ideo vitium gulæ, quod est circa delectationes tactus, quæ sunt præcipuæ inter alias, convenienter ponitur inter vitia capitalia.

Ad primum ergo dicendum, quòd ipse cibus ordinatur quidem ad aliquid sicut ad finem ; sed quia ille finis, scilicet conservatio vitæ, est maximè appetibilis, quæ sine cibo conservari non potest, inde etiam est quòd ipse cibus est maximè appetibilis ; et ad hoc ferè totus labor humanæ vitæ ordinatur, secundum illud (Eccle. vi, 7) : *Omnis labor hominis in ore ejus*. Et tamen magis gula videtur esse circa delectationes cibi quàm circa cibos : propter quod, ut Augustinus dicit (lib. De vera religione, cap. 53, circa princ.), « quibus vilis corporis salus est, malunt vesci, in quo scilicet delectatio est, quàm saturari ; cum omnis finis illius voluptatis sit non sitire atque esurire. »

Ad secundum dicendum, quòd finis in peccato accipitur ex parte conversionis, sed gravitas peccati accipitur ex parte aversionis. Et ideo non oportet vitium capitale, quod habet finem maximè appetibilem, habere magnam gravitatem.

Ad tertium dicendum, quòd delectabile est appetibile secundum se : et ideo secundum ejus diversitatem ponuntur duo vitia capitalia, scilicet gula et luxuria. Utile autem ex se non habet rationem appetibilis, sed secundum quòd ad aliud ordinatur : et ideo in omnibus utilibus videtur esse una ratio appetibilitatis. Et propter hoc circa hujusmodi non ponitur nisi unum vitium capitale.

ARTICULUS VI. — UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR GULÆ QUINQUE FILIÆ, SCILICET INEPTA LÆTITIA, SCURRILITAS, IMMUNDITIA, MULTILOQUIUM, ET HEBETUDO MENTIS CIRCA INTELLIGENTIAM.

De his etiam De malo, quæst. XIV, art. 4.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter assignentur gulæ quinque filiæ, scilicet, « inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo mentis circa intelligentiam. » Inepta enim lætitia consequitur omne peccatum, secundum illud (Proverb. ii, 14) : *Qui lætantur, cum malè fecerint, et exultant in rebus pessimis*. Similiter etiam hebetudo mentis invenitur in omni peccato, secundum illud (Proverb. xiv, 22) : *Errant qui operantur malum*. Ergo inconvenienter ponuntur filiæ gulæ.

2. Præterea, immunditia, quæ maximè consequitur gulam, videtur ad vomitum pertinere, secundum illud (Isa. xxviii, 8) : *Omnes mensæ repletæ sunt vomitu sordibusque*. Sed hoc non videtur esse peccatum, sed poena peccati, vel etiam aliquid utile sub consilio cadens, secundum illud (Eccli. xxxi, 25) : *Si coactus fueris in edendo multum, surge è medio, et vome, et refrigerabit te*. Ergo non debet poni inter filias gulæ.

3. Præterea, Isidorus (De sum. bono, lib. ii, cap. 42, ad fin. et Etymol. lib. x, ad litt. S) ponit scurrilitatem filiam luxuriæ. Non ergo debet poni inter filias gulæ.

Sed contra est quòd Gregorius (Moral. lib. xxxi, cap. 17, à med.) has filias gulæ assignat.

CONCLUSIO. — Inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, et hebetudo mentis circa intelligentiam, quinque sunt gulæ filiae.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1, 2 et 3 hujus quæst.), gula propriè consistit circa immoderatam delectationem quæ est in cibis et potibus. Et ideo illa vitia inter filias gulæ computantur quæ ex immoderata delectatione cibi et potûs consequuntur. Quæ quidem possunt accipi vel ex parte animæ, vel ex parte corporis. Ex parte autem animæ quadrupliciter : primò quidem quantum ad rationem, cujus acies hebetatur ex immoderatione cibi et potûs : et quantum ad hoc ponitur filia gulæ « hebetudo sensûs circa intelligentiam ; » propter fumositates ciborum perturbantes caput ; sicut è contrario abstinentia confert ad sapientiæ perceptionem, secundum illud (Eccle. II, 3) : *Cogitavi in corde meo abstrahere a rino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam.* Secundò, quantum ad appetitum, qui multipliciter deordinatur per immoderantiam cibi et potûs, quasi sopito gubernaculo rationis ; et quantum ad hoc ponitur *inepta lætitia* (1), quia omnes aliæ inordinatæ passionες ad lætitiā et tristitiā ordinantur, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 5). Et hoc est quod dicitur (III. Esdræ III), quòd *vinum omnem mentem convertit in securitatem et jucunditatem.* Tertiò, quantum ad inordinatum verbum : et sic ponitur *multiloquium* ; quia, ut Gregorius dicit (Past. part. 3, cap. 20, in princ.), « nisi gulæ deditos immoderata loquacitas raperet, dives ille, qui epulatus quotidie splendide dicitur, in lingua gravius non arderet. » Quartò, quantum ad inordinatum actum ; et sic ponitur *scurrilitas*, id est, jocularitas quædam proveniens ex defectu rationis, quæ sicut non potest cohibere verba, ita non potest cohibere exteriores gestus ; unde (Eph. V), super illud : *Aut stultiloquium, aut scurrilitas*, dicit Glossa (interl.) quòd « à stultis curialitas dicitur, id est, jocularitas, quæ risum movere solet. » Quamvis posset utrumque horum referri ad verba in quibus contingit peccare vel ratione superfluitatis, quod pertinet ad *multiloquium*, vel ratione inhonestatis, quod pertinet ad *scurrilitatem* (2). — Ex parte autem corporis ponitur *immunditia*, quæ potest attendi sive secundum inordinatam emissionem quarumcumque superfluitatum, vel specialiter quantum ad emissionem seminis. Unde super illud (Eph. V) : *Fornicatio autem, et omnis immunditia*, etc., dicit Glossa (interl.), « id est, incontinentia pertinens ad libidinem quocumque modo. »

Ad primum ergo dicendum, quòd lætitia quæ est de actu peccati vel fine, consequitur omne peccatum, maximè quod procedit ex habitu. Sed lætitia vaga, incomposita, quæ hic dicitur *inepta*, præcipuè oritur ex immoderata sumptione cibi vel potûs. Similiter etiam dicendum quòd hebetudo sensûs quantum ad eligibilia communiter invenitur in omni peccato ; sed hebetudo sensûs circa speculabilia maximè procedit ex gula, ratione jam dictâ (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quòd licèt utilis sit vomitus post superfluum comestionem, tamen vitiosum est quòd aliquis huic necessitati se subdat per immoderantiam cibi vel potûs. Potest tamen absque culpa vomitus procurari ex consilio medicinæ in remedium alicujus languoris.

Ad tertium dicendum, quòd scurrilitas procedit quidem ex actu gulæ,

(1) *Inepta lætitia* : ita vocatur lætitia quæ homo gaudet de illis quæ nullam delectationem ex se nata sunt causare secundum judicium rectæ rationis.

(2) *Scurrilitas* est peccatum mortale si excessus

ille redundet in notabilem injuriam Dei, sanctorum, religionis, vel proximorum, aut si joous sit obscenus, de quo Apostolus ad Ephes. monet ut nec turpitudine, nec stultiloquium, nec scurrilitas nominetur in vobis.

non autem ex actu luxuriæ, sed ex ejus voluntate; et ideo ad utrumque vitium potest pertinere.

QUÆSTIO CXLIX.

DE SOBRIETATE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de sobrietate et vitio opposito, scilicet ebrietate; et circa sobrietatem quæruntur quatuor: 1° Quæ sit materia sobrietatis. — 2° Utrum sit specialis virtus. — 3° Utrum usus vini sit licitus. — 4° Quibus præcipue competat sobrietas.

ARTICULUS I. — UTRUM MATERIA SOBRIETATIS SIT POTUS (1).

De his etiam supra, quæst. CXLIII.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod materia propria sobrietatis non sit potus. Dicitur enim (Rom. xii, 3): *Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem*. Ergo sobrietas est etiam circa sapientiam, et non solum circa potum.

2. Præterea (Sap. viii, 7), dicitur de Dei sapientia quod *sobrietatem et prudentiam docet, justitiam et virtutem*; ubi sobrietatem ponit pro temperantia. Sed temperantia non solum est circa potum, sed etiam circa cibos et venerea. Ergo sobrietas non est solum circa potum.

3. Præterea, nomen sobrietatis à mensura sumptum esse videtur. Sed in omnibus quæ ad nos pertinent, debemus mensuram servare, ut dicitur (Tit. ii, 12): *Sobriè, et justè, et piè vivamus in hoc sæculo*, ubi dicit Glossa (interl.): *Sobriè in nobis*; et (I. Tim. ii, 9) dicitur: *Mulieres in habitu ornato, cum verecundia et sobrietate ornantes se*; et sic videtur sobrietas esse non solum in interioribus, sed etiam in his quæ pertinent ad exteriorem habitum. Non ergo propria materia sobrietatis est potus.

Sed contra est quod dicitur (Eccli. xxxi, 32): *Æqua vita hominibus vinum in sobrietate; si bibas illud moderatè, eris sobrius*.

CONCLUSIO. — Sobrietas maxime circa potum inebriandi vim habentem versatur.

Respondeo dicendum quod virtutes quæ ab aliqua generali conditione virtutis nominantur, illam materiam sibi specialiter vindicant in qua difficultissimum et optimum est conditionem ejus observare; sicut fortitudo pericula mortis et temperantia delectationes tactus. Nomen autem sobrietatis sumitur à mensura: dicitur enim aliquis sobrius, quasi *briam*, id est, mensuram, servans. Et ideo illam materiam specialiter sibi sobrietas adscribit in qua maxime laudabile est mensuram servare. Illiusmodi autem est potus inebriare valens, quia ejus usus mensuratus multum confert, et immodicus excessus multum lædit, quia impedit usum rationis magis etiam quam excessus cibi. Unde dicitur (Eccli. xxxi, 37): *Sanitas est animæ et corporis sobrius potus. Finum multum potatum irritationem, et iram, et ruinas multas facit*. Et ideo specialiter sobrietas attenditur circa potum, non quemcumque, sed eum qui suâ fumositatem natus est caput conturbare, sicut vinum, et omne quod inebriare potest. Communiter autem sumendo nomen sobrietatis potest in quacumque materia dici (2), sicut et supra dictum est (quæst. cxxiii, art. 2, et quæst. cxli, art. 2) de fortitudine et temperantia.

(1) In hoc articulo sobrietas strictissime sumitur et in eo sensu definiri potest: *Virtus moderans affectum et usum potus inebriantis*.

(2) Hoc sensu dicit Apostolus (Rom. xii): *Oportet sapere ad sobrietatem*; minus late

sumpta significat temperantiam quæ mensuram in delectationibus sensuum servat, et ita dixit Apostolus ad Titum, ii: *Sobriè, justè et piè vivamus*.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut vinum materiale inebriat corporaliter, ita etiam metaphoricè consideratio sapientiæ dicitur potus inebrians, propter hoc quòd suâ delectatione animum allicit, secundum illud (Psal. xii, 5) : *Calix meus inebrians, quàm præclarus est!* Et ideo circa contemplationem sapientiæ per similitudinem quamdam sobrietas dicitur.

Ad *secundum* dicendum, quòd omnia quæ ad temperantiam propriè pertinent, necessaria sunt præsentì vitæ, et eorum excessus nocet. Et ideo in omnibus necessarium est adhibere mensuram, quod pertinet ad officium sobrietatis : propter quod nomine sobrietatis temperantia significatur. Sed modicus excessus in potu plus nocet quàm in aliis : et ideo sobrietas specialiter est circa potum.

Ad *tertium* dicendum, quòd quamvis mensura in omnibus requiratur, non tamen sobrietas propriè in omnibus dicitur, sed in quibus mensura est maximè necessaria.

ARTICULUS II. — UTRUM SOBRIETAS SIT PER SE VIRTUS SPECIALIS (1).

De his etiam II. Cor. v, lect. 3, et Tit. II, lect. 3.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quòd sobrietas non sit per se quædam specialis virtus. Abstinencia enim attenditur et circa cibos, et circa potus. Sed circa cibos non est specialiter aliqua specialis virtus. Ergo nec sobrietas, quæ est circa potum, est aliqua specialis virtus.

2. Præterea, abstinencia et gula sunt circa delectationes tactûs, inquantum sensus est alimenti (2). Sed cibus et potus simul cedunt in alimentum, simul enim indiget animal nutriri humido et sicco. Ergo sobrietas, quæ est circa potum, non est specialis virtus.

3. Præterea, sicut in his quæ ad nutritionem pertinent distinguitur cibus à potu; ita etiam distinguuntur diversa genera ciborum et diversa genera potuum. Si ergo sobrietas esset per se quædam specialis virtus, videtur quòd circa quamlibet differentiam potûs vel cibi sit quædam specialis virtus; quod est inconueniens : non ergo videtur quòd sobrietas sit specialis virtus.

Sed *contra* est quòd Macrobius (in Somn. Scip. lib. I, cap. 8) ponit sobrietatem specialem partem temperantiæ.

CONCLUSIO. — Sobrietas est quædam specialis virtus, quâ removemus speciale rationis impedimentum ex nimio potu vini proveniens.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. cxlvi, art. 2), ad virtutem moralem pertinet conservare bonum rationis contra ea quibus potest impediri. Et ideo ubi invenitur speciale impedimentum rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem ad illud removendum. Potus autem inebrians habet specialem rationem impediendi usum rationis, inquantum scilicet perturbat cerebrum suâ fumositatem. Et ideo ad removendum hoc impedimentum rationis requiritur specialis virtus, quæ est sobrietas.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cibus et potus communiter impedire possunt bonum rationis, absorbendo eam per immoderantiam delectationis : et quantum ad hoc communiter circa cibum et potum est abstinencia. Sed potus inebriare valens impedit speciali ratione, ut dictum est (in corp. art.), et ideo requirit specialem virtutem.

(1) In Scripturis sobrietas commendatur tanquam virtus specialis (I. Thess. v : *Vigilemus sobrii ut simus : qui enim dormiunt, nocte dormiunt, et qui ebrii sunt, nocte ebrii sunt.* (I. Pet. v) : *Sobrii estote et vigilate.* (Eccles. xxxi) : *Exultatio animæ et cordis, vinum*

moderatè potatum. Sanitas est animæ et corporis, sobrius potus.

(2) Supple *inquantum tactus est sensus alimenti*, ut Philosophus insinuat (De anima, lib. III, text. 63).

Ad *secundum* dicendum, quòd virtus abstinentiæ non est circa cibos et potus, inquantum sunt nutritiva, sed inquantum impediunt rationem. Et ideo non oportet quòd specialitas virtutis attendatur secundum rationem nutritionis.

Ad *tertium* dicendum, quòd in omnibus potibus inebriare valentibus est una et eadem ratio impediendi rationis usum : et sic illa potuum diversitas per accidens se habet ad virtutem ; et propter hoc secundum huiusmodi diversitatem virtutes non diversificantur. Et eadem ratio est de diversitate ciborum.

ARTICULUS III. — UTRUM USUS VINI TOTALITER SIT ILLICITUS (1).

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd usus vini totaliter sit illicitus. Sine sapientia enim non potest aliquis esse in statu salutis : dicitur enim (Sap. vii, 28) : *Neminem diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat* ; et infra (cap. ix, 19) : *Per sapientiam sanati sunt quicumque placuerunt tibi, Domine, à principio*. Sed usus vini impedit sapientiam : dicitur enim (Eccle. ii, 3) : *Cogitavi in corde meo abstrahere à vino carnem meam, ut transferrem animum meum ad sapientiam*. Ergo potus vini est universaliter illicitus.

2. Præterea, Apostolus dicit (Rom. xiv, 21) : *Bonum est non manducare carnem, et non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur, aut scandalizatur, aut infirmatur*. Sed cessare à bono virtutis est vitiosum, et similiter fratribus scandalum ponere. Ergo uti vino est illicitum.

3. Præterea, Hieronymus dicit (Cont. Jovin. lib. i, cap. 9, in fin. et habetur cap. *Ab exordio*, dist. 35), quòd « vinum cum carnibus post diluvium est dedicatum ; Christus autem venit in fine sæculorum, et extremitatem retraxit ad principium. » Ergo tempore christianæ legis videtur esse illicitum uti vino.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (I. Timoth. v, 23) : *Noli adhuc aquam bibere, sed modico vino utere propter stomachum tuum, et frequentes tuas infirmitates* ; et (Eccli. xxxi, 36) dicitur : *Exultatio animæ et cordis vinum moderatè potatum*.

CONCLUSIO. — Quanquam vini usus secundum se illicitus non sit, per accidens tamen illicitus reddi potest, vel ex bibentis læsione, vel si mensuram excedat, aut contra votum suscipiatur, vel scandali causa sit.

Respondeo dicendum quòd nullus cibus vel potus secundum se consideratus est illicitus, secundum sententiam Domini dicentis (Matth. xv, 2) : *Non quod intrat in os coinquinat hominem*. Et ideo bibere vinum, secundum se loquendo, non est illicitum. Potest tamen reddi illicitum per accidens : quandoque quidem ex conditione bibentis, quia vino de facili læditur (2), vel quia ex speciali voto (3) obligatur ad vinum non bibendum ; quandoque autem ex modo bibendi, quia scilicet mensuram in bibendo excedit ; quandoque autem ex parte aliorum, qui ex hoc scandalizantur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sapientia potest haberi dupliciter. Uno modo secundum modum communem, prout sufficit ad salutem, et sic non requiritur ad sapientiam habendam quòd aliquis à vino omnino absteineat, sed quòd absteineat ab immoderato usu vini. Alio modo secundum

(4) In hoc articulo exploditur hæresis severianorum, encratitarum et manichæorum qui blasphemabant vinum esse malum et à diabolo factum, ut testantur Epiphanius (hæres. 45 et 47) et Augustinus in hæresi manichæorum.

(2) Id est faciliè propter complexionis debili-

tatem inebriatur ac turbatur et usum rationis ac mentis libertatem amittit.

(3) In lege veteri ad id se Nazareni obligabant per omne tempus quo Nazaræi remanerent. Sub lege nova nulli nisi privati ac valde occulti tali voto sunt astrikti.

quemdam perfectionis gradum : et sic requiritur in aliquibus ad perfectè sapientiam percipiendam, quòd omnino à vino abstineant, secundum conditiones quarundam personarum et locorum.

Ad *secundum* dicendum, quòd Apostolus non simpliciter dicit bonum esse abstinere à vino, sed in casu in quo ex hoc aliqui scandalizantur.

Ad *tertium* dicendum, quòd Christus retrahit nos à quibusdam sicut omnino illicitis, à quibusdam verò sicut ab impedimentis perfectionis : et hoc modo retrahit aliquos à vino propter studium perfectionis. sicut et à divitiis et aliis hujusmodi.

ARTICULUS IV. — UTRUM SOBRIETAS MAGIS REQUIRATUR IN MAJORIBUS PERSONIS (1).

De his etiam I. Tim. II, lect. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd sobrietas magis requiratur in majoribus personis. Senectus enim excellentiam quamdam homini præstat ; unde etsenibus honor et reverentia debetur, secundum illud (Levit. XIX, 32) : *Coram cano capite consurge, et honora personam senis*. Sed Apostolus specialiter senes dicit esse ad sobrietatem exhortandos, secundum illud (Tit. II, 2) : *Senes, ut sobrii sint*. Ergo sobrietas maximè requiritur in excellentioribus personis.

2. Præterea, episcopus in Ecclesia excellentissimum gradum habet, cui per Apostolum indicitur sobrietas, secundum illud (I. Timoth. III, 2) : *Oportet episcopum irreprehensibilem esse, unius uxoris virum, sobrium, prudentem*, etc. Ergo sobrietas maximè requiritur in personis excellentioribus.

3. Præterea, sobrietas importat ab continentiam à vino. Sed vinum interdicitur regibus, qui tenent summum locum in humanis rebus ; conceditur autem his qui sunt in statu desolationis, secundum illud (Proverb. XXXI, 4) : *Noli regibus dare vinum* (2) ; et postea subdit : *Date siceram mœrentibus, et vinum his qui amaro sunt animo*. Ergo sobrietas magis requiritur in excellentioribus personis.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (I. Tim. III, 11) : *Mulieres similiter pudicas, sobrias*, etc. ; et (Tit. II, 6) dicitur : *Juvenes similiter hortare ut sobrii sint* (3).

CONCLUSIO. — Mulieribus et juvenibus, si respiciamus pronitatem ad voluptates corporis consecandas, senibus verò et honoratis personis, si respiciamus rationem, quâ illæ personæ præcipuè vigere debent, sobrietas magis est necessaria.

Respondeo dicendum quòd virtus habet habitudinem ad duo : uno quidem modo ad contraria vitia quæ excludit, et concupiscentias quas refrenat ; alio modo ad finem in quem perducit. Sic ergo aliqua virtus magis requiritur in aliquibus duplici ratione : uno modo, quia in eis est major pronitas ad concupiscentias, quas oportet per virtutem refrenari, et ad vitia, quæ per virtutem tolluntur ; et secundum hoc sobrietas maximè requiritur in juvenibus et mulieribus, quia in juvenibus viget concupiscentia delectabilis propter fervorem ætatis ; in mulieribus autem non est sufficiens robor mentis ad hoc quòd concupiscentiis resistent. Unde, secundum Valerium Maximum lib. II, cap. 1, n. 3), mulieres apud Romanos antiquitus non bibebant vinum. — Alio verò modo sobrietas magis requiritur in aliquibus, upote

(1. In majoribus personis ; quales sunt episcopi, sacerdotes, reges et omnes alii quibus alios gubernandi officium incumbit ; ac insuper senes, viri aut mulieres qui alios exemplis erudire et edificare tenentur.

(2. Ubi etiam ad majorem emphasin gemi-

natur : *Noli regibus, o Lamuel, noli regibus dare vinum*.

(3. Quia et ibi præmittit *anus non multo vino servientis*, quod perinde est ac *sobrias* ; additque ut doceant adolescentulas esse *prudentes, castas, sobrias*, etc.

magis necessaria ad propriam operationem ipsorum. Vinum autem immoderatè sumptum præcipuè impedit usum rationis : et ideo senibus (1), in quibus ratio debet vigere ad aliorum eruditionem, et episcopis, seu quibuslibet Ecclesiæ ministris, qui mente devotà debent spiritualibus officiis insistere, et regibus, qui per sapientiam debent populum subditum gubernare, specialiter sobrietas indicitur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO CL.

DE EBRIETATE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ebrietate; et circa hoc quærantur quatuor : 1^o Utrùm ebrietas sit peccatum. — 2^o Utrùm sit peccatum mortale. — 3^o Utrùm sit gravissimum peccatorum. — 4^o Utrùm excuset à peccato.

ARTICULUS I. — UTRUM EBRIETAS SIT PECCATUM (2).

De his etiam De malo, quæst. XIV, art. 4 ad 2, et ad Tit. II, lect. 4 fin. et Ethic. lib. III, lect. 12 fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ebrietas non sit peccatum. Omne enim peccatum habet aliud peccatum sibi oppositum; sicut timiditati audacia, et pusillanimitati præsumptio opponitur. Sed ebrietati nullum peccatum opponitur. Ergo ebrietas non est peccatum.

2. Præterea, omne peccatum est voluntarium, ex Augustino (lib. De vera religione, cap. 14). Sed nullus vult esse ebrius, quia nullus vult privari usu rationis. Ergo ebrietas non est peccatum.

3. Præterea, quicumque est alteri causa peccandi, peccat. Si ergo ebrietas esset peccatum, sequeretur quòd illi qui alios invitant ad potum, quo inebriantur, peccarent : quod videtur esse valdè durum.

4. Præterea, omnibus peccatis correctio debetur. Sed ebriis non adhibetur correctio : dicit enim Gregorius quòd « cum venia suo ingenio sunt relinquendi, ne deteriores fiant, si à tali consuetudine evellantur. » Ergo ebrietas non est peccatum.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. XIII, 13) : *Non in comessationibus et ebrietatibus* (3).

CONCLUSIO. — Ebrietas, quæ est inordinata vini concupiscentia vel usus, vitium iudicatur magis quam illa, quæ in rationis privatione consistit.

Respondeo dicendum quòd ebrietas dupliciter potest accipi : uno modo prout significat ipsum defectum hominis, qui accidit ex multo vino (4) potato, ex quo fit ut non sit compos rationis, et secundum hoc ebrietas non nominat culpam, sed defectum pœnalem consequentem ex culpa; alio modo ebrietas potest nominare actum quo quis in hunc defectum incidit : qui potest causare ebrietatem dupliciter : uno modo ex nimia vini fortitudine præter opinionem bibentis; et sic etiam ebrietas potest accidere sine peccato, præcipuè si non ex negligentia hominis contingat; et sic creditur Noe inebriatus fuisse, ut legitur (Gen. ix). Alio modo ex inordinata concupiscentia et usu vini; et sic ebrietas ponitur esse peccatum, et continetur sub gula, sicut species sub genere. Dividitur enim

(1) Apostolus ad Titum dicit quoque de senibus, ut *sobrii sint*.

(2) Juxta mentem D. Thomæ ita ebrietatem definit Billuart : *Voluntarius excessus in potu inebriante usque ad defectum usus rationis*; ex illa definitione patet ebrietatem esse peccatum.

(3) Adde quoque quod (Gal. v, 21) *ebrietates* inter opera carnis numerantur de quibus prædicare non dubitat Apostolus quòd *qui talia agunt, regnum Dei non consequentur*.

(4) Per vinum hic intellige omnem potum inebriantem, quicumque sit.

gula in comessationem et ebrietatem, quas prohibet Apostolus in auctoritate inducta.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 11, circa med.), insensibilitas, quæ opponitur temperantiæ, non multum contingit. Et ideo tam ipsa quam omnes ejus species, quæ opponuntur diversis speciebus temperantiæ, nomine carent. Unde et vitium quod opponitur ebrietati, innominatum est; et tamen si quis scienter intantum à vino abstineret, ut naturam multum gravaret, à culpa immunis non esset.

Ad *secundum* dicendum, quòd objectio illa procedit de defectu consequenti, qui est involuntarius; sed immoderatus usus vini est voluntarius: in quo peccati ratio consistit.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut ille qui inebriatur excusatur à peccato si ignoret fortitudinem vini, ita etiam ille qui invitat aliquem ad bibendum excusatur à peccato, si ignoret talem esse conditionem bibentis, ut ex hoc potu inebrietur. Sed si ignorantia desit, neuter à peccato excusatur.

Ad *quartum* dicendum, quòd aliquando correctio peccatoris est intermittenda, ne fiat inde deterior, ut supra dictum est (quæst. XXXIII, art. 6). Unde Augustinus dicit in epistola ad Aurelium episcopum (22, al. 64, parum ante med.), de comessationibus et ebrietatibus loquens: «Non asperè, quantum existimo, non durè, non imperiosè ista tolluntur; sed magis docendo quam jubendo, magis monendo quam minando; sic enim agendum est cum multitudine peccantium; severitas autem exercenda est in peccata paucorum.»

ARTICULUS II. — UTRUM EBRIETAS SIT PECCATUM MORTALE (1).

De his etiam 1 2, quæst. LXXXVIII, art. 5, et Sent. II, dist. 24, quæst. II, art. 6 corp. et De malo, quæst. II, art. 8 ad 3, et Rom. XIII, lect. 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd ebrietas non sit peccatum mortale. Augustinus enim (alius auctor) in sermone De purgatorio (olim 41 De sanctis, nunc 104 in Append., parum à princ.) dicit « ebrietatem esse peccatum mortale, si sit assidua.» Sed assiduitas importat circumstantiam quæ non trahit in aliam speciem peccati; et sic non potest in infinitum aggravare, ut de veniali faciat mortale, sicut ex supra dictis patet (1 2, quæst. LXXXVIII, art. 5). Ergo si aliàs ebrietas non est peccatum mortale, nec etiam hoc modo erit peccatum mortale.

2. Præterea, Augustinus dicit in eodem sermone: «Quoties aliquis in cibo aut potu plus accipit quam necesse est, ad minuta peccata noverit pertinere.» Peccata autem minuta dicuntur venialia. Ergo ebrietas, quæ causatur ex immoderato potu, est peccatum veniale.

3. Præterea, nullum peccatum mortale est faciendum propter medicinam (2). Sed aliqui superflue bibunt secundum consilium medicinæ, ut postea per vomitum purgentur; et ex hoc superfluo potu sequitur ebrietas. Ergo ebrietas non est peccatum mortale.

Sed *contra* est quod in canonibus apostolorum (can. 41 et 42, tom. I Concil.) legitur: «Episcopus, aut presbyter, aut diaconus aleæ aut ebrietati deserviens (vel vacans), aut desinat, aut deponatur; subdiaconus autem,

(1) B. Thomas primum docuit (De malo, quæst. II, art. 8 ad 3, et quæst. VII, art. 4 ad 1) ebrietatem per se et ex genere suo esse peccatum veniale, per accidens autem mortale; sed eam sententiam postea retractavit (lect. III in cap. XIII,

Rom. et 1 2, quæst. LXXXVIII, art. 5 ad 1) et in hoc articulo.

(2) Id est, propter aliquid quod sit in remedium corporale, quia salus animæ cullibet bonæ corporis habitudini est præferenda.

aut lector, aut cantor similia faciens, aut desinat, aut communione prive-
vetur : similiter et laicus. » Sed tales pœnæ non infliguntur nisi pro peccato
mortali. Ergo ebrietas est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Ebrietas voluntaria peccatum mortale simpliciter est.

Respondeo dicendum quòd culpa ebrietatis, sicut dictum est (art. præc.),
consistit in immoderato usu et concupiscentia vini. Hoc autem contingit
esse tripliciter : uno modo sic quòd nesciat potum esse immoderatum et
inebriare potentem : et sic ebrietas potest esse sine peccato, ut dictum est
(art. præc.) ; alio modo sic quòd aliquis percipiat potum esse immoderatum,
non tamen aestimet potum esse inebriare potentem, et sic ebrietas potest
esse cum peccato veniali ; tertio modo potest contingere quòd aliquis bene
advertat potum esse immoderatum et inebriantem, et tamen magis vult
ebrietatem incurrere quàm à potu abstinere : et talis propriè dicitur ebrius,
quia mortalia recipiunt speciem non ab his quæ per accidens eveniunt
præter intentionem, sed ab eo quod est per se intentum. Et sic ebrietas est
peccatum mortale (1), quia secundum hoc homo volens et sciens privat se
usu rationis, quo secundum virtutem operatur et peccata declinat ; et
sic peccat mortaliter, periculo peccandi se committens. Dicit enim Am-
brosius in lib. De patriarchis (seu De Abraham, lib. 1, cap. 6, non
procul à fin.) : « Vitandam dicimus ebrietatem, per quam crimina ca-
vere non possumus. Nam quæ sobrii cavemus, per ebrietatem ignoran-
tes committimus. » Unde ebrietas, per se loquendo, est peccatum mortale.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd assiduitas facit ebrietatem esse pec-
catum mortale, non propter solam iterationem actûs ; sed quia non potest
esse quòd homo assiduè inebrietur, quin sciens et volens ebrietatem
incurrat, dum multoties experitur fortitudinem vini et suam habilitatem ad
ebrietatem.

Ad *secundum* dicendum, quòd plus sumere in cibo vel potu quàm necesse
sit, pertinet ad vitium gulæ, quæ non semper est peccatum mortale ; sed
plus sumere in potu scienter usque ad ebrietatem, hoc est peccatum mor-
tale. Unde Augustinus dicit (Confess. lib. x, cap. 31, ante med.) : « Ebrietas
longè est à me ; misereberis, ne appropinquet mihi ; crapula autem non-
nunquam subrepsit servo tuo. »

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut dictum est (qu. cxli, art. 6), cibus et
potus est moderandus, secundum quòd competit corporis valetudini. Et ideo
sicut quandoque contingit ut cibus vel potus, qui est moderatus sano, sit
superfluous infirmo, ita etiam potest è converso contingere ut ille qui est
superfluous sano, sit moderatus infirmo. Et hoc modo cum aliquis multum
comedit vel bibit secundum consilium medicinæ ad vomitum provocan-
dum, non est reputandus superfluous cibus vel potus. Nec tamen ad vomitum
provocandum requiritur quòd sit potus inebrians, quia etiam potus aquæ
tepidæ vomitum causat ; et ideo propter hanc causam non excusaretur ali-
quis ab ebrietate.

ARTICULUS III. — UTRUM EBRIETAS SIT GRAVISSIMUM PECCATORUM.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd ebrietas sit gravissimum
peccatorum. Dicit enim Chrysostomus (hom. LVIII in Matth. inter med. et
fin.), quòd « nihil ita est dæmoni amicum sicut ebrietas et lascivia,
quæ est mater omnium vitiorum. » Et in Decr. dicitur (dist. 35, cap. 9) : (2)

(1) Ad mortale peccatum requirit S. Alphonsus
ut ebrius rationis usu careat ac proinde malum à
bono distinguere nequeat.

(2) Ex concilio Agathensi canon. 41, ut cap.
Ante omnia videre est.

«Ante omnia clericis vitetur ebrietas, quæ omnium vitiorum fomes et nutritrix est.»

2. Præterea, ex hoc dicitur aliquid esse peccatum, quòd bonum rationis excludit. Sed hoc maximè facit ebrietas. Ergo ebrietas est maximum peccatorum.

3. Præterea, magnitudo culpæ ex magnitudine pœnæ ostenditur. Sed ebrietas videtur esse maximè punita : dicit enim Ambrosius (lib. De Elia et de jej. cap. 5, ante med.), quòd « non esset in homine servitus, si non fuisset ebrietas.» Ergo ebrietas est maximum peccatorum.

Sed *contra* est quòd secundum Gregorium (Moral. lib. xxxiii, cap. 11, ante med. implic.), vitia spiritualia sunt majora quam carnalia. Sed ebrietas continetur inter vitia carnalia. Ergo non est maximum peccatorum.

CONCLUSIO. — Ebrietas non est gravissimum peccatorum.

Respondeo dicendum quòd ex hoc dicitur aliquid esse malum, quòd privat bonum. Unde quantò majus est bonum quod privatur per malum, tantò malum gravius est. Manifestum est autem quòd bonum divinum est majus quam bonum humanum. Et ideo peccata quæ sunt directè contra Deum sunt graviora peccato ebrietatis quod directè opponitur bono rationis humanæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ad peccata intemperantiæ maximè homo habet pronitatem, propter hoc quòd hujusmodi concupiscentiæ et delectationes connaturales nobis sunt; et secundum hoc dicuntur hujusmodi peccata esse maximè amica diabolo, non quia sint aliis graviora, sed quia sunt apud homines frequentiora.

Ad *secundum* dicendum, quòd bonum rationis impeditur dupliciter : uno modo per id quod est contrarium rationi; alio modo per id quod aufert usum rationis. Plus autem habet de ratione mali id quod contrariatur rationi quam quod ad horam usum rationis aufert; usus enim rationis potest esse et bonus et malus, qui tollitur per ebrietatem; sed bona virtutum, quæ tolluntur per ea quæ contrariantur rationi, sunt semper bona.

Ad *tertium* dicendum, quòd servitus est consecuta ex ebrietate occasionaliter, inquantum Cham maledictionem servitutis in sua posteritate accepit propter hoc quòd irrisit patrem inebriatum; non autem servitus fuit directè pœna ebrietatis (1).

ARTICULUS IV. — UTRUM EBRIETAS EXCuset A PECCATO.

De his etiam 1 2, quæst. LXXVI, art. 4 ad 2 et 4, et Sent. II, dist. 22, quæst. II, art. 2 ad 2.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quòd ebrietas non excuset à peccato. Dicit enim Philosophus (Ethic. lib. II, cap. 5, ante med.), quòd « ebrius meretur duplices multationes.» Ergo ebrietas magis aggravat peccatum quam excuset.

2. Præterea, non excusatur peccatum per peccatum, sed magis augeatur. Ebrietas autem est peccatum. Ergo non excusat à peccato.

3. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 5), quòd sicut ratio hominis ligatur per ebrietatem, ita ligatur per concupiscentiam. Sed concupiscentia non excusat à peccato. Ergo etiam neque ebrietas.

(1) Attamen turpissimum est vitium ebrietatis, quia inde multa mala et gravissima consequuntur. Hinc illud concilii Moguntiani sub Carolo Magno celebrati decretum (cap. 46) : *Magnum malum ebrietatis, unde omnia vitia pullulant,*

modis omnibus præcipimus cavere : et qui hoc cavere noluerit, excommunicandum eum esse decrevimus, usque ad emendationem congruam.

Sed *contra* est quòd Loth excusatur ab incestu propter ebrietatem, ut Augustinus dicit *contra Faustum* (lib. xxii, cap. 44).

CONCLUSIO. — Ebrietatis vitium quò minus voluntarium est, eo magis à peccato excusatur; ebrietas autem simpliciter voluntaria aggravat peccatum.

Respondeo dicendum quòd in ebrietate duo attenduntur, sicut dictum est (art. 1 huj. qu.), scilicet defectus consequens et actus præcedens. Ex parte autem defectus consequentis, in quo ligatur usus rationis, ebrietas habet excusare à peccato, inquantum causat involuntarium per ignorantiam. Sed ex parte actus præcedentis videtur esse distinguendum: quia si ex actu illo præcedente subsecuta est ebrietas sine peccato (1), tunc peccatum sequens totaliter excusatur à culpa, sicut fortè accidit de Loth. Si autem actus præcedens fuit culpabilis, sic non totaliter aliquis excusatur à peccato sequenti, quòd scilicet redditur voluntarium ex voluntate præcedentis actus, inquantum scilicet aliquis dans operam rei illicitæ incidit in sequens peccatum (2). — Diminuitur tamen peccatum sequens, sicut et diminuitur ratio voluntarii. Unde Augustinus dicit *contra Faustum* (loc. sup. cit.), quòd « Loth culpandus est, non quantum ille incestus, sed quantum ebrietas meruit. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Philosophus non dicit quòd mercatur graviolem mulctationem ebrius, sed quòd mercatur duplicem mulctationem propter duplex peccatum. Vel potest dici quòd loquitur secundum legem cujusdam Pittaci, qui, ut dicitur (*Politie*. lib. ii, in fin.), statuit quòd ebrii, si percuterent, plus punirentur quàm sobrii, quia pluries injuriantur (3); in quo, ut Aristoteles ibidem dicit, videtur magis respexisse ad utilitatem, scilicet ut cohiberentur injustitiæ, quàm ad veniam, quam oportet habere de ebriis, propter hoc quòd non sunt sui compotes.

Ad *secundum* dicendum, quòd ebrietas habet excusare peccatum, non ex parte quâ est peccatum, sed ex parte defectus consequentis, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd concupiscentia non totaliter ligat rationem, sicut ebrietas, nisi fortè sit tanta quòd faciat hominem insanire. Et tamen passio concupiscentiæ diminuit peccatum, quia levius est ex infirmitate quàm ex malitia peccare.

QUÆSTIO CLI.

DE CASTITATE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de castitate; et primò de ipsa virtute castitatis; secundo de virginitate, quæ est pars castitatis; tertio de luxuria, quæ est vitium oppositum. Circa primum quærentur quatuor: 1º Utrum castitas sit virtus. — 2º Utrum sit virtus generalis. — 3º Utrum sit virtus distincta ab abstinentia. — 4º Quomodo se habeat ad pudicitiam.

ARTICULUS I. — UTRUM CASTITAS SIT VIRTUS (4).

De his etiam *Ethic.* lib. iii, lect. 22.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd castitas non sit virtus. Loqui-

(1) Hinc sequitur quòd si ebrietas sit tantum venialis ob defectum advertentiæ et voluntarii, peccatum inde sequens, v. g. blasphemia, sit etiam tantum venialis.

(2) Supponit S. Doctor effectum quem dicit esse voluntarium fuisse prævisum aut potuisse prævideri (Cf. 1 2, quæst. xx, et quæst. Lxxvi art. 3).

(5) Ita communius Nicolai, *plures*. Theologi ita supplendum censent, *quia plures, dum sunt sobrii, quàm dum sunt sobrii, injuriantur.*

(4) Castitas de qua hic agitur definiri potest: *Virtus moderatrix delectationum in venereis juxta dictamen rationis.*

mur enim nunc de virtute animæ. Sed castitas videtur ad corpus pertinere : dicitur enim aliquis castus ex eo quòd aliququaliter se habet ad usum quarundam corporis partium. Ergo castitas non est virtus.

2. Præterea, virtus est habitus voluntarius, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 4 et 6). Sed castitas non videtur esse aliquid voluntarium, cum per violentiam auferri videatur mulieribus violenter oppressis. Ergo videtur quòd castitas non sit virtus.

3. Præterea, nulla virtus est in infidelibus. Sed aliqui infideles sunt casti. Non ergo castitas est virtus.

4. Præterea, fructus à virtutibus distinguuntur. Sed castitas inter fructus ponitur, ut patet (Gal. V). Ergo castitas non est virtus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De decem chordis, cap. 3, à med.) : « Cum debeas in virtute præcedere uxorem, quoniam castitas est virtus; tu sub uno impetu libidinis cadis, et vis uxorem tuam esse victricem. »

CONCLUSIO. — Castitas est virtus, per quam concupiscentiam castigamus quodam rationis moderamine.

Respondeo dicendum quòd nomen castitatis sumitur ex hoc quòd per rationem concupiscentia castigatur, quæ ad modum pueri est refrenanda, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. III, cap. ult.), in hoc autem ratio virtutis humanæ consistit quòd sit aliquid secundum rationem modificatum, ut ex supra dictis patet (I 2, quæst. LXIV, art. 1). Unde manifestum est castitatem esse virtutem (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd castitas consistit quidem in anima sicut in subjecto, sed materiam (2) habet in corpore. Pertinet enim ad castitatem, ut secundum iudicium rationis et electionem voluntatis aliquis moderate utatur corporalibus membris.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. I, cap. 18, post med.), « proposito animi permanente, per quod etiam corpus sanctificari meruit, nec ipsi corpori aufert sanctitatem violentia libidinis alienæ, quam servat perseverantia continentie suæ; et ibidem dicit quòd est virtus animi, quæ comitem habet fortitudinem, quæ potius quælibet mala tolerare, quàm mala consentire decernit. »

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Contra Julianum, lib. V, cap. 3, inter princ. et med.), « absit ut sit in aliquo vera virtus, nisi fuerit justus; absit autem ut sit justus verè, nisi vivat ex fide. » Et ideo concludit quòd in infidelibus neque est verè castitas, neque aliqua alia virtus, quia scilicet non referuntur ad debitum finem (3); et, sicut ibidem subdit (parum ante med.), « non officiis, id est actibus, sed finibus à vitiis discernuntur virtutes. »

Ad *quartum* dicendum, quòd castitas inquantum est quidem secundum rationem operans habet rationem virtutis; inquantum autem habet delectationem in suo actu, connumeratur inter fructus.

ARTICULUS II. — UTRUM CASTITAS SIT VIRTUS GENERALIS.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd castitas sit virtus generalis. Dicit enim Augustinus (lib. De mendacio, cap. 20, à med.), quòd « castitas animi est ordinatus animi motus, non subdens majora mino-

(1) Huc pertinent hæc verba Scripturæ (II. Cor. VII) *Mundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus*; (I. Tim. II) : *Quietam et tranquillam vitam agamus in omni pietate et castitate*.

(2) Materia proxima hujus virtutis sunt motus interiores concupiscentie; materia remota, usus membrorum generationi servientium.

(3) Ad debitum finem, scilicet ad beatitudinem quam nullus sine gratia potest adipisci.

ribus.» Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem. Ergo castitas est generalis virtus.

2. Præterea, nomen castitatis à castigatione sumitur. Sed quilibet motus appetitivæ partis debet castigari à ratione. Cum ergo per quamlibet virtutem moralem refrenetur aliquis appetitivus motus, videtur quòd quælibet virtus moralis sit castitas.

3. Præterea, castitati fornicatio opponitur. Sed fornicatio videtur ad omne genus peccati pertinere : dicitur enim (Psal. LXXII, 26) : *Perdes omnes qui fornicantur abs te*. Ergo castitas est generalis virtus.

Sed *contra* est quòd Macrobius (in Som. Scip. lib. I, cap. 8) ponit eam partem temperantiæ.

CONCLUSIO. — Castitas propriè dicta, quæ in venereis delectationibus moderandis versatur, specialis virtus est : at castitas metaphoricè dicta, quæ in quibuslibet animi delectationibus temperandis versatur, virtus est generalis.

Respondeo dicendum quòd nomen castitatis dupliciter accipitur : uno modo propriè, et sic est quædam specialis virtus habens specialem materiam, scilicet concupiscentias delectabilium; quæ sunt in venereis; alio modo nomen castitatis accipitur metaphoricè. Sicut enim in corporis commixtione consistit delectatio venereorum, circa quam propriè est castitas et oppositum vitium, scilicet luxuria; ita etiam in quadam spirituali conjunctione mentis ad res aliquas consistit quædam delectatio, circa quam est quædam spiritualis castitas metaphoricè dicta, vel etiam spiritualis fornicatio similiter metaphoricè dicta. Si enim mens hominis delectetur in spirituali conjunctione ad id cui debet conjungi, scilicet ad Deum, et abstinere se ne delectabiliter aliis jungatur contra debitum divini ordinis, dicitur castitas spiritualis, secundum illud (II. Corinth. XI, 2) : *Despondi vos uni viro virginem castam exhibere Christo*. Si autem delectabiliter contra debitum divini ordinis jungatur mens quibuscumque aliis rebus, dicitur fornicatio spiritualis, secundum illud (Jerem. III, 1) : *Tu autem fornicata es cum amatoribus multis*. Et hoc modo accipiendo castitatem, castitas est generalis virtus, quia per quamlibet virtutem retrahitur mens humana ne rebus illicitis delectabiliter jungatur. — Principaliter tamen ratio hujus castitatis consistit in charitate et in aliis virtutibus theologicis, quibus mens hominis conjungitur Deo (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de castitate metaphoricè dicta.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (art. præc. et quæst. CXLII, art. 2), concupiscentia delectabilis maximè assimilatur puero, eò quòd appetitus delectabilis est nobis connaturalis, et præcipuè delectabile secundum tactum, quæ ordinantur ad conservationem naturæ. Et inde est quòd si nutriatur horum delectabilium concupiscentia, per hoc quòd ei consentiatur, maximè augebitur; sicut puer, qui suæ voluntati relinquitur. Et sic concupiscentia horum delectabilium maximè indiget castigari; et ideo circa hujusmodi concupiscentias antonomasticè dicitur castitas, sicut et fortitudo est circa ea in quibus maximè indigemus animi firmitate.

Ad *tertium* dicendum, quòd objectio illa procedit de fornicatione spirituali metaphoricè dicta, quæ opponitur castitati spirituali, ut dictum est (in corp. art.).

(1) Sicut fornicatio spiritualis, addit Billuart, licet extendatur per omnia peccata mortalia quibus homo, relicto Deo, conjungitur creaturæ,

ut ultimo fini; dicitur tamen specialiter de apostasia à vera fide.

ARTICULUS III. — UTRUM CASTITAS SIT VIRTUS DISTINCTA AB ABSTINENTIA.

De his etiam Sent. II, dist. 24, quæst. II, art. I ad 1, et De virt. quæst. I, art. 4 corp. fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd castitas non sit virtus distincta ab abstinentia. Quia circa materiam unius generis sufficit una virtus. Sed unius generis videntur esse quæ pertinent ad unum sensum. Cum ergo delectatio ciborum circa quam est abstinentia, et delectatio venereorum, circa quam est castitas, pertineant ad tactum, videtur quòd castitas non sit alia virtus ab abstinentia.

2. Præterea, Philosophus (Ethic. lib. III, cap. ult.) omnia vitia intemperantiæ assimilat puerilibus peccatis, quæ castigatione indigent. Sed castitas nominatur à castigatione vitiorum oppositorum. Ergo cum per abstinentiam cohibeantur quædam vitia intemperantiæ, videtur quòd abstinentia sit castitas.

3. Præterea, delectationes aliorum sensuum pertinent ad temperantiam, inquantum ordinantur ad delectationes tactus, circa quas est temperantia. Sed delectationes ciborum, circa quas est abstinentia, ordinantur ad delectationes venereorum, circa quas est castitas; unde dicit Hieronymus (epist. CXLVII, ad Amand. aliquant. à princ., et sup. illud ad Tit. I, *Non vinolentum, non percussorem*, etc.): « Venter et genitalia sibimetipsis vicina sunt, ut ex vicinitate membrorum confœderatio intelligatur vitiorum. » Ergo abstinentia et castitas non sunt virtutes ab invicem distinctæ.

Sed *contra* est quòd Apostolus (II. Cor. VI) connumerat castitatem jejuniis, quæ ad abstinentiam pertinent.

CONCLUSIO. — Castitas, quæ venereorum delectationes moderatur, virtus distincta est ab abstinentiâ, quæ circa ciborum delectationes versatur.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (quæst. CXXI, art. 4), temperantia est propriè circa concupiscentias delectationum tactus; et ideo oportet ut ubi sunt diversæ rationes delectationis, ibi sint diversæ virtutes sub temperantia comprehensæ. Delectationes autem proportionantur operationibus, quarum sunt perfectiones, ut dicitur (Ethic. lib. IX, cap. 7). Manifestum est autem quòd alterius generis sunt operationes pertinentes ad usum ciborum, quibus natura individui conservatur, et operationes pertinentes ad usum venereorum, quibus conservatur natura speciei. Et ideo castitas, quæ est circa delectationes venereorum, est virtus distincta ab abstinentia, quæ est circa delectationes ciborum (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd temperantia non consistit principaliter circa delectationes tactus quantum ad iudicium sensus de tangibilibus, quod est ejusdem rationis in omnibus, sed quantum ad ipsum usum tangibilem, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 10). Est autem alia ratio utendi cibis, et potibus, et venereis. Et ideo oportet esse diversas virtutes, licet sint unus sensus.

Ad secundum dicendum, quòd delectationes venereæ sunt vehementiores et magis opprimentes rationem quàm delectationes ciborum: et propter hoc magis indigent castigatione et refrenatione, quia si eis consentiatur, magis ex hoc increscit vis concupiscentiæ, et dejicitur virtus mentis. Unde Augustinus dicit (Soliloq. lib. I, cap. 10, circa med.): « Nihil esse sentio quod magis ex arce dejiciat animum virilem quàm blandimenta feminea, corporumque ille contactus sine quo uxor haberi non potest. »

Ad tertium dicendum, quòd delectationes aliorum sensuum non pertinent ad naturam hominis conservandam, nisi prout ordinantur ad delectabilia

(1. Cf. quod dictum est quæst. CXLVI De abstinentia.

tactus : et ideo circa hujusmodi delectationes non est aliqua alia virtus sub temperantia comprehensa. Sed delectationes ciborum, quamvis aliquid ordinentur ad delectationes venereorum, tamen etiam per se ordinantur ad vitam hominis conservandam, et ideo etiam per se habent specialem virtutem ; quamvis illa virtus, quæ abstinencia dicitur, ordinet actum suum ad finem castitatis.

ARTICULUS IV. — UTRUM PUDICITIA PERTINEAT SPECIALITER AD CASTITATEM (1).

De his etiam supra, quæst. CXLIV.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod pudicitia non pertineat specialiter ad castitatem. Dicit enim Augustinus (De civit. Dei, lib. 1, cap. 18, à princ.), quod « pudicitia est quædam virtus animæ. » Non ergo est aliquid ad castitatem pertinens, sed est per seipsam virtus à castitate distincta.

2. Præterea, pudicitia à pudore dicitur, qui videtur idem esse verecundiæ. Sed verecundia, secundum Damascenum (Orth. fid. lib. II, cap. 15), est de turpi actu, quod convenit omni actui vitioso. Ergo pudicitia non magis pertinet ad castitatem quam ad alias virtutes.

3. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 12, à princ.), quod « omnis intemperantia generaliter est maximè exprobrabilis. » Sed ad pudicitiam pertinere videtur fugere ea quæ exprobrabilia sunt. Ergo pudicitia pertinet ad omnes partes temperantiæ, non autem specialiter ad castitatem.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De perseverantia, cap. 20, paulò à princ.) : « Prædicanda est pudicitia, ut ab eo qui habet aures audiendi, nihil genitalibus membris illicitum perpetretur. » Sed usus genitalium membrorum propriè pertinet ad castitatem. Ergo pudicitia propriè ad castitatem pertinet.

CONCLUSIO. — Pudicitia ad castitatem pertinet, ut illius specialis circumstantia, quanquam interdum una pro alia ponatur.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (in arg. 2), nomen pudicitiae à pudore sumitur, in quo verecundia significatur. Et ideo oportet quod pudicitia propriè sit circa illa de quibus homines magis verecundantur. Maximè autem verecundantur homines de actibus venereis, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XIV, cap. 18), intantum quod etiam concubinatus conjugal, qui honestate nuptiarum decoratur, verecundiâ non careat ; et hoc ideo, quia motus genitalium membrorum non subijcitur imperio rationis, sicut motus aliorum exteriorum membrorum. Verecundatur autem homo non solum de illa commixtione venerea, sed etiam de quibuscumque signis ejus, ut Philosophus dicit (Rhet. lib. II, cap. 6, post med.). Et ideo pudicitia attenditur propriè circa venerea, et præcipuè circa signa venereorum, sicut sunt aspectus impudici, oscula et tactus. Et quia hæc magis solent deprehendi, ideo pudicitia magis respicit hujusmodi exteriora signa ; castitas autem magis ipsam veneream commixtionem. Et ideo pudicitia ad castitatem ordinatur, non quasi virtus ab ipsa distincta, sed sicut exprimens castitatis circumstantiam quamdam. Interdum tamen unum pro alio ponitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Augustinus ibi accipit pudicitiam pro castitate (2).

(1) Pudicitia est propriè circa illa de quibus homines maximè verecundantur, qualia sunt aspectus impudici, oscula, tactus et alia hujusmodi. Hinc juxta mentem D. Thomæ non est

virtus à castitate omninò distincta, sed potiùs quædam illius virtutis circumstantia.

(2) Ut ex adjunctis patet : Quis putaverit, inquit, se perdere pudicitiam si in oppressa

Ad *secundum* dicendum, quòd quamvis omnia vitia habeant turpitudinem quamdam, specialiter tamen vitia intemperantiæ, ut ex supra dictis patet (quæst. cxlii, art. 4).

Ad *tertium* dicendum, quòd inter vitia intemperantiæ præcipuè sunt exprobrabilia peccata venerea, tum propter inobedientiam genitalium membrorum, tum etiam propter hoc quòd ratio ab hujusmodi maximè absorbetur.

QUÆSTIO CLII.

DE VIRGINITATE, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de virginitate; et circa hoc quæruntur quinque: 1º In quo consistat virginitas. — 2º Utrùm sit licita. — 3º Utrùm sit virtus. — 4º De excellentia ejus respectu matrimonii. — 5º De excellentia ejus respectu aliarum virtutum.

ARTICULUS I. — UTRUM VIRGINITAS CONSISTAT IN INTEGRITATE CARNIS (1).

De his etiam Sent. iv, dist. 33, quæst. iii, art. 4, et dist. 34, quæst. i, art. 4 ad 3, et dist. 49, quæst. v, art. 3, quæst. i corp. et ad 4, et quodl. v, art. 24 ad 2, et quodl. vi, art. 48 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd virginitas non consistat in integritate carnis. Dicit enim Augustinus in lib. De nuptiis et concupiscentia (habetur in lib. De sancta virginit. cap. 13, in princ.), quòd «virginitas est in carne corruptibili incorruptionis perpetua meditatio.» Sed meditatio non pertinet ad carnem. Ergo virginitas non consistit in carne.

2. Præterea, virginitas pudicitiam quamdam importat. Sed Augustinus dicit (De civitate Dei, lib. i, cap. 18, à princ.), quòd «pudicitia consistit in anima.» Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

3. Præterea, carnis integritas videtur consistere in signaculo virginalis pudoris. Sed quandoque absque virginitatis præjudicio frangitur illud signaculum; dicit enim Augustinus (De civ. Dei, lib. i, loc. cit.), quòd «illa membra possunt diversis casibus vulnerata vim perpeti; et medici quandoque saluti opitulantes hæc ibi faciunt quæ horret aspectus: obstetrix etiam virginis cujusdam integritatem manu velut explorans, dum inspicit, perdidit;» et subdit: «Non opinor quemquam tam stultè sapere, qui huic periisse aliquid existimet etiam de ipsius corporis sanctitate, quamvis membri illius integritate jam perditâ.» Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

4. Præterea, corruptio carnis maximè in seminis resolutione consistit; quæ potest fieri sine concubitu, vel in dormiendo, vel etiam vigilando. Sed sine concubitu non videtur perdi virginitas; dicit enim Augustinus (lib. De virginit. cap. 13, in princ.), quòd «virginalis integritas, et per piam continentiam ab omni concubitu immunitas, angelica portio est.» Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

Sed *contra* est quod Augustinus in eodem lib. (cap. 8, in fin.) dicit quòd «virginitas est continentia quâ integritas carnis ipsi Creatori animæ et carnis vovetur, consecratur, servatur.»

CONCLUSIO. — Virginitatis virtus non modò in carnis integritate, sed magis in perpetuo proposito abstinendi se à quacumque venereorum delectatione, consistit.

Respondeo dicendum quòd nomen virginitatis à virore sumptum vide-

carne sua exerceatur et expleatur libido non sua? Si enim hoc modo pudicitia perit, profectò pudicitia virtus animi non erit.

(1) Virginitas in hoc articulo non naturaliter,

sed moraliter sumitur. In eo sensu non consistit essentialiter in integritate carnis, sed per accidens et materialiter.

tur (1); et sicut illud dicitur virens, et in suo virore persistere, quod non est ex superabundantia caloris adustionem expertum: ita etiam virginitas hoc importat quod persona cui inest, immunis sit à concupiscentiæ adustione, quæ esse videtur in consummatione maximæ delectationis corporalis, qualis est venereorum delectatio. Unde Ambrosius dicit (De virginibus, lib. 1, inter princ. et med.), quod « castitas virginalis est expers contagionis integritas. » — In delectatione autem venereorum tria est considerare: unum quidem quod est ex parte corporis, scilicet violatio signaculi virginalis; aliud autem est in quo conjungitur id quod est animæ, cum eo quod est corporis, scilicet ipsa resolutio seminis delectationem sensibilem causans; tertium autem est solum ex parte animæ, scilicet propositum perveniendi ad talem delectationem. In quibus tribus id quod primò positum est, per accidens se habet ad moralem actum, qui non consideratur per se, nisi secundum ea quæ sunt animæ; secundum verò materialiter se habet ad actum moralem, nam sensibiles passionibus sunt materia moralium actuum; tertium verò se habet formaliter et completivè, quia ratio moralium in eo quod est rationis, completur. Quia ergo virginitas dicitur per remotionem prædictæ corruptionis, consequens est quod integritas membri corporalis per accidens se habet ad virginitatem; ipsa autem immunitas à delectatione, quæ consistit in seminis resolutione, se habet materialiter; ipsum autem propositum perpetuò abstinendi à tali delectatione se habet formaliter et completivè in virginitate (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quod illa definitio Augustini tangit quidem in recto id quod est formale in virginitate. Nam per meditationem intelligitur propositum rationis (3): quod autem additur, perpetua, non sic intelligitur quod oporteat virginem semper actu talem meditationem habere, sed quia hoc debet in proposito gerere, ut perpetuò in hoc perseveret. Id verò quod est materiale, tangitur in obliquo, cum dicitur, *in corruptionis in carne corruptibili*; quod additur ad ostendendam virginitatis difficultatem: nam si caro corrumpi non posset, non esset difficile perpetuam incorruptionis meditationem habere.

Ad *secundum* dicendum, quod pudicitia est quidem essentialiter in anima, materialiter autem in carne; et similiter virginitas. Unde Augustinus dicit in lib. De virginitate (cap. 8), quod « licet virginitas in carne servetur, ac per hoc corporalis sit, tamen spiritualis est, quam fovet et servat continentia pietatis. »

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dictum est (in corp. art.), integritas corporalis membri per accidens se habet ad virginitatem, inquantum scilicet per hoc quod ex proposito voluntatis abstinet quis à delectatione venerea, remanet integritas in membro corporeo. Unde si contingat quod per alium modum aliquo casu membri integritas corrumpatur, non magis præjudicat virginitati quàm si corrumpatur manus aut pes (4).

Ad *quartum* dicendum, quod delectatio quæ est ex seminis resolutione, dupliciter potest contingere: uno modo si procedat ex mentis proposito; et sic tollit virginitatem, sive fiat per concubitum, sive absque concubitu. Facit autem mentionem Augustinus de concubitu, quia hujusmodi resolutio

(1) Sic derivat etiam Isidorus (lib. II Etymolog. vel Originum, tit. *De ætatibus hominis* in dictione *Virgo*), cum sic ait: *Virgo à viridiori ætate dicta est.*

(2) Virginitas non est virtus nisi in hoc ultimo sensu intelligatur.

(3) Quasi diceret, quod virginitas sit, quando

quis in proposito habet servare perpetuam carnis incorruptionem, tametsi corruptibilis.

(4) Hinc juxta Sylvium virgo quæ per violentiam fuit corrupta, nulloque modo consenserit, nihilominus consecrari posset, si factum esset occultum ac proinde ratio scandali omnino excluderetur.

communiter et naturaliter ex concubitu causatur. Alio modo potest provenire præter propositum mentis, vel in dormiendo, vel per violentiam illatam, cui mens non consentit, quamvis caro delectationem experiatur, vel etiam ex infirmitate naturæ, ut patet in his qui fluxum seminis patiuntur; et sic non perditur virginitas, quia talis pollutio non accidit per impudicitiam, quam virginitas excludit.

ARTICULUS II. — UTRUM VIRGINITAS SIT ILLICITA (1).

De his etiam infra, art. 5 et 4, et Sent. IV, dist. 52, quæst. III, art. 2 ad 2 et 3, et De malo, quæst. XV, art. 2 ad 45, et De virt. quæst. I, art. 45 ad 6, et Ethic. lib. II, lect. 2 fin.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd virginitas sit illicita. Omne enim quod contrariatur præcepto legis naturæ est illicitum. Sed sicut præceptum legis naturæ ad conservationem individui est, quod tangitur (Genes. II, 16) : *De omni ligno quod est in paradiso, comede*, ita etiam præceptum legis naturæ est ad conservationem speciei, quod ponitur (Genes. I, 28) : *Crescite, et multiplicamini, et replete terram*. Ergo sicut peccaret qui abstinere ab omni cibo, utpote faciens contra bonum individui; ita etiam peccat qui omnino abstinet ab actu generationis, utpote faciens contra bonum speciei.

2. Præterea, omne illud quod recedit à medio virtutis videtur esse vitiosum. Sed virginitas recedit à medio virtutis, ab omnibus delectationibus venereis abstinens : dicit enim Philosophus (Ethic. lib. II, cap. 2, à med. et lib. III, cap. 11). quòd « qui omni voluptate potitur, neque ab una recedit, intemperatus est; qui autem omnes fugit, sicut agrestis, insensibilis est. » Ergo virginitas est aliquid vitiosum.

3. Præterea, pœna non debetur nisi vitio. Sed apud antiquos puniebantur secundum leges illi qui semper cælibem vitam ducebant, ut Maximus Valerius dicit (lib. II, cap. 4, num. 2). Unde et Plato, secundum Augustinum (lib. De vera religione, cap. 3, ad fin.), « sacrificasse naturæ dicitur, ut perpetua ejus continentia tanquam peccatum aboleretur. » Ergo virginitas est peccatum.

Sed *contra* est quòd nullum peccatum rectè cadit sub consilio. Sed virginitas rectè cadit sub consilio : dicitur enim (I. Corinth. VII, 25) : *De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do* (1). Ergo virginitas non est aliquid illicitum.

CONCLUSIO. — Virginitas non quid vitiosum, sed laudabile potius est, cum ad divinorum contemplationem maximè conferat.

Respondeo dicendum quòd in humanis actibus illud est vitiosum quod est præter rectam rationem. Habet autem hoc recta ratio, ut his quæ sunt ad finem, utatur aliquis secundum eam mensuram quæ congruit fini. Est autem triplex hominis bonum, ut dicitur (Ethic. lib. I, cap. 8, à princ.) : unum quidem quod consistit in exterioribus rebus, putà divitiis; aliud autem quod consistit in bonis corporis; tertium autem quod consistit in bonis animæ : inter quæ etiam bona contemplativæ vitæ sunt potiora bonis vitæ activæ, ut Philosophus probat (Ethic. lib. X, cap. 7) : et Dominus dicit (Luc. X, 43) : *Maria optimam partem elegit*. Quorum bonorum exteriora quidem ordinantur ad ea quæ sunt corporis; ea verò quæ sunt corporis, ad ea quæ sunt animæ; et ulterius ea quæ sunt vitæ activæ, ad ea quæ sunt

(1) Lutherus dixit virginitatem esse illicitam, eumque secuti sunt sectarii; sed cum B. Thoma doctrina catholica tenet virginitatem esse laudabilem.

(2) Postea addit Apostolus : *Solutus es ab*

uxore? noli quærere uxorem. Quibus consentanea sunt ea quæ præmiserat : *Volo, id est, opto, omnes vos esse sicut meipsum, videlicet cælibem : et iterum, dico nuptis et viduis, bonum est illis, si sic permaneant sicut et ego.*

vitæ contemplativæ. Pertinet igitur ad rectitudinem rationis ut aliquis utatur exterioribus bonis secundum eam mensuram quæ competit corpori : et similiter de aliis. Unde si quis absterneat ab aliquibus possidendis quæ aliàs esset bonum possidere, ut consulat saluti corporali, vel etiam contemplationi veritatis, non est hoc vitiosum, sed secundum rationem rectam. Et similiter si quis absterneat à delectationibus corporalibus, ut liberius vacet contemplationi veritatis, pertinet hoc ad rectitudinem rationis. Ad hoc autem pia virginitas ab omni delectatione venerea abstinet, ut liberius divinæ contemplationi vacet : dicit enim Apostolus (I. Corinth. vii, 34) : *Mulier innupta et virgo cogitat quæ Domini sunt, ut sit sancta et corpore et spiritu : quæ autem nupta est, cogitat quæ mundi sunt, et quomodo placeat viro*. Unde relinquitur quod virginitas non est aliquid vitiosum, sed potius laudabile.

Ad *primum* ergo dicendum, quod præceptum habet rationem debiti, ut supra dictum est (quæst. cxxii, art. 1). Dupliciter autem aliquid est debitum : uno modo, ut impleatur ab uno, et hoc debitum sine peccato præteriri non potest; aliud autem est debitum implendum à multitudine; et ad tale debitum implendum non tenetur quilibet de multitudine; multa enim sunt multitudini necessaria, ad quæ implenda unus non sufficit; sed implentur à multitudine, dum unus hoc, alius illud facit. Præceptum igitur legis naturæ homini datum de comestione, necesse est quod ab unoquoque impleatur : aliter enim individuum conservari non posset. Sed præceptum datum de generatione respicit totam multitudinem hominum, cui necessarium est non solum quod multiplicetur corporaliter, sed etiam quod spiritualiter proficiat. Et ideo sufficienter providetur humanæ multitudini, si quidam carnali generationi operam dent; quidam verò ab hac absterinentes, contemplationi divinorum vacent ad totius humani generis pulchritudinem et salutem (1) : sicut etiam in exercitu quidam castra custodiunt, quidam signa deferunt, quidam gladiis decertant; quæ tamen omnia debita sunt multitudini, sed per unum impleri non possunt.

Ad *secundum* dicendum, quod ille qui abstinet ab omnibus delectationibus præter rationem rectam, quasi delectationes secundum se abhorrens, est insensibilis, sicut agrestis. Virgo autem non abstinet ab omni delectatione, sed solum à delectatione venerea; et ab hac abstinet secundum rationem rectam, ut dictum est (in corp. art.). Medium autem virtutis non secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam determinatur, ut dicitur (Ethic. lib. ii, cap. 6). Unde de magnanimo dicitur (Ethic. lib. iv, cap. 3, parum à princ.), quod « est magnitudine extremus, eò autem quod ut oportet, medius. »

Ad *tertium* dicendum, quod leges feruntur secundum ea quæ ut in pluribus accidunt. Hoc autem rarum erat apud antiquos (2) ut aliquis amore veritatis contemplandæ ab omni delectatione venerea absterineret : quod solus Plato legitur fecisse; unde non sacrificavit, quasi hoc peccatum reputaret, sed perversæ opinioni civium cedens, ut ibidem Augustinus dicit.

ARTICULUS III. — UTRUM VIRGINITAS SIT VIRTUS (3).

De his etiam infra, quæst. clv, art. i corp. et ad 5, et Sent. iv, dist. 35, quæst. iii, art. 2, et dist. 49, quæst. v, art. 5, quæst. i corp. et Ethic. lib. ii, lect. 2 fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virginitas non sit virtus.

(1) Exemplo Christi, Beatæ Virginis Mariæ, sancti præcursoris ipsius, et aliorum sanctorum aut sanctarum, quorum numerum solus Deus novit.

(2) Virginitatem tamen aliquando ut virtutem

colebant; v. g. Romani quas vocabant vestales ita volebant esse perpetuas virgines, ut si quæ fuisset corrupta vivam defoderent.

(3) Juxta mentem D. Thomæ virginitas est virtus specialis à castitate distincta.

Nulla enim virtus inest nobis à natura, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 1). Sed virginitas inest nobis à natura: quilibet enim mox natus virgo est. Ergo virginitas non est virtus.

2. Præterea, quicumque habet unam virtutem, habet omnes, ut supra habitum est (1 2, quæst. LXI, art. 1). Sed aliqui habent alias virtutes, qui non habent virginitatem; alioquin cum sine virtute nullus ad regnum cœlorum perveniat, nullus sine virginitate ad ipsum posset pervenire; quod esset matrimonium damnare. Ergo virginitas non est virtus.

3. Præterea, omnis virtus restituitur per poenitentiam. Sed virginitas non reparatur per poenitentiam; unde Hieronymus dicit (epist. 22 ad Eustoch. De custod. virginis. cap. 2, circa med.): « Cum cætera Deus possit, non potest virginem post ruinam reparare (1). » Ergo videtur quod virginitas non sit virtus.

4. Præterea, nulla virtus perditur sine peccato. Sed virginitas perditur sine peccato, scilicet per matrimonium. Ergo virginitas non est virtus.

5. Præterea, virginitas dividitur viduitati et pudicitie conjugali. Sed neutrum illorum ponitur virtus. Ergo virginitas non est virtus.

Sed *contra* est quod Ambrosius dicit (De virginis. lib. I, aliquant. à princ.): « Invitat integritatis amor ut aliquid de virginitate dicamus, ne veluti transitu quodam perstricta videatur, quæ principalis est virtus. »

CONCLUSIO. — Virginitas est quædam specialis virtus quâ aliquis se immunem ab experimento venereæ voluptatis conservat, et se perpetuò conservare proponit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.), in virginitate est sicut formale et completivum propositum (2) perpetuò abstinendi à delectatione venereæ; quod quidem propositum laudabile redditur ex fine, inquantum scilicet hoc fit ad vacandum rebus divinis. Materiale autem in virginitate est integritas carnis absque omni experimento venereæ delectationis. Manifestum est autem quod ubi est specialis materia boni, habens specialem excellentiam, ibi invenitur specialis ratio virtutis; sicut patet in magnificentia, quæ est circa magnos sumptus, et ex hoc est specialis virtus à liberalitate distincta, quæ communiter se habet circa omnem pecuniarum usum. Hoc autem quod est conservare se immunem ab experimento venereæ voluptatis, habet quamdam excellentiam laudis supra hoc quod est conservare se immunem ab inordinatione venereæ voluptatis. Et ideo virginitas est quædam specialis virtus habens se ad castitatem sicut magnificentia se habet ad liberalitatem.

Ad *primum* ergo dicendum, quod homines ex sua nativitate habent id quod est materiale in virginitate, scilicet integritatem carnis immunem ab experimento venereorum; non tamen habent id quod est formale in virginitate, ut scilicet habeant propositum servandi huiusmodi integritatem propter Deum; et ex hoc habet rationem virtutis. Unde Augustinus dicit (lib. De virginis. cap. 11, in princ.): « Nec nos hoc in virginibus prædicamus, quod virgines sunt, sed quod Deo dicatæ piâ continentia virgines sunt. »

Ad *secundum* dicendum, quod connexio virtutum accipitur secundum illud quod est formale in virtutibus, id est, secundum charitatem, vel secundum prudentiam, ut supra habitum est (quæst. CXXIX, art. 3 ad 2), non autem secundum id quod est materiale in virtutibus. Nihil enim prohibet

(1) Ad illud Amos alludens: *Virgo Israel cecidit et non est qui suscitet eam.*

(2) Vel transpositâ constructione: *Propositum perpetuò abstinendi à delectatione ve-*

neræ est in virginitate sicut formale et completivum, id est, propria et formalis ratio essentiam virginitatis complens.

alicui virtuoso suppetere materiam unius virtutis, non autem materiam alterius; sicut pauper habet materiam temperantiæ, non autem materiam magnificentiae. Et hoc modo alicui habenti alias virtutes deest materia virginitatis, id est, prædicta integritas carnis; tamen potest id quod est formale in virginitate habere, ut scilicet habeat in præparatione mentis, prædictæ integritatis conservandæ propositum, si hoc sibi competeret; sicut pauper potest in præparatione animi habere propositum magnificos sumptus faciendi, si sibi competeret; et similiter ille qui est in prosperitate, habet in præparatione animi propositum adversa æquanimiter tolerandi; et sine hac præparatione animi non potest esse aliquis virtuosus.

Ad *tertium* dicendum, quòd virtus per pœnitentiam reparari potest quantum ad id quod est formale in virtute, non autem quantum ad id quod est materiale in ipsa. Non enim si quis magnificus consumpserit divitias suas, per pœnitentiam peccati restituuntur ei divitiæ. Et similiter ille qui virginitatem peccando amisit, per pœnitentiam non recuperat virginitatis materiam, sed recuperat virginitatis propositum. Circa materiam autem virginitatis est aliquid quod miraculosè reparari poterit divinitus, scilicet integritas membri, quam dicimus accidentaliter se ad virginitatem habere; aliud autem est quod nec miraculosè reparari potest, ut scilicet qui expertus est voluptatem veneream, fiat non expertus. Non enim Deus potest facere ut ea quæ facta sunt, non sint facta, ut in primo habitum est (quæst. xxv, art. 4).

Ad *quartum* dicendum, quòd virginitas, secundum quòd est virtus, importat propositum voto firmatum integritatis perpetuò servandæ. Dicit enim Augustinus (lib. De virginit. cap. 8, in fin.), quòd «per virginitatem integritas carnis ipsi creatori animæ et carnis vovetur, consecratur, servatur.» Unde virginitas, secundum quòd est virtus, nunquam amittitur nisi per peccatum (1).

Ad *quintum* dicendum, quòd castitas conjugalis ex hoc solo habet laudem quòd abstinet ab illicitis voluptatibus: unde non habet aliquam excellentiam supra communem castitatem. Viduitas autem addit quidem aliquid supra castitatem communem; non tamen pervenit ad id quod est perfectum in materia ista, scilicet ad omnimodam immunitatem venereæ voluptatis; sed sola virginitas. Et ideo sola virginitas ponitur virtus specialis super castitatem, sicut magnificentia supra liberalitatem.

ARTICULUS IV — UTRUM VIRGINITAS SIT EXCELLENTIOR MATRIMONIO (2).

De his etiam Sent. iv, dist. 50, quæst. ii, art. 5 ad 6, et dist. 53, quæst. iii, art. 2 ad 5, et art. 5 ad 4 et 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd virginitas non sit excellentior matrimonio. Dicit enim Augustinus (lib. De bono conjugali, cap. 21, in fin.): «Non impar meritum est continentiae in Joanne, qui nullas expertus est nuptias, et in Abraham, qui filios generavit.» Sed majoris virtutis majus est meritum. Ergo virginitas non est potior virtus quàm castitas conjugalis.

2. Præterea, ex virtute dependet laus virtuosi. Si ergo virginitas præ-

(1) Ex his infert Cajetanus hic virginitatem, juxta S. Doctorem, non esse virtutem specialem a castitate distinctam, nisi sit voto firmata; et S. Thomam hic retractasse quod junior dixerat (Sent. iv, dist. 53, quæst. iii, art. 2 ad 4). Alii verò sentiunt Paludanus, Dominicus Soto, Sylvester, Sylvius, Billuart, et eorum sententia nobis magis placet.

(2) Jovinianus olim scripsit virginitatem non

esse matrimonio excellentiorem. Sæculo xvi Lutherus Joviniano pejor non tantum virginitati matrimonium adæquavit, sed prætulit; quod his verbis à concilio Tridentino prodigatum est (sess. xxiv, can. 10): *Si quis dixerit statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis, vel calibatus, et non esse melius ac beatius manere in virginitate, aut calibatu, quàm jungi matrimonio, anathema sit.*

ferretur continentiae conjugali, videtur esse consequens quòd quaelibet virgo esset laudabilior quaelibet conjugata. Hoc autem est falsum. Ergo virginitas non praeferitur conjugali.

3. Præterea, bonum commune potius est bono privato, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. I, cap. 2, ad fin.). Sed conjugium ordinatur ad bonum commune : dicit enim Augustinus (lib. De bono conjugali, cap. 16, in princ.) : « Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem humani generis ; » virginitas autem ordinatur ad bonum speciale, ut scilicet vitent tribulationem carnis, quam sustinent conjugati (1), sicut patet per Apostolum (I. Cor. vii). Ergo virginitas non est potior continentiae conjugali.

Sed *contra* est quod dicit Augustinus (lib. De virginit. cap. 19, in fin.) : « Et certâ ratione, et sanctorum Scripturarum auctoritate nec peccatum esse nuptias invenimus, nec eas bono aut virginalis continentiae, vel etiam vidualis æquamus. »

CONCLUSIO. — Virginitas præferenda est conjugali continentiae, cum ad bonum animæ secundum vitam contemplativam sit ordinata.

Respondeo dicendum quòd, sicut patet (lib. I Hieronymi contra Jovinianum, non remotè à princ.), hic error fuit Joviniani, qui posuit virginitatem non esse matrimonio præferendam. Qui quidem error præcipuè destruitur et exemplo Christi, qui et matrem virginem elegit, et ipse virginitatem servavit, et ex doctrina Apostoli, qui (I. Corinth. vii) virginitatem consuluit tanquam melius bonum ; et etiam ratione ; tum quia bonum divinum est potius humano bono ; tum quia bonum animæ præferitur bono corporis ; tum etiam quia bonum contemplativæ vitæ præferitur bono activæ. Virginitas autem ordinatur ad bonum animæ secundum vitam contemplativam, quod est cogitare ea quæ sunt Dei ; conjugium autem ordinatur ad bonum corporis, quod est corporalis multiplicatio generis humani ; et pertinet ad vitam activam, quia vir et mulier in matrimonio viventes necesse habent cogitare quæ sunt mundi, ut patet per Apostolum (I. Corinth. vii). Unde indubitanter virginitas præferenda est continentiae conjugali.

Ad primum ergo dicendum, quòd meritum non solum pensatur ex genere actûs, sed magis ex animo operantis (2). Habuit autem animum Abraham sic dispositum, ut paratus esset virginitatem servare, si esset tempori congruum ; ex quo meritum continentiae conjugalis in ipso æquatur merito continentiae virginalis in Joanne, respectu præmii substantialis, non autem respectu præmii accidentalis. Unde Augustinus dicit (lib. De bono conjugali, cap. 21, in fin.), quòd « Joannis celibatus et Abraham conubium pro temporum distributione Christo militaverunt ; sed continentiam Joannes et in opere, Abraham verò in solo habitu habebat. »

Ad secundum dicendum, quòd licet virginitas sit melior quàm continentia conjugalis, potest tamen conjugatus melior esse quàm virgo, duplici ratione : primò quidem ex parte ipsius castitatis, si scilicet ille qui est conjugatus habeat animum magis paratum ad virginitatem servandam, si oporteret, quàm ille qui est actu virgo. Unde Augustinus instruit virginem in libro De bono conjugali (cap. 22, ante med.), ut dicat : « Ego non sum melior quàm Abraham, sed melior est castitas calibum quàm castitas nuptiarum. » Et rationem postea subdit, dicens : « Quod enim nunc ago,

(1) Hoc est afflictionem pro rebus necessariis procurandis et sibi, et filiis et etiam aliis, ut ibidem explicat ipse S. Doctor.

(2) Hinc præmisit : *Sicut non est impar*

meritum patientiæ in Petro qui passus est, et in Joanne qui passus non est, quia nimis (si hoc oportuisset) idem paratus erat pati.

melius ille egisset, si tunc agendum esset; quod autem illi egerunt, sic ego nunc agerem etiam, si nunc agendum esset. » Secundò, quia fortè ille qui non est virgo, habet aliquam excellentiorem virtutem (1). Unde Augustinus dicit (lib. De virginit. cap. 44, in fin.) : « Unde scit virgo, quamvis sollicita quæ sunt Domini, ne fortè propter aliquam sibi incognitam mentis infirmitatem nondum sit matura martyrio; illa verò mulier cui se præferre gestiebat, jam possit bibere calicem Dominicæ passionis? »

Ad *tertium* dicendum, quòd bonum commune potius est bono privato, si sit ejusdem generis; sed potest ecse quòd bonum privatum sit melius secundum suum genus. Et hoc modo virginitas Deo dicata præfertur fœcunditati carnali. Unde Augustinus dicit (lib. De virginit. cap. 9, in princ.), quòd « fœcunditas carnis etiam illarum quæ in hoc tempore nihil aliud in conjugio quàm prolem requirunt, quam mancipient Christo, pro amissa virginitate compensari non posse credenda est. »

ARTICULUS V — UTRUM VIRGINITAS SIT MAXIMA VIRTUTUM.

De his etiam infra, quæst. CLV art. 1, et quæst. CLXXIV, art. 4, et Sent. IV, dist. 55, quæst. II art. 5, et Cont. gent. lib. II, cap. 451.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd virginitas sit maxima virtutum. Dicit enim Cyprianus (lib. De virginit. seu De habitu virg. non remotè à princ.) : « Nunc nobis ad virgines sermo est, quarum quò sublimior est gloria, eò est major cura. Flos est ille ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiæ spiritualis, illustrior portio gregis Christi. »

2. Præterea, majus præmium debetur majori virtuti. Sed virginitati debetur maximum præmium, scilicet fructus centesimus, ut patet (Matth. xii) in Glossa (ord. Hieron., sup. illud : *Qui verò in terram bonam*). Ergo virginitas est maxima virtutum.

3. Præterea, tantò aliqua virtus est major, quantò per eam aliquis Christo magis conformatur. Sed maximè aliquis conformatur Christo per virginitatem : dicitur enim (Apocal. xiv, 4) de virginibus, quòd *sequuntur Agnum quocumque ierit*, et quòd *cantant canticum novum, quod nemo alius poterat dicere*. Ergo virginitas est maxima virtutum.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (in libro De virginit. cap. 46, in fin.) : « Nemo, quantum puto, ausus fuerit virginitatem præferre martyrio » (2) : et in eodem lib. (cap. 45, in princ.) dicit : « Præclarissimum testimonium perhibet ecclesiastica auctoritas, in qua fidelibus notum est quo loco martyres, et quo defunctæ sanctimoniales ad altaris sacramenta recitentur. » Per quod datur intelligi quòd martyrium virginitati præfertur, et similiter nonasterii status.

CONCLUSIO. — Virginitas non est maxima virtutum, quanquam in genere castitatis sit excellentissima.

Respondeo dicendum quòd aliquid potest dici excellentissimum dupliciter. Uno modo in aliquo genere; et sic virginitas est excellentissima, scilicet in genere castitatis; transcendit enim et castitatem vidualem et conjugalem. Et quia castitati antonomasticè attribuitur decor, ideo virginitati per consequens attribuitur excellentissima pulchritudo. Unde et Ambrosius dicit (lib. De virginibus, parum à med.) : « Pulchritudinem quis potest majorem æstimare decore virginis, quæ amatur à rege, probatur à iudice, dedicatur Domino, consecratur Deo? » Alio modo potest dici aliquid ex-

(1) Sicut mox de Crispina nobilissima femina quæ ad 5 decembris propter Christum decollata est, notat expressè Augustinus.

(2) Ita cum Augustino edit. Patav. Mss. et edit. D. Thomæ passim, *monasterio*.

cellentissimum simpliciter; et sic virginitas non est excellentissima virtutum. Semper enim finis excellit id quod est ad finem; et quantò aliquid efficacius ordinatur ad finem, tantò melius est. Finis autem, ex quo virginitas laudabilis redditur, est vacare rebus divinis, ut dictum est (art. præc.). Unde ipsæ virtutes theologicae, et etiam virtus religionis, quarum actus est ipsa occupatio circa res divinas, præferuntur virginitati. Similiter etiam vehementius operantur ad hoc quòd inhæreant Deo martyres, qui ad hoc postponunt propriam vitam; et viventes in monasteriis, qui ad hoc postponunt propriam voluntatem, et omnia quæ possunt habere, quàm virgines, quæ ad hoc postponunt veneream voluptatem. Et ideo virginitas non simpliciter est maxima virtutum (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd virgines sunt illustrior portio gregis Christi, et est earum sublimior gloria per comparisonem ad viduas et conjugatas (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd centesimus fructus attribuitur virginitati, secundum Hieronymum, propter excellentiam quam habet ad viduitatem, cui attribuitur sexagesimus; et ad matrimonium, cui attribuitur trigesimus. Sed, sicut Augustinus dicit (De quæstionibus Evangel. lib. 1, cap. 9, in princ.), « centesimus fructus est martyrum, sexagesimus virginum, et trigesimus conjugatorum. » Unde ex hoc non sequitur quòd virginitas sit simpliciter maxima virtutum omnium, sed solum in aliis gradibus castitatis.

Ad *tertium* dicendum, quòd virgines *sequuntur Agnum quòcumque ierit* (3), quia imitantur Christum non solum in integritate mentis, sed etiam in integritate carnis, ut Augustinus dicit (lib. De virginit. cap. 27, à med.). Et ideo in pluribus sequuntur Agnum; non tamen oportet quòd magis de propinquo, quia aliæ virtutes faciunt propinquis inhærere Deo per imitationem mentis. Canticum autem novum, quod solæ virgines cantant, est gaudium quod habent de integritate carnis servata.

QUÆSTIO CLIII.

DE VITIO LUXURIAE, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vitio luxuriæ, quod opponitur castitati: et primò de ipsa in generali; secundò de speciebus ejus. Et circa primum quæruntur quinque: 1º Quæ sit materia luxuriæ. — 2º Utrum omnis concubitus sit illicitus. — 3º Utrum luxuria sit peccatum mortale. — 4º Utrum luxuria sit vitium capitale. — 5º De filiabus ejus.

ARTICULUS I. — UTRUM MATERIA LUXURIAE SINT SOLUM CONCUSPISCENTIAE, ET DELECTATIONES VENEREAЕ (4).

De his etiam Ethic. lib. 1, cap. 5, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd materia luxuriæ non solum sint concupiscentiæ et delectationes venereæ. Dicit enim Augustinus (Confess. lib. 11, cap. 6, à med.), quòd « luxuria ad satietatem atque abundantiam se cupit vocari. » Sed satietas pertinet ad cibos et potus: abundantia autem ad divitias. Ergo luxuria non est propriè circa concupiscentias et voluptates venereas.

(1) Præfert virginitati humilitatis virtutem S. Doctor, ut apparet ex iis quæ dicuntur (quæst. CLXI, art. 5).

(2) Vel per comparisonem indefinitam ad quemcumque communem apud omnes et usitatum sanctè vivendi modum, non ad aliam specialem ac heroicam quam nonnullæ virtutes virginitate digniores tanquam sibi propriam vindicant.

(3) Hæc de virginibus, sicut et B. Thomas, unanimi ore interpretati sunt Hieronym. (lib. 1 Cont. Jovin. cap. 25), August. (lib. De sancta virgin. cap. 27), Bon. (serm. 1 sup. Missam), et plures alii.

(4) Juxta mentem D. Thomæ luxuria defini potest: *Appetitus inordinatus delectationis venereæ.*

2. Præterea (Prov. xx, 1), dicitur : *Luxuriosa res est vinum*. Sed vinum pertinet ad delectationem cibi et potûs. Ergo circa ea maximè videtur luxuria esse.

3. Præterea, luxuria dicitur esse libidinosæ voluptatis appetitus. Sed libidinosa voluptas non solum est in venereis, sed etiam in multis aliis. Ergo luxuria non est solum circa concupiscentias et voluptates venereas.

Sed *contra* est quod dicitur (lib. De vera religione, cap. 3, à med.) de luxuriosis : « Qui seminat in carne, de carne metet corruptionem. » Sed seminatio carnis fit per voluptates venereas. Ergo ad has pertinet luxuria.

CONCLUSIO. — Luxuriæ vitium circa voluptates venereas et circa earum cupiditatem potissimum versatur.

Respondeo dicendum quòd, sicut Isidorus dicit (Etymol. lib. x, ad litt. L) « Luxuriosus aliquis dicitur quasi solutus in voluptates. » Maximè autem voluptates venereæ animum hominis solvunt : et ideo circa voluptates venereas maximè luxuria consideratur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut temperantia principaliter quidem et propriè est circa delectationes tactûs; dicitur autem ex consequenti, et per similitudinem quamdam in quibusdam aliis materiis : ita etiam luxuria principaliter quidem est in voluptatibus venereis, quæ maximè et præcipuè animum hominis resolvunt; secundariò autem dicitur in quibuscumque aliis ad excessum pertinentibus. Unde (Galat. v) dicit glossa (interl. sup. illud : *Luxuria, idolorum servitus*, etc.) quòd « luxuria est quælibet superfluitas (1). »

Ad *secundum* dicendum, quòd vinum dicitur res luxuriosa vel secundum hunc modum quo in qualibet materia abundantia ad luxuriam refertur, vel inquantum superfluous usus vini incentivum voluptati venereæ præbet.

Ad *tertium* dicendum, quòd etsi libidinosa voluptas in aliis materiis dicatur, tamen specialiter hoc nomen sibi vindicant venereæ delectationes, in quibus etiam specialiter libido dicitur, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. xiv, cap. 15, ad fin. et cap. 16, in princ.).

ARTICULUS II. — UTRUM NULLUS ACTUS VENEREUS POSSIT ESSE SINE PECCATO (2).

De his etiam De malo, quæst. xv, art. 1.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quòd nullus actus venereus possit esse sine peccato. Nihil enim videtur impedire virtutem nisi peccatum. Sed omnis actus venereus maximè impedit virtutem : dicit enim Augustinus (Soliloquiorum lib. 1, cap. 10, ante med.) : « Nihil esse sentio quod magis ex arce deiciat animum virilem quàm blandimenta femineæ corporumque ille contactus. » Ergo nullus actus venereus videtur esse sine peccato.

2. Præterea, ubicumque invenitur aliquid superfluum, per quod à bono rationis receditur, hoc est vitiosum, quia virtus corrumpitur per superfluum et diminutum, ut dicitur (Ethic. lib. ii, cap. 2 et 6). Sed in quolibet actu venereo est superfluitas delectationis, quæ intantum absorbet rationem, quòd impossibile est aliquid intelligere in ipsa, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. vii, cap. 11, à med.); et sicut Hieronymus dicit (epist. 11 ad Agurich. De monogam., parum à med. et habetur cap. Connubia 32, quæst. 2); « in illo actu spiritus prophetiæ non tangebant corda prophetarum. » Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato.

(1) Ita dicitur (Ecc. xiv) : *Qui acervat ex animo suo injustè, aliis congregat, et in bonis illius alius luxuriabitur*, id est, in deliciis ac voluptatibus vivet.

(2) De hac quæstione fusiùs agendum erit quum tractabimus de matrimonio (Suppl. quæst. xli, art. 3).

3. Præterea, causa potior est quàm effectus. Sed peccatum originale in parvulis trahitur à concupiscentia, sine qua actus venereus esse non potest, ut patet per Augustinum (De nuptiis et concupiscentia, lib. 1, cap. 24). Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De bono conjugali, cap. 25, circ. princ.): « Satis responsum est hæreticis, si tamen capiunt non esse peccatum quod neque contra naturam committitur, neque contra morem, neque contra præceptum; » et loquitur de actu venereo quo antiqui Patres pluribus conjugibus utebantur. Ergo non omnis actus venereus est peccatum (1).

CONCLUSIO. — Potest aliquis venereorum licitus usus esse, si debito modo et ordine fiat secundum quod est conveniens ad finem generationis humanæ.

Respondeo dicendum quod peccatum in humanis actibus est quod est contra ordinem rationis. Habet autem hoc rationis ordo ut quælibet convenienter ordinet in suum finem. Et ideo non est peccatum si per rationem homo utatur rebus aliquibus ad finem ad quem sunt, modo et ordine convenienti, dummodo ille finis sit aliquid verè bonum. Sicut autem est verè bonum quod conservetur corporalis natura unius individui; ita etiam est quoddam bonum excellens quod conservetur natura speciei humanæ. Sicut autem ad conservationem vitæ unius hominis ordinatur usus ciborum, ita etiam ad conservationem totius humani generis usus venereorum. Unde Augustinus dicit (lib. De bono conjugali, cap. 16, in princ.): « Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis. » Et ideo sicut usus ciborum potest esse absque peccato, si fiat debito modo et ordine secundum quod competit saluti corporis, ita etiam et usus venereorum potest esse absque omni peccato, si fiat debito modo et ordine, secundum quod est conveniens ad finem generationis humanæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quod aliquid potest impedire dupliciter virtutem: uno modo quantum ad communem statum virtutis, et sic non impeditur virtus nisi per peccatum; alio modo quantum ad perfectum virtutis statum, et sic potest impediri virtus per aliquid quod non est peccatum, sed est minus bonum. Et hoc modo usus feminæ deiecit animum non à virtute, sed ab arce, id est, perfectione virtutis. Unde Augustinus dicit (lib. De bono conjugali, cap. 8, à med.): « Sicut bonum erat quod Martha faciebat occupata circa ministerium sanctorum, sed melius quod Maria audiens verbum Dei: ita etiam bonum Susannæ in castitate conjugali laudamus, sed tamen ei bonum viduæ Annæ, ac multò magis Mariæ virginis anteponimus. »

Ad *secundum* dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2 ad 2, et 1 2, quæst. LXIV, art. 2), medium virtutis non attenditur secundum quantitatem, sed secundum quod convenit rationi rectæ; et ideo abundantia delectationis, quæ est in actu venereo secundum rationem ordinato, non contrariatur medio virtutis. Et præterea ad virtutem non pertinet, quantum sensus exterior delectetur, quod consequitur corporis dispositionem, sed quantum appetitus interior ad huiusmodi delectationes afficiatur. Nec ex hoc etiam quod ratio non potest liberum actum rationis ad spiritualia considerata simul cum illa delectatione habere, ostenditur quod actus ille sit virtuti contrarius. Non enim est virtuti contrarium, si

(1) Quod patet ex his verbis Apostoli (I. Cor. vii): *Uxori vir debitum reddat: similiter autem et uxor viro. Et postea: Nolit: fraudare invicem. Et ite, àm: Si acceperis uxorem,*

non peccasti: et si nupserit virgo non peccabit. Ac rursus: Qui matrimonio jungit virginem suam, benè facit.

rationis actus aliquando intermittatur pro aliquo quod secundum rationem fit : alioquin quòd aliquis se somno tradit, esset contra virtutem. Hoc tamen quòd concupiscentia et delectatio venereorum non subjacet imperio et moderationi rationis, provenit ex pœna primi peccati, inquantum scilicet ratio rebellis Deo meruit habere suam carnem rebellem, ut patet per Augustinum (De civitate Dei, lib. xiii, cap. 13).

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Augustinus ibidem dicit (loc. cit. in arg.), « ex concupiscentia carnis quæ regeneratis non imputatur in peccatum, tanquam ex filia peccati proles nascitur, originali obligata peccato. » Unde non sequitur quòd actus ille sit peccatum, sed quòd in illo actu sit aliquid pœnale à peccato primo derivatum (1).

ARTICULUS III. — UTRUM LUXURIA QUÆ EST CIRCA ACTUS VENEREOS, POSSIT ESSE PECCATUM.

De his etiam supra, quæst. xxxv, art. 5 corp. et quæst. xxxvi, art. 3 corp. et Sent. iv, dist. 35, quæst. 1, art. 3, quæst. II et III, et De malo, quæst. xv, art. 2, et I. Cor. vii, lect. 5.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd luxuria, quæ est circa actus venereos, non possit esse aliquod peccatum. Per actum enim venereum semen emittitur, quod est superfluum alimenti, ut patet per Philosophum (De generatione animalium, lib. i, cap. 18, à med. et cap. 19). Sed in emissionem aliarum superfluitatum non attenditur aliquod peccatum. Ergo neque circa actus venereos potest esse aliquod peccatum.

2. Præterea, quilibet potest licitè uti, ut libet, eo quod suum est. Sed in actu venereo homo non utitur nisi eo quod suum est, nisi fortè in adultério vel in raptu. Ergo in usu venereo non potest esse peccatum; et ita luxuria non erit peccatum.

3. Præterea, omne peccatum habet vitium oppositum. Sed luxuriæ nullum vitium videtur esse oppositum. Ergo luxuria non est peccatum.

Sed *contra* est quòd causa est potior suo effectu. Sed vinum prohibetur propter luxuriam, secundum illud Apostoli (Ephes. v, 18) : *Nolite inebriari vino, in quo est luxuria*. Ergo luxuria est prohibita.

Præterea (Galat. v), enumeratur inter opera carnis (2).

CONCLUSIO. — Luxuria, quâ modum rationis et ordinem aliquis circa venerea excedit, peccatum est.

Respondeo dicendum quòd quantò aliquid est magis necessarium, tantò magis oportet ut circa illud rationis ordo servetur; unde per consequens magis est vitiosum, si ordo rationis prætermittatur. Usus autem venereorum, sicut dictum est (art. præc.), est valdè necessarius ad bonum commune, quod est conservatio humani generis. Et ideo circa hoc maxime attendi debet rationis ordo; et per consequens, si quid circa hoc fit præter id quod ordo rationis habet, vitiosum erit. Hoc autem pertinet ad rationem luxuriæ, ut ordinem et modum rationis excedat circa venerea. Et ideo absque dubio luxuria est peccatum (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Philosophus in eodem libro dicit (loc. cit. in arg.), « semen est superfluum, quo indigetur : » dicitur enim superfluum ex eo quòd residuum est operationis virtutis nutritivæ, tamen indigetur eo ad opus virtutis generativæ. Sed aliæ superfluitates hu-

(1) Ex his patet quòd peccatum originale non à concupiscentia causetur, nisi fortè ut à causa instrumentali : non autem necesse est quòd causa instrumentalis sit peior quàm effectus.

(2) Sic enim vers. 19 : *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt : fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, etc.*

(3) Non solum luxuria est peccatum, verum ex genere suo mortale. Prosequitur enim Apostolus ibid. vers. 21) : *Prædixi vobis et prædico quòd qui talia agunt, regnum Dei non consequentur.*

mani corporis sunt, quibus non indiget: et ideo non refert qualitercumque emittantur, salvâ decentiâ convictus humani. Sed non est simile in seminis emissionem, quæ taliter debet fieri, ut conveniat fini, ad quem eo indiget.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Apostolus dicit (1. Cor. vi, 20), contra luxuriam loquens: *Empti estis pretio magno. Glorificate ergo, et portate Deum in corpore vestro* (1). Ex eo ergo quod aliquis inordinatè suo corpore utitur per luxuriam, injuriam facit Deo, qui est principalis dominus corporis nostri. Unde et Augustinus dicit (lib. De decem chordis, cap. 10, circa med.): « Deus, qui sic gubernat servos suos ad utilitatem illorum, non ad suam, hoc jussit, hoc præcepit, ne per illecebras et illicitas voluptates corruat templum ejus, quod esse cœpisti. »

Ad tertium dicendum, quod oppositum luxuriæ non contingit in multis, eò quod homines magis sunt proni ad delectationes; et tamen oppositum vitium continetur sub insensibilitate: et accidit hoc vitium in eo qui intantum detestatur mulierum usum, quod etiam uxori debitum non reddit.

ARTICULUS IV — UTRUM LUXURIA SIT VITIUM CAPITALE.

De his etiam De malo, quæst. xv, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod luxuria non sit vitium capitale. Luxuria enim videtur idem esse immunditiæ, ut patet per Glossam (interl. super illud, *Omnis immunditia*, ad Ephes. v). Sed immunditia est filia gulæ, ut patet per Gregorium (Moral. lib. xxxi, cap. 17, à med.). Ergo luxuria non est vitium capitale.

2. Præterea, Isidorus dicit (De summo bono, lib. ii, cap. 39, in princ.), quod, « sicut per superbiam mentis itur in prostitutionem libidinis, ita per humilitatem mentis salva fit castitas carnis. » Sed contra rationem capitalis vitii esse videtur quod ex alio vitio oriatur. Ergo luxuria non est vitium capitale.

3. Præterea, luxuria causatur ex desperatione, secundum illud (Ephes. iv, 19): *Qui desperantes, semetipsos tradiderunt impuditiæ*. Sed desperatio non est vitium capitale; quinimò ponitur filia acediæ, ut supra habitum est (quæst. xxxv, art. 4 ad 2). Ergo multò minus luxuria est vitium capitale.

Sed contra est quod Gregorius (Moral. lib. xxxi, cap. 7, à med.) ponit luxuriam inter vitia capitalia.

CONCLUSIO. — Luxuria, quum finem habeat maximè expetitum, videlicet veneream voluptatem, cujus causâ homines ad multa et varia peccata committenda impelluntur, meritò vitiis capitalibus annumeratur.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet (Quæst. cxlviii, art. 5, et 1 2, quæst. lxxxiv, art. 3 et 4), vitium capitale est quod habet finem multum appetibilem; ita quod ex ejus appetitu homo procedat ad multa peccata perpetranda, quæ omnia ex illo vitio tanquam ex principaliori oriri dicuntur. Finis autem luxuriæ est delectatio venereorum, quæ est maxima. Unde hujusmodi delectatio est maximè appetibilis (2) secundum appetitum sensitivum, tum propter vehementiam delectationis, tum etiam propter connaturalitatem hujusmodi concupiscentiæ. Unde manifestum est quod luxuria est vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod immunditia secundum quosdam, quæ

(1) Antea dicitur quoque: *Corpora vestra membra sunt Christi*.

(2) Peccata luxuriæ sunt frequentissima et inde maxima detrimenta animæ capiunt; ideo

S. Alphonsus dicit: *Hæc frequentior atque abundantior confessionum materia, propter quam major animarum numerus ad infernum dilabitur* (lib. iii, n° 415).

ponitur filia gulæ, est quædam immunditia corporalis, ut supra dictum est (quæst. cXLVII, art. 6), et sic objectio non est ad propositum. Si verò accipiat pro immunditia luxuriæ, sic dicendum quòd ex gula causatur materialiter, inquantum scilicet gula ministrat materiam corporalem luxuriæ; non autem secundum rationem causæ finalis, secundum quam potissimè (1) attenditur origo aliorum vitiorum ex vitiis capitalibus.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. cXXXII, art. 4), cum de inani gloria ageretur, superbia ponitur communis mater omnium peccatorum; et ideo etiam vitia capitalia ex superbia oriuntur.

Ad *tertium* dicendum, quòd à delectationibus luxuriæ præcipuè aliqui abstinent propter spem futuræ gloriæ quam desperatio subtrahit; et ideo causat luxuriam, sicut removens prohibens, non sicut per se causa; quod requiri videtur ad vitia capitalia.

ARTICULUS V — UTRUM CONVENIENTER DICANTUR ESSE FILIÆ LUXURIÆ, CÆCITAS MENTIS, INCONSIDERATIO, PRÆCIPITATIO, INCONSTANTIA, AMOR SUI, ODIUM DEI, AFFECTUS PRÆSENTIS SÆCULI, ET HORROR FUTURI.

De his etiam supra, quæst. LIII, art. 6, et De malo, quæst. VIII, art. 2 corp. et quæst. XIII, art. 5, et quæst. XV, art. 4.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter dicantur esse filia luxuriæ, « cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis sæculi, horror vel desperatio futuri. » Quia cæcitas mentis, et inconsideratio, et præcipitatio pertinent ad imprudentiam, quæ invenitur in omni peccato, sicut et prudentia in omni virtute. Ergo non debent poni speciales filia luxuriæ.

2. Præterea, constantia ponitur pars fortitudinis, ut supra habitum est (quæst. cXXVIII, et quæst. cXXXVII, art. 3). Sed luxuria non opponitur fortitudini, sed temperantiæ. Ergo inconstantia non est filia luxuriæ.

3. Præterea, « amor sui usque ad contemptum Dei est principium omnis peccati, » ut patet per Augustinum (De civit. Dei, lib. XIV, cap. ult. in princ.). Non ergo debet poni filia luxuriæ.

4. Præterea, Isidorus (comm. in Deut. cap. 16, circa med.) ponit quatuor, scilicet « turpiloquia, scurrilia, ludicra, stultiloquia. » Ergo prædicta enumeratio videtur esse superflua.

Sed *contra* est auctoritas Gregorii (Moral. lib. XXXI, cap. 17, à med.).

CONCLUSIO. — Cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis sæculi, et horror futuri, filia luxuriæ rectè dicuntur.

Respondeo dicendum quòd quando inferiores potentia vehementer afficiuntur ad sua objecta, consequens est quòd superiores vires impediuntur et deordinentur in suis actibus. Per vitium autem luxuriæ maximè appetitus inferior, scilicet concupiscibilis, vehementer intendit suo objecto, scilicet delectabili, propter vehementiam passionis et delectationis. Et ideo consequens est quòd per luxuriam maximè superiores vires deordinentur, scilicet ratio et voluntas. Sunt autem rationis quatuor actus in agendis. Primò quidem simplex intelligentia, quæ apprehendit aliquem finem ut bonum; et hic actus impeditur per luxuriam, secundum illud (Dan. XIII, 56): *Species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum*. Et quantum

(1) Dicitur *potissimè*, quia origo vitiorum ex capitalibus non attenditur solum secundum ra-

tionem causæ finalis, sed etiam attendi potest secundum alicujus alterius causæ rationem.

ad hoc ponitur *cæcitas mentis* (1). Secundus actus est consilium de his quæ sunt agenda propter finem : et hic etiam impeditur per concupiscentiam luxuriæ. Unde Terentius dicit in Eunucho (act. 1, scenâ 1, à princ.), loquens de amore libidinoso : « Quæ res in se neque consilium, neque modum ullum habet, eam consilio regere non potes. » Et quantum ad hoc ponitur *præcipitatio*, quæ importat subtractionem consilii, ut supra habitum est (quæst. LIII, art. 3). Tertius actus est iudicium de agendis : et hic etiam impeditur per luxuriam. Dicitur enim (Dan. XIII, 9), de senibus luxuriosis : *Averterunt sensum suum..... ut non recordarentur iudiciorum iustorum*. Et quantum ad hoc ponitur *inconsideratio* (2). Quartus autem actus est præceptum rationis de agendo, qui etiam impeditur per luxuriam, in quantum scilicet homo impeditur ex impetu concupiscentiæ, ne exequatur id quod decrevit esse faciendum. Et quantum ad hoc ponitur *inconstantia*. Unde Terentius dicit in Eunucho (loc. cit.) de quodam, qui dicebat se recessurum ab amica : « Hæc verba una falsa lacrymula restinguet. » Ex parte autem voluntatis consequitur duplex actus inordinatus : quorum unus est appetitus finis : et quantum ad hoc ponitur *amor sui* (3), quantum scilicet ad delectationem, quam inordinatè appetit ; et per oppositum ponitur *odium Dei*, in quantum scilicet prohibet delectationem concupitam (4). Alius autem est appetitus eorum quæ sunt ad finem : et quantum ad hoc ponitur affectus præsentis sæculi (5) ; in quo scilicet aliquis vult frui voluptate ; et per oppositum ponitur *desperatio futuri sæculi* (6), quia dum nimis definitur carnalibus delectationibus, non curat pervenire ad spirituales, sed fastidit eas.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. VI, cap. 5, à med.), « intemperantia maximè corrumpit prudentiam ; » et ideo vitia opposita prudentiæ maximè oriuntur ex luxuria, quæ est præcipua intemperantiæ species.

Ad *secundum* dicendum, quòd constantia in arduis et terribilibus ponitur pars fortitudinis ; sed constantiam habere in abstinendo à delectabilibus pertinet ad continentiam, quæ ponitur pars temperantiæ, sicut supra dictum est (quæst. CXLIII) ; et ideo inconstantia, quæ ei opponitur, ponitur filia luxuriæ : et tamen etiam prima inconstantia ex luxuria causatur, in quantum emollit cor hominis, et effeminatum reddit, secundum illud (Oseæ IV, 2) : *Fornicatio, et vinum, et ebrietas auferunt cor*. Et Vegetius dicit (De re militari, lib. I, cap. 3, in fin.), quòd « minus mortem metuit qui minus deliciarum norit in vita. » Nec oportet, sicut sæpe dictum est (quæst. XXXV, art. 4 ad 2, et quæst. CXVIII, art. 8 ad 1, et quæst. CXLVIII, art. 6), quòd filiæ vitii capitalis cum eo in materia conveniant.

Ad *tertium* dicendum, quòd amor sui quantum ad quæcumque bona, quæ sibi aliquis appetit, est commune principium peccatorum ; sed quantum ad hoc specialiter quòd aliquis appetit sibi delectabilia carnis, ponitur *amor sui* filia luxuriæ.

(1) Terribile hujus cæcitatæ exemplum fuit in ipso Salomone ; cum enim esset senex, mulieribus ardentissimo amore copulatus, adeo fuit per eas depravatus ut deos alienos sequeretur (III. Reg. II.).

(2) Ita dicitur vitium quo quispiam deficit in iudicando quid ex omnibus propositis sit factu utilissimum.

(3) *Amor sui* quo quispiam ita se inordinatè amat ut seipsum sibi Deum faciat.

(4) Et æternis pœnis hujus prohibitionis transgressores plectit.

(5) *Affectus præsentis sæculi*, seu nimis amor vitæ præsentis.

(6) Ita designatur vitium quo mors ac iudicium divinum ita metuitur, ut de vitæ beatæ consecutione desperetur. Hinc dicit Apostolus (Ephes. IV) : *Desperatos semetipsos tradiderunt impudicitia, in operationem immunditiæ omnis*.

Ad *quartum* dicendum, quòd illa quæ Isidorus ponit, sunt quidam inordinati actus exteriores, et præcipuè ad locutionem pertinentes. In qua est aliquid inordinatum quadrupliciter. Uno modo propter materiam; et sic ponuntur *turpiloquia*: quia enim *ex abundantia cordis os loquitur*, ut dicitur (Matth. xii, 34), luxuriosi, quorum cor est turpibus concupiscentiis plenum, de facili ad turpia verba prorumpunt. Secundò, ex parte causæ: quia enim luxuria inconsiderationem et præcipationem causat, consequens est quòd faciat prorumpere in verba leviter et inconsideratè dicta, quæ dicuntur *scurrilia*. Tertiò quantum ad finem: quia enim luxuriosus delectationem quærit, verba sua ad delectationem ordinat; et sic prorumpit in verba *ludicra*. Quartò quantum ad sententiam verborum, quam pervertit luxuria propter cæcitatem mentis, quam causat; et sic prorumpit in *stultiloquia*, utpote cum suis verbis præfert delectationes quas appetit quibuscumque aliis rebus.

QUÆSTIO CLIV

DE LUXURIÆ PARTIBUS, IN DUODECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de luxuriæ partibus; et circa hoc quæruntur duodecim: 1º De divisione partium luxuriæ. — 2º Utrùm fornicatio simplex sit peccatum mortale. — 3º Utrùm sit maximum peccatorum. — 4º Utrùm in tactibus, et osculis, et aliis hujusmodi illecebris consistat peccatum mortale. — 5º Utrùm nocturna pollutio sit peccatum. — 6º De stupro. — 7º De raptu. — 8º De adulterio. — 9º De incestu. — 10º De sacrilegio. — 11º De peccato contra naturam. — 12º De ordine gravitatis in prædictis speciebus.

ARTICULUS I. — UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR SEX SPECIES LUXURIÆ, SCILICET FORNICATIO SIMPLEX, ADULTERIUM, INCESTUS, STUPRUM, RAPTUS ET VITIUM CONTRA NATURAM (1).

De his etiam Sent. iv, dist. 41, art. 4, quæst. 1 et 2, et De malo, quæst. xv, art. 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter assignentur sex species luxuriæ, scilicet « fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus et vitium contra naturam. » Diversitas enim materiæ non diversificat speciem. Sed prædicta divisio sumitur secundum materiæ diversitatem, prout scilicet aliquis commiscetur conjugatæ, vel virgini, vel alterius conditionis mulieri. Ergo videtur quòd per hæc species luxuriæ non diversificentur.

2. Præterea, species vitii unius non videntur diversificari per ea quæ pertinent ad aliud vitium. Sed adulterium non differt à simplici fornicatione, nisi in hoc quòd aliquis accedit ad eam quæ est alterius, et sic injustitiam committit. Ergo videtur quòd adulterium non debet poni species luxuriæ.

3. Præterea, sicut contingit quòd aliquis commiscetur mulieri quæ est alteri viro per matrimonium obligata; ita etiam contingit quòd aliquis commiscetur mulieri quæ est obligata Deo per votum. Sicut ergo adulterium ponitur species luxuriæ; ita etiam sacrilegium species luxuriæ poni debet.

4. Præterea, ille qui est matrimonio junctus, non solum peccat, si ad aliam mulierem accedat, sed etiam si suâ conjuge inordinatè utatur. Sed hoc peccatum sub luxuria continetur. Ergo debet inter species luxuriæ computari.

5. Præterea, Apostolus (II. Cor. xii, 21) dicit: *Ne iterum, cum venero,*

(1) Magister Sententiarum (Sent. iv, dist. 41) et Gratianus (56, quæst. 1, c. *Lex illa*) admittunt

tantum quinque species luxuriæ; addit verò S. Thomas sextam, scilicet *vitium contra naturam*.

humiliet me Deus apud vos, et lugeam multos ex his qui ante peccaverunt, et non egerunt pœnitentiam super immunditia, et fornicatione, et impudicitia quam gesserunt. Ergo videtur quòd etiã immunditia et impudicitia debeant poni species luxuriæ, sicut et fornicatio.

6. Præterea, divisum non dividitur dividendibus. Sed luxuria condiditur prædictis : dicitur enim (Gal. v, 19) : *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria.* Ergo videtur quòd inconvenienter fornicatio ponatur species luxuriæ.

Sed *contra* est quòd prædicta divisio ponitur (Decret. 36, quæst. 1, in appendice Grat. ad cap. *Lex illa*).

CONCLUSIO. — Sex sunt luxuriæ species : fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus, vitium contra naturam.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (quæst. præc. art. 2 et 3), peccatum luxuriæ consistit in hoc quòd aliquis non secundum rectam rationem delectatione venereâ utitur. Quod quidem contingit dupliciter : uno modo secundum materiam in qua hujusmodi delectationem quærit ; alio modo secundum quòd materiã debitã existente, non observantur aliæ debitæ conditiones. Et quia circumstantia, inquantum hujusmodi, non dat speciem actui morali, sed ejus species sumitur ab objecto, quod est materia actûs ; ideo oportuit species luxuriæ assignari ex parte materiæ vel objecti. Quæ quidem potest non convenire rationi rectæ dupliciter. Uno modo, quia habet repugnantiam ad finem venerei actûs : et sic inquantum impeditur generatio prolis, est *vitium contra naturam*, quod est in omni actu venereo, ex quo generatio sequi non potest ; inquantum autem impeditur debita educatio, et promotio prolis natæ, est *fornicatio simplex*, quæ est soluti cum soluta. Alio modo materia in qua exercetur actus venereus, potest esse non conveniens rationi rectæ per comparisonem ad alios homines : et hoc dupliciter. Primò quidem ex parte ipsius feminæ cui aliquis commiscetur, quia ei debitus honor non servatur : et sic est *incestus*, qui consistit in abusu mulierum consanguinitate vel affinitate junctarum. Secundò, ex parte ejus in cujus potestate est femina ; quæ si est in potestate viri est *adulterium*, si autem est in potestate patris, est *stuprum*, si non inferatur violentia ; *raptus* autem, si inferatur (1). Diversificantur autem istæ species magis ex parte feminæ quàm viri, quia in actu venereo femina se habet sicut patiens, et per modum materiæ ; vir autem per modum agentis. Dictum est autem (in arg. 1) quòd prædictæ species secundum differentiam materiæ assignantur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd prædicta diversitas materiæ habet annexam diversitatem formalem objecti, quæ accipitur secundum diversos modos repugnantiae ad rationem rectam, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd nihil prohibet, in eodem actu diversorum vitiorum deformitates concurrere, ut supra dictum est (1 2, quæst. xviii, art. 7), et hoc modo adulterium continetur sub luxuria et sub injustitia. Nec deformitas injustitiæ omnino per accidens se habet ad luxuriam : ostenditur enim luxuria gravior, quæ intantum concupiscentiam sequitur, quòd etiã in injustitiam ducat.

Ad *tertium* dicendum, quòd (2) quia mulier vovens continentiam, quoddam spirituale matrimonium facit cum Deo, sacrilegium, quod committitur in violatione talis mulieris, est quoddam adulterium spirituale (3) : et simi-

(1) Quantum ad tactus, oscula et similes impudicitias, reducuntur ad speciem ad quam disponunt, v. g. si fiant cum soluta ad fornicationem, si cum conjugata ad adulterium, et sic de cæteris.

(2) Ita passim. Nicolai, *quod mulier*, et *mox cum Deo*; et ideo *sacrilegium*, etc.

(3) Ita loquitur S. Doctor, ut animadvertit Cajetanus, quia in auctores solita sua reverentiã

liter alii modi sacrilegii ad materiam libidinosam pertinentes reducuntur ad alias species luxuriæ.

Ad *quartum* dicendum, quòd peccatum conjugati cum sua uxore non est secundum indebitam materiam, sed secundum alias circumstantias, quæ non constituunt speciem moralis actûs, ut dictum est (in corp. et 1 2, quæst. xviii, art. 2).

Ad *quintum* dicendum, quòd, sicut Glossa interl. dicit ibidem, immunditia ponitur pro luxuria contra naturam; impudicitia autem est quæ fit cum liberis à viro, unde videtur ad stuprum pertinere. Vel etiam potest dici quòd impudicitia pertinet ad quosdam actus circumstantes actum venereum, sicut sunt oscula, tactus et alia hujusmodi.

Ad *sextum* dicendum, quòd luxuria sumitur ibidem pro quacumque superfluitate, ut Glossa (interl.) ibidem dicit.

ARTICULUS II. — UTRUM FORNICATIO SIMPLEX SIT PECCATUM MORTALE (1).

De his etiam Sent. iv, dist. 41, art. 4, quæst. i corp. et quæst. ii corp. ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd fornicatio simplex non sit peccatum mortale. Ea enim quæ simul connumerantur videntur esse unius rationis. Sed fornicatio connumeratur quibusdam quæ non sunt peccata mortalia: dicitur enim (Act. xv, 20): *Abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine, et suffocato, et fornicatione*. Illorum autem usus non est peccatum mortale, secundum illud (I. Tim. iv, 4): *Nihil rejiciendum est quod cum gratiarum actione percipitur*. Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

2. Præterea, nullum mortale peccatum cadit sub præcepto divino. Sed (Oseæ i, 2) præcipitur à Domino: *Pade, sume tibi uxorem fornicationum, et fac filios fornicationum*. Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

3. Præterea, nullum peccatum mortale in Scriptura sacra absque reprehensione commemoratur. Sed fornicatio simplex commemoratur in Scriptura in antiquis Patribus sine reprehensione, sicut legitur (Gen. xvi), de Abraham, quòd accessit ad Agar ancillam suam; et (infra, cap. 30) legitur de Jacob quòd accessit ad ancillas uxorum suarum Balam et Zelpham, et (infra, cap. 38) legitur quòd Judas accessit ad Thamar, quam aestimavit meretricem. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

4. Præterea, omne peccatum mortale contrariatur charitati (2). Sed fornicatio simplex non contrariatur charitati, neque quantum ad dilectionem Dei, quia non est directè peccatum contra Deum, nec etiam quantum ad dilectionem proximi, quia per hoc homo nulli homini facit injuriam. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

5. Præterea, omne peccatum mortale ducit in perditionem æternam. Hoc autem non facit fornicatio simplex: quia super illud (I. Timoth. iv): *Pietas ad omnia utilis est*, dicit Glossa Ambrosii: « Omnis summa disciplinæ christianæ in misericordia et pietate est: quam aliquis sequens, si lubricum carnis patiat, sine dubio vapulabit, sed non peribit. » Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

6. Præterea, sicut Augustinus dicit (lib. De bono conjug. cap. 16, in princ.), « quod est cibus ad salutem corporis, hoc est concubitus ad salutem generis. » Sed non omnis inordinatus usus ciborum est peccatum mortale.

utitur, et eorum sententiam reprobare non vult. Attamen infra, art. 40, expressè ponit sacrilegium, ut speciem luxuriæ distinctam.

(1) Fornicatio definiri solet: *Concubitus soluti cum soluta corrupta dicitur simplex ut os-*

tendatur eam nullà aliâ graviore circumstantiâ infici.

(2) Hinc et mortale appellatur, quia nempe animæ vita charitas est.

Ergo nec omnis inordinatus concubitus : quod maximè videtur de fornicatione simplici, quæ minima est inter species enumeratas.

Sed *contra* est quod dicitur (Tob. iv, 13) : *Attende tibi ab omni fornicatione, et præter uxorem tuam nunquam patiaris crimen scire*. Crimen autem importat peccatum mortale. Ergo fornicatio et omnis concubitus qui est præter uxorem, est peccatum mortale.

Præterea, nihil excludit à regno Dei nisi peccatum mortale. Fornicatio autem excludit, ut patet per Apostolum (Gal. v, 21), ubi præmissâ fornicatione et quibusdam aliis vitiis, subdit : *Qui talia agunt, regnum Dei non consequuntur*. Ergo fornicatio simplex est peccatum mortale.

Præterea, in Decretis dicitur (2 2, quæst. 1, cap. *Prædicandum*) : « Nosse debent talem de perjurio poenitentiam imponi debere, qualem de adulterio, et de fornicatione, et de homicidio spontè commisso, et de cæteris criminalibus vitiis. » Ergo fornicatio simplex est peccatum criminale seu mortale (1).

CONCLUSIO. — Fornicatio simplex, cùm contra bonum educandæ prolis sit, ita illicita est, ut etiam lethale sit crimen.

Respondeo dicendum quòd absque omni dubio tenendum est quòd fornicatio simplex sit peccatum mortale, non obstante quod (Deut. xxiii, super illud : *Non erit meretrix*, etc.) dicit Glossa (ord. Augustini, lib. De Quæst. in Deut. quæst. 37) : « Ad meretrices prohibet accedere, quarum est venialis turpitudine. » Non enim debet dici *venialis*, sed *venalis*, quod est proprium meretricum. Ad hujus autem evidentiam considerandum est quòd peccatum mortale est omne peccatum quod committitur directè contra vitam hominis. Fornicatio autem simplex importat inordinationem quæ vergit in nocumentum vitæ ejus qui est ex tali concubitu nasciturus. Videmus enim in omnibus animalibus in quibus ad educationem prolis requiritur cura maris et feminæ, quòd in eis non est vagus concubitus, sed maris ad certam feminam, unam vel plures, sicut patet in omnibus avibus : secus autem est in animalibus in quibus sola femina sufficit ad educationem foetus, in quibus est vagus concubitus ; ut patet in canibus et hujusmodi aliis animalibus. Manifestum est autem quòd ad educationem hominis non solum requiritur cura matris, à qua nutritur, sed multò magis cura patris, à quo est instituendus et defendendus, et in bonis tam interioribus quàm exterioribus promovendus. Et ideo contra naturam hominis est quòd utatur vago concubitu ; sed oportet quòd sit maris ad determinatam feminam cum qua permaneat non per modicum tempus, sed diù, vel etiam per totam vitam. Et inde est quòd naturaliter inest maribus in specie humana sollicitudo de certitudine prolis, quia eis imminet educatio prolis. Hæc autem certitudo tolleretur, si esset vagus concubitus. Hæc autem determinatio certæ feminæ matrimonium vocatur : et ideo dicitur esse de jure naturali (2). Sed quia concubitus ordinatur ad bonum commune totius humani generis, bona autem communia cadunt sub determinatione legis, ut supra habitum est (1 2, quæst. xc, art. 2), consequens est quòd ista conjunctio maris ad feminam, quæ matrimonium dicitur, lege aliquâ determinetur. Qualiter autem sit apud nos determinatum, in

(1) Quæ responsio ad fidem pertinet, definita est contra Beguardos et Beguinas in annot. ad nostrum, tit. De hæreticis : et qui pertinaciter contrarium sentiret, manifestè foret hæreticus, ait Sylvius.

(2) Ex his patet fornicationem esse extrinsecè malam, sed non tantum quia lege positiva fuit

prohibita. Hinc ab Innocentio XI damnata est hæc propositio : *Tam clarum videtur fornicationem secundum se, nullam involvere malitiam, et solum esse malam, quia interdicta est, quòd contrarium omnino rationi dissonum videatur*.

tertia parte hujus operis dicitur (quam non absolvit; vid. Supplem. quæst. I et seq., et Sent. IV, dist. 26, et seq.), cùm de matrimonii sacramento tractabitur. Unde cùm fornicatio sit concubitus vagus, utpote præter matrimonium existens, est contra bonum prolis educandæ: et ideo est peccatum mortale. Nec obstat, si aliquis fornicando aliquam cognoscens sufficienter provideat proli de educatione; quia id quod cadit sub legis determinatione, judicatur secundum id quod communiter accidit, et non secundum id quod in aliquo casu potest accidere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd fornicatio illis connumeratur, non quia habeat eandem rationem culpæ cum aliis (1), sed quantum ad hoc quod ex his quæ ibi ponuntur, similiter poterat dissidium generari inter Judæos et Gentiles, et eorum unanimis consensus impediri. Quia apud Gentiles fornicatio simplex non reputabatur illicita propter corruptionem naturalis rationis; Judæi, autem ex lege divina instructi, eam illicitam reputabant. Alia verò quæ ibi ponuntur, Judæi abominabantur propter consuetudinem legalis conversationis. Unde Apostoli ea Gentibus interdixerunt, non quasi secundum se illicita, sed quasi Judæis abominabilia, ut etiam supra dictum est (1 2, quæst. CIII, art. 4 ad 3).

Ad *secundum* dicendum, quòd fornicatio dicitur esse peccatum, inquantum est contra rationem rectam. Ratio autem hominis recta est, secundum quòd regulatur voluntate divinâ, quæ est prima et summa regula. Et ideo quòd homo facit ex voluntate Dei, ejus præcepto obediens, non est contra rationem rectam, quamvis videatur esse contra communem ordinem rationis: sicut etiam non est contra naturam quòd miraculosè fit virtute divinâ, quamvis sit contra communem cursum naturæ. Et ideo sicut Abraham non peccavit, filium innocentem volendo occidere, propter hoc quòd obedivit Deo, quamvis hoc secundum se consideratum sit communiter contra rectitudinem rationis humanæ, ita etiam Osee non peccavit fornicando ex præcepto divino. Nec talis concubitus propriè fornicatio debet dici (2), quamvis fornicatio nominetur referendo ad cursum communem. Unde Augustinus dicit (Confess. lib. III, cap. 8, à princ.): « Cùm Deus aliquid contra morem aut pactum quorumlibet jubet, etsi nunquam ibi factum est, faciendum est; » et postea subdit: « Sicut enim in potestatibus societatis humanæ major potestas minori ad obediendum præponitur; ita Deus omnibus. »

Ad *tertium* dicendum, quòd Abraham et Jacob ad ancillas accesserunt, non quasi fornicario concubitu, ut infra patebit (non complexit; vid. Sent. lib. IV), cùm de matrimonio agetur (3). Judam autem non est necessarium à peccato excusare, qui etiam auctor fuit venditionis Joseph.

Ad *quartum* dicendum, quòd fornicatio simplex contrariatur dilectioni proximi, quantum ad hoc quòd repugnat bono prolis nascituræ, ut ostensum est (in corp. art.), dum scilicet dat operam generationi, non secundum quòd convenit proli nascituræ.

Ad *quintum* dicendum, quòd per opera pietatis ille qui lubricum carnis patitur, liberatur à perditione æterna, inquantum per hujusmodi opera disponitur ad hoc quòd gratiam consequatur, per quam poeniteat, et inquantum per hujusmodi opera satisfacit de lubrico carnis commisso: non au-

(1) Nam inter opera carnis numerantur quæ non omnia unius rationis sunt, sed diversæ; nimirum sectæ, idolorum servitus, fornicatio, inimicitia, æmulationes, iræ, rixæ, etc. Quamvis in eo convenient quòd omnia sint carnis opera.

2. Cf. auctor 4 2, quæst. C, art. 8 ad 5, ubi disertis verbis ait quòd Osee nec mœchatus, nec fornicatus fuit.

(3) Cf. supplement. quæst. LXXV, art. 2.

tem ita quòd si in lubrico carnis perseveret impœnitens usque ad mortem, per pietatis opera liberetur.

Ad *sextum* dicendum, quòd ex uno concubitu potest unus homo generari; et ideo inordinatio concubitùs, quæ impedit bonum prolis nascituræ, ex ipso genere actus est peccatum mortale, et non solum ex inordinatione concupiscentiæ. Ex una autem comestione non impeditur bonum totius vitæ unius hominis; et ideo gulæ actus ex suo genere non est peccatum mortale; esset tamen, si quis scienter cibum comederet, qui totam conditionem vitæ ejus immutaret, sicut patet de Adam. Nec tamen fornicatio est minimum peccatorum quæ sub luxuria continentur: minus enim est concubitus cum uxore qui fit ex libidine.

ARTICULUS III. — UTRUM FORNICATIO SIT GRAVISSIMUM PECCATUM.

De his etiam De malo, quæst. I, art. I ad 5, et quæst. II, art. 40 corp. et quæst. XV, art. 2 ad 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd fornicatio sit gravissimum peccatum. Tantò enim videtur peccatum gravius quantò ex majori libidine procedit. Sed maxima libido est in fornicatione; dicitur enim in Glossa (interl. implicite sup. illud: *Melius est nubere*, I. Corinth. VII), quòd «ardor libidinis in luxuria est maximus.» Ergo videtur quòd fornicatio sit gravissimum peccatum.

2. Præterea, tantò aliquis magis peccat quantò in rem sibi magis conjunctam delinquit; sicut gravius peccat qui percutit patrem, quàm qui percutit extraneum. Sed, sicut dicitur (I. Corinth. VI, 18), *qui fornicatur, in corpus suum peccat*, quod est homini conjunctissimum. Ergo videtur quòd fornicatio sit gravissimum peccatum.

3. Præterea, quantò aliquod bonum est majus, tantò peccatum quod contra illud committitur, videtur esse gravius. Sed peccatum fornicationis videtur esse contra bonum totius humani generis, ut patet ex prædictis (art. præc.); est etiam contra Christum, secundum illud (I. Corinth. VI, 15): *Tollens membra Christi, faciam membra meretricis?* Ergo fornicatio est gravissimum peccatum.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (implic. Moral. lib. XXXIII, cap. 41, parum ante med.), quòd «peccata carnalia sunt minoris culpæ quam peccata spiritualia.»

CONCLUSIO. — Quanquam fornicatio gravior sit peccatis quæ sunt contra externa hominis bona, minus tamen peccatum est homicidio, et iis peccatis, quæ directè contra Deum committuntur.

Respondeo dicendum quòd gravitas alicujus peccati potest attendi dupliciter: uno modo secundum se; alio modo secundum accidens. Secundum se quidem attenditur gravitas peccati ex ratione suæ speciei, quæ consideratur secundum bonum cui peccatum opponitur. Fornicatio autem est contra bonum hominis nascituri. Et ideo est gravius peccatum secundum speciem suam peccatis quæ sunt contra bona exteriora, sicut est furtum et alia hujusmodi; minus est autem peccatis quæ sunt directè contra Deum (1) et peccato quod est contra vitam hominis jam nati, sicut est homicidium.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd libido quæ aggravat peccatum, est quæ consistit in inclinatione voluntatis. Libido autem quæ est in appetitu sensitivo, diminuit peccatum; quia quantò aliquis ex majori passione impulsus peccat, tantò levius est peccatum. Et hoc modo libido in fornicatione est maxima. Et inde est quòd Augustinus dicit in lib. De agone christiano

(1) Ut peccata quæ sunt contra virtutes theologicas et religionem.

(*fid* habetur expressè serm. 250, De temp. cap. 2, ante med.), quòd « inter omnia christianorum certamina duriora sunt prælia castitatis, ubi est quotidiana pugna et rara victoria. » Et Isidorus dicit (De summo bono, lib. II, cap. 39, circ. fin.), quòd « magis per carnis luxuriam humanum genus subditur diabolo quàm per aliquod aliud, » quia scilicet difficilior est vincere vehementiam hujusmodi passionis (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd ille qui fornicatur, dicitur peccare in corpus suum, non solum quia fornicationis delectatio consummatur in carne, quod etiam in gula accidit; sed etiam quia contra bonum proprii corporis agit qui fornicatur, inquantum scilicet indebitè resolvit illud et inquinat, et alteri commiscet (2). Nec tamen propter hoc sequitur quòd fornicatio sit gravissimum peccatum, quia ratio in homine prævalet corpori: unde si sit peccatum magis repugnans rationi, gravius erit.

Ad *tertium* dicendum, quòd peccatum fornicationis est contra bonum speciei humanæ, inquantum impedit generationem singularem unius hominis nascituri. Magis autem pertingit ad rationem speciei qui actu jam participat speciem, quàm qui est potentia homo, et secundum hoc etiam homicidium est gravius quàm fornicatio et omnes luxuriæ species, tanquam magis bono speciei humanæ repugnans. Bonum etiam divinum est majus bono speciei humanæ: et ideo etiam peccata quæ sunt contra Deum, sunt majora. Nec fornicatio est directè peccatum in Deum, quasi fornicator Dei offensam intendat, sed ex consequenti, sicut et omnia peccata mortalia. Sicut autem membra corporis nostri sunt membra Christi, ita etiam et spiritus noster est unum cum Christo, secundum illud (I. Corinth. VI, 17): *Qui adhæret Deo, unus spiritus est*. Unde etiam peccata spiritalia sunt magis contra Christum quàm fornicatio.

ARTICULUS IV. — UTRUM IN TACTIBUS ET OSCULIS CONSISTAT PECCATUM MORTALE (3).

De his etiam 4 2, quæst. LXXIV, art. 10, et De ver. quæst. XV, art. 4 corp. et De malo, quæst. XV, art. 2 ad 18, et Eph. v.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in tactibus et osculis non consistat peccatum mortale. Apostolus enim (Ephes. v, 3) dicit: *Fornicatio autem et omnis immunditia aut avaritia nec nominetur in vobis, sicut decet sanctos*, subdit autem, *aut turpitudine*, Glossa (interlin. vetus Ms.) ut in osculis et amplexibus; *aut stultiloquium*, ut blanda verba; *aut scurrilitas*, quæ à stultis curialitas dicitur, id est, jocularitas: postea autem subdit: *Hoc enim scitote intelligentes, quòd omnis fornicator, aut immundus, aut avarus, quod est idolorum servitus, non habet hæreditatem in regno Christi et Dei*. Ubi non replicat de turpitudine, sicut nec de stultiloquio aut scurrilitate. Ergo ista non sunt peccata mortalia.

2. Præterea, fornicatio dicitur esse peccatum mortale ex hoc quòd per eam impeditur bonum proles generandæ et educandæ. Sed ad hoc nihil operantur oscula et tactus, sive amplexus. Ergo in his non contingit esse peccatum mortale.

3. Præterea, illa quæ secundum se sunt peccata mortalia, nunquam possunt bene fieri. Sed oscula et tactus, et hujusmodi possunt quan-

(1) Cf. 4 2, quæst. LXXIII, art. 6 ad 2 et huj. quæst. CL, art. 4 ad 5, et quæst. CLXII, art. 6 ad 4.

(2) Addit B. Thomas (I. Cor. lect. III, cap. 6) fornicantem peculiariter dici peccare in suum corpus; quia tempore istius flagitii cor hominis propriè et familiariter fit servum corporis, adeo ut propter maximum ardorem libidinis, nihil

aliud ipso momento cogitare homini licet vel intendere.

(3) Docet S. Doctor oscula, tactus et alia hujusmodi, inquantum sunt libidiosa, seu cum consensu in delectationem carnalem, esse peccata mortalia.

doque fieri absque peccato. Ergo non sunt secundum se peccata mortalia.

Sed *contra*, minus est aspectus libidinosus quam tactus, amplexus vel osculum. Sed aspectus libidinosus est peccatum mortale, secundum illud (Matth. v, 28) : *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mœchatus est eam in corde suo*. Ergo multò magis osculum libidinosum et alia hujusmodi sunt peccata mortalia.

Præterea, Cyprianus ad Pomponium de Virginitate (lib. i, epist. 11, circa med.) dicit : « Certè ipse concubitus, ipse amplexus, ipsa confabulatio, et osculatio, et conjacentium duorum turpis et foeda dormitio, quantum dedecoris et criminis confitetur ! » Ergo per prædicta homo fit reus criminis, id est, peccati mortalis.

CONCLUSIO. — Tactus et oscula, quanquam secundum suam speciem non sint mortalia peccata, ut tamen libidinosi sunt, inter mortalia numerantur.

Respondeo dicendum quòd aliquid dicitur esse peccatum mortale dupliciter : uno modo secundum speciem suam : et hoc modo osculum, amplexus, vel tactus, secundum suam rationem non nominant peccatum mortale : possunt enim hæc absque libidine fieri vel propter consuetudinem patriæ, vel propter aliquam necessitatem aut rationabilem causam. Alio modo dicitur aliquid esse peccatum mortale ex sua causa ; sicut ille qui dat elemosynam, ut aliquem inducat ad hæresim, mortaliter peccat, propter intentionem corruptam. Dictum est autem supra (1 2, quæst. LXXIV, art. 7 et 8) quòd consensus in delectationem peccati mortalis est peccatum mortale, et non solum consensus in actum. Et ideo cum fornicatio sit peccatum mortale, et multò magis aliæ luxuriæ species, consequens est quòd consensus in delectationem talis peccati sit peccatum mortale, et non solum consensus in actum. Et ideo cum oscula et amplexus hujusmodi propter delectationem hujusmodi fiant, consequens est quòd sint peccata mortalia, et sic solum dicuntur libidinosi (1). Unde hujusmodi, secundum quòd libidinosi sunt, sunt peccata mortalia.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Apostolus ideo non resumat illa tria, quia non habent nomen peccati, nisi secundum quòd ordinantur ad præcedentia.

Ad *secundum* dicendum, quòd oscula et tactus, quamvis secundum se non impediunt bonum prolis humanæ, procedunt tamen ex libidine, quæ est radix hujusmodi impedimenti ; et ex hoc habent rationem peccati mortalis.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa concludit quòd hujusmodi non sunt peccata secundum suam speciem.

ARTICULUS V. — UTRUM POLLUTIO NOCTURNA SIT PECCATUM.

De his etiam part. III, quæst. LXXX, art. 7 corp. et Sent. IV, dist. 8, art. 4, quæst. 1, art. 4, quæst. 1 ad 4, et quæst. II, per tot., et Opusc. LXIV, cap. 16.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd nocturna pollutio sit peccatum. Meritum enim et demeritum habent fieri circa idem. Sed dormiens potest mereri ; sicut patet de Salomone, qui dormiens à Domino donum sapientiæ impetravit, ut dicitur (III. Reg. III, et II. Paral. I). Ergo in dormiendo potest aliquis demereri : et ita videtur quòd nocturna pollutio sit peccatum.

(1) Dicit quoque S. Doctor (De virt. quæst. XV, art. 4) : Simpliciter concedimus consensum in delectationem fornicationis, vel alterius mortalis, peccatum esse mortale. Ex quo sequitur quòd quidquid homo agit ex consensu talis de-

lectationis, ad hoc ut hujusmodi delectationem nutriat vel teneat, sicut sunt turpes actus, vel libidinosi oscula, vel aliquid hujusmodi, totum est mortale peccatum.

2. Præterea, quicumque habet usum rationis potest peccare. Sed in dormiendo aliquis habet usum rationis, quia frequenter aliquis in somnis ratiocinatur, et præligit unum alteri, consentiens, vel dissentiens. Ergo in dormiendo potest aliquis peccare : et ita propter somnum nocturna pollutio non impeditur quin sit peccatum, cum ex genere actûs sit peccatum.

3. Præterea, frustra increpatur et instruitur qui non potest agere secundum rationem vel contra rationem. Sed homo in somnis instruitur à Deo, et increpatur, secundum illud (Job, xxxiii, 15) : *Per somnium in visione nocturna, quando sopor solet occupare homines, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplinâ* (1). Ergo in somnis potest aliquis agere secundum rationem, vel contra rationem, quod est bene agere vel peccare : et sic videtur quod nocturna pollutio sit peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit (12 : Super Gen. ad litter. lib. xii, cap. 15, in med.) : « Ipsa phantasia, quæ fit in cogitatione sermocinantis, cum ita expressa fuerit in visione somniantis, ut inter illam et veram commixtionem corporum non discernatur, continuo movetur caro, et sequitur quod eum motum sequi solet, cum hoc tam sine peccato fiat, quam sine peccato à vigilantibus dicitur, quod ut diceretur, sine dubio cogitatum est. »

CONCLUSIO. — Pollutio nocturna pro ratione causæ unde oritur vel culpabilis vel non culpabilis existit.

Respondeo dicendum quod nocturna pollutio dupliciter potest considerari : uno modo secundum se, et hoc modo non habet rationem peccati; omne enim peccatum dependet ex iudicio rationis : quia etiam primus motus sensualitatis non habet quod sit peccatum, nisi inquantum iudicio rationis reprimi potest : et ideo, sublato iudicio rationis, tollitur ratio peccati. In dormiendo autem ratio non habet liberum iudicium. Nullus enim est dormiens qui non intendat aliquibus similitudinibus phantasmatum, velut rebus ipsis, ut patet ex his quæ in primo dicta sunt (qu. lxxxiv, art. 8). Et ideo id quod agit homo dormiens, qui non habet liberum iudicium rationis, non imputatur ei ad culpam, sicut nec illud quod agit furiosus aut amens. Alio modo potest considerari nocturna pollutio per comparisonem ad suam causam. Quæ potest esse triplex : una quidem corporalis; cum enim humor seminalis superabundat in corpore, vel cum facta est humoris resolutio vel per nimiam calefactionem corporis, vel per quancumque aliam commotionem, somniat dormiens ea quæ pertinent ad expulsionem huiusmodi humoris abundantis vel resoluti; sicut etiam contingit quando natura gravatur ex aliqua alia superfluitate, ita quod quandoque formantur in imaginatione phantasmata pertinentia ad emissionem talium superfluitatum. Si igitur superabundantia talis humoris sit ex causa culpabili (puta cum causata est ex superfluitate cibi vel potûs), tunc nocturna pollutio habet rationem culpæ ex sua causa. Si autem superabundantia vel resolutio talis humoris non sit ex aliqua causa culpabili, tunc nocturna pollutio non est culpabilis nec in se, nec in sua causa. — Alia verò causa nocturnæ pollutionis potest esse animalis et interior; puta cum ex cogitatione præcedenti contingit aliquem

(1) In somnis nomines pluries fuisse correptos legimus in Scripturis; ut *Nabuchodonosor superbissimum regem* (Dan. 4), et *Laban qui generis sui Jacob interitum moliebatur* (Gen. xxxi), et *Abimelech regem qui Abraham domum contaminare tentabat* (Gen. xx), et

uxorem Pilati, quæ ad virum suum ait de Christo innocente: nihil tibi et justo illi; multa enim passa sum per somnium propter eum (Matth. xxvii), et *Magi in Evangelio qui in somnis admoniti per aliam viam reversi sunt* (Matth. ii).

dormientem pollui. Cogitatio autem quæ in vigilia præcessit, quandoque est purè speculativa, putà cùm aliquis causâ disputationis cogitat de peccatis carnalibus; quandoque autem est cum aliqua affectione vel concupiscentiæ, vel horroris (1). Contingit autem magis pollutio nocturna ex cogitatione carnalium viliorum, quæ fuit cum concupiscentia talium delectationum, quia ex hoc remanet quoddam vestigium et inclinatio in anima, ita quòd dormiens facilius inducitur in sua imaginatione ad assentiendum actibus (2) ex quibus sequitur pollutio. Et secundùm hoc Philosophus dicit (Ethic. lib. 1, cap. ult. à med.), quòd «inquantum paulatim pertranseunt quidam motus à vigilantibus ad dormientes, meliora sunt phantasmata studiosorum quàm quorumlibet;» et Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. xii, cap. 15, ad fin.), quòd «propter bonam animæ affectionem quædam ejus merita etiam in somnis clarent.» Et sic patet quòd nocturna pollutio habet rationem culpæ ex parte suæ causæ (3). Quandoque tamen contingit quòd, ex præcedenti cogitatione carnalium actuum etiam speculativa, vel si sit cum horrore, sequitur in somnis pollutio; et tunc non habet rationem culpæ nec in se, nec in sua causa. — Tertia verò causa est spiritualis extrinseca; putà cùm ex operatione dæmonis conmoventur phantasmata dormientis in ordine ad talem effectum. Et hoc quidem quandoque est cum peccato præcedenti, scilicet negligentia præparandi se contra dæmonis illusiones : unde et in sero cantatur :

Hostemque nostrum comprime,
Ne polluantur corpora.

Quandoque verò est absque omni culpa hominis ex sola nequitia dæmonis; sicut in Collationibus Patrum (collat. 22, cap. 6) legitur de quodam, qui semper in diebus festis pollutionem nocturnam patiebatur, hoc diabolo procurante, ut impediretur à sacra communione (4). Sic igitur patet quòd nocturna pollutio nunquam est peccatum, sed quandoque est sequela peccati præcedentis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Salomon non meruit in dormiendo sapientiam à Deo; sed fuit signum præcedentis desiderii, propter quod dicitur talis petitio Deo placuisse, ut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. cap. 25, in fin.).

Ad *secundum* dicendum, quòd secundùm quòd vires sensitivæ interiores magis vel minùs opprimuntur à somno propter vaporis turbulentiam vel puritatem, secundùm hoc usus rationis magis vel minùs impeditur in dormiendo. Semper tamen quantum ad aliquid impeditur, ut non possit omnino liberum iudicium habere, ut in prima parte dictum est (quæst. lxxxiv, art. 8). Et ideo non imputatur ei ad culpam quod tunc agit.

Ad *tertium* dicendum, quòd apprehensio rationis non ita impeditur in somno, sicut ejus iudicium, quod perficitur per conversionem ad sensibilia, quæ sunt prima principia cogitationis humanæ. Et ideo nihil prohibet hominem secundùm rationem apprehendere aliquid de novo in dormiendo vel ex ipsis reliquiis præcedentium cogitationum et phantasmatibus oblati vel etiam ex revelatione divina, aut immissione angelis boni vel mali.

(1) Nempe cùm vel cogitatio illa sic afficit animum cogitantis ut concupiscat rem cogitam; vel sic è contrario ut exhorreat.

(2) Nicol., *tactibus*.

(3) Gravitas peccati determinatur gravitate concupiscentiæ istarum delectationum; ita ut si hæc concupiscentia fuerit mortalis, pollutio

nocturna erit quoque peccatum mortale, si venialis veniale.

(4) Quod cùm intellexerissent seniores, eum nihilominus communicare jusserunt, et sic cessavit illusio diabolica, ut ex professo referetur (III. part. quæst. lxxx, art. 7).

ARTICULUS VI. — UTRUM STUPRUM DEBEAT PONI UNA SPECIES LUXURIE.

De his etiam supra, art. 1 corp. et Sent. IV, dist. 41, art. 4, et 2 corp. et De malo, quæst. XV, art. 5 corp.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod stuprum non debeat poni una species luxuriæ. Stuprum enim importat illicitam virginum deflorationem, ut habetur (in Decretis 36, quæst. 1, in appendice Grat. ad cap. *Lex illa*). Sed hoc potest esse soluti cum soluta; quod pertinet ad fornicationem. Ergo stuprum non debet poni species luxuriæ à fornicatione distincta.

2. Præterea, Ambrosius dicit in lib. De patriarchis (seu lib. 1 De Abraham, cap. 4, inter princ. et med.): « Nemo sibi blandiatur de legibus hominum: omne stuprum adulterium est. » Sed specierum ex opposito diversarum una non continetur sub alia. Cum ergo adulterium ponatur species luxuriæ, videtur quod stuprum species luxuriæ poni non debeat.

3. Præterea, inferre alicui injuriam videtur magis ad injustitiam quam ad luxuriam pertinere. Sed ille qui stuprum committit, injuriam facit alteri, scilicet patri puellæ quam corrumpit, qui potest ad animum suum injuriam revocare, et agere actione injuriarum contra stupratorem. Ergo stuprum non debet poni species luxuriæ.

Sed *contra* est quod stuprum propriè consistit in actu venereo quo virgo defloratur (1). Cum igitur luxuria propriè sit circa venerea, videtur quod stuprum sit species luxuriæ.

CONCLUSIO. — Stuprum, quod illicitam virginum sub cura parentum existentium violationem importat, determinata luxuriæ species est ab aliis diversa.

Respondeo dicendum quod ubi circa materiam alicujus vitii occurrit aliqua specialis deformitas, ibi debet poni determinata species illius vitii. Luxuria autem est peccatum circa venerea existens, ut supra dictum est (qu. præc. art. 1 et 4). In virgine autem sub custodia patris existente quedam deformitas specialis occurrit, si corrumpatur: tum ex parte puellæ, quæ ex hoc quod violatur nullâ pactione conjugali præcedente, et impeditur à legitimo matrimonio consequendo, et ponitur in via meretricandi, à quo retrahebatur ne signaculum virginittatis amitteret; tum etiam ex parte patris, qui de ejus custodia sollicitudinem gerit, secundum illud (Eccli. XLII, 2): *Super filiam luxuriosam confirma custodiam, ne quando faciat te in opprobrium venire inimicis*. Et ideo manifestum est quod stuprum, quod importat illicitam virginum deflorationem sub cura parentum existentium, est determinata luxuriæ species (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quod quamvis virgo sit soluta à vinculo matrimonii, non tamen est soluta à patris potestate. Habet etiam speciale impedimentum fornicarii concubitus virginittatis signum (3), quod non debet nisi per matrimonium auferri. Unde stuprum non est fornicatio simplex; sed fornicatio est concubitus qui fit cum meretricibus, id est, mulieribus jam corruptis, ut patet per Glossam (interl., II. Cor. XII), super illud: *Et non egerunt pœnitentiam super immunditia et fornicatione*, etc.

Ad *secundum* dicendum, quod Ambrosius ibi aliter accipit stuprum, prout

(1) Veteres theologi docent stuprum, etiam sine raptu et violentia, speciem esse luxuriæ ab aliis distinctam. Ita enim sentiunt Gratianus, 36, quæst. 1, cap. *Lex*, Magister Sent. Sent. IV, dist. 41, eumque secuti B. Thomas et Bonaventura, S. Antoninus et multi alii.

(2) Ad stuprum requirunt violentiam recentiores theologi, inter quos Dominicus Soto,

Petrus Navarra, Malderus, Sanchez, Lessius et alii. Hinc stuprum ab eis definitur: *violenta virginis defloratio*.

(3) Sic transpositâ constructione intelligi debet: *habet etiam signum virginittatis quod est speciale impedimentum fornicarii concubitus*.

scilicet communiter accipitur pro omni peccato luxuriæ. Unde stuprum ibi nominat concubitum viri conjugati cum quacumque alia muliere præter uxorem : quod patet ex hoc quod subdit : *Nec viro licet quod mulieri non licet.* Et hoc modo etiam accipitur (Num. v, 13) ubi dicitur : *Si latet adulterium, et testibus argui non potest, quia non est inventa in stupro,* etc.

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet unum peccatum ex adjunctione alterius deformius fieri (1). Fit autem deformius peccatum luxuriæ ex peccato injustitiæ, quia videtur concupiscentia esse inordinatio, quæ à delectabilibus non abstinere, ut injuriam vitet. Habet autem duplicem injuriam annexam : unam quidem ex parte virginis, quam etsi non vi corrumpat, tamen eam seducit; et sic tenetur ei satisfacere. Unde dicitur (Exod. xxii, 16) : *Si seduxerit quis virginem nondum desponsatam dormieritque cum ea, dotabit eam, et habebit uxorem. Si autem pater virginis dare noluerit, reddet pecuniam juxta modum dotis quam virgines accipere consueverunt.* Aliam verò injuriam facit patri puellæ : unde et ei secundum legem tenetur ad pœnam. Dicitur enim (Deut. xxii, 28) : *Si invenerit vir puellam virginem, quæ non habet sponsum, et apprehendens concubuerit cum illa, et res ad judicium venerit, dabit qui dormivit cum ea, patri puellæ quinquaginta siclos argenti, et habebit eam uxorem : et quia humiliavit illam, non poterit dimittere eam cunctis diebus vitæ suæ;* et hoc ideo ne videatur ludibrium fecisse, ut Augustinus dicit (lib. Quæst. in Deuteron. quæst. 34).

ARTICULUS VII. — UTRUM RAPTUS SIT SPECIES LUXURIÆ DISTINCTA A STUPRO (2).

De his etiam supra, art. 4 corp. et Sent. iv, dist. 41, art. 4, quæst. I corp. fin. et quæst. II corp. et ad 6, et De malo, quæst. xv, art. 5 corp.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd raptus non sit species luxuriæ distincta à stupro. Dicit enim Isidorus (Etymol. lib. v, cap. 26, ante med.), quòd « stuprum, id est, raptus propriè est illicitus coitus à corrumpendo dictus : unde et qui raptu potitur, stupro fruitur. » Ergo videtur quòd raptus non debeat poni species luxuriæ à stupro distincta.

2. Præterea, raptus videtur quamdam violentiam importare : dicitur enim (in Decretis, 36, quæst. i, in append. Grat. ad cap. *Lex illa*), quòd « raptus committitur, cum puella violenter à domo patris abducitur, ut corrupta in uxorem habeatur. » Sed hoc quòd violentia alicui inferatur, per accidens se habet ad luxuriam, quæ per se respicit delectationem concubitûs. Ergo videtur quòd raptus non debeat poni determinata species luxuriæ.

3. Præterea, peccatum luxuriæ per matrimonium cohibetur : dicitur enim I. Corinth. vii, 2 : *Propter fornicationem unusquisque suam uxorem habeat.* Sed raptus impedit matrimonium sequens : dicitur enim in concilio Meldensi (habetur cap. *Placuit* 36, quæst. ii) : « Placuit ut hi qui rapium feminas, vel furantur, vel seducunt, eas nullatenus habeant uxores, quamvis eas postmodum nuptialiter cum consensu parentum suorum susceperint. » Ergo raptus non est determinata species luxuriæ.

4. Præterea, aliquis potest cognoscere suam sponsam absque peccato luxuriæ. Sed raptus potest committi, si aliquis violenter sponsam suam

(1) Probabilius videtur, ait Billuart, stuprum virginis ultrò consentientis, non superaddere fornicationi simplici malitiam mortalem, quæ sit necessario in confessione explicanda, sed venialem duntaxat.

(2) Juxta mentem D. Thomæ raptus definiri potest : *Vis illata cuicumque personæ aut ejus parentibus causâ explendæ libidinis.*

auferat de domo parentum, et eam carnaliter cognoscat. Ergo raptus non debet poni determinata species luxuriæ.

Sed *contra* est quòd « raptus est illicitus coitus, » ut Isidorus dicit (Etymol. lib. v, cap. 26, ante med.). Sed hoc pertinet ad peccatum luxuriæ. Ergo raptus est species luxuriæ.

CONCLUSIO. — Raptus est species luxuriæ, nonnunquam stupro conjuncta, quandoque autem ab eo separata.

Respondeo dicendum quòd raptus, prout nunc de eo loquimur, est species luxuriæ : et quandoque quidem in idem concurrat cum stupro ; quandoque autem invenitur raptus sine stupro ; quandoque verò stuprum sine raptu. — Concurrunt quidem in idem, quando aliquis violentiam infert ad virginem illicitè deflorandam. Quæ quidem violentia quandoque infertur tam ipsi virgini quàm patri ; quandoque autem infertur patri, sed non virgini, putà cum ipsa consentit ut per violentiam de domo patris abstrahatur (1). Differt etiam violentia et raptus alio modo, quia quandoque puella violenter abducitur à domo parentum, et violenter corrumpitur ; quandoque autem etsi violenter abducatur, non tamen violenter corrumpitur, sed de voluntate virginis, sive corrumpatur fornicario concubitu, sive matrimoniali : qualitercumque enim violentia adsit, salvatur ratio raptus. Invenitur autem raptus sine stupro ; putà si aliquis rapiat viduam, vel puellam corruptam. Unde Symmachus papa dicit (in epist. 5 ad Cæsarium, cap. 4, tom. iv Concil. et habetur cap. *Raptores*, 36, quæst. II) : « Raptores viduarum vel virginum ob immanitatem facinoris tanti detestamur. » Stuprum verò sine raptu invenitur, quando aliquis absque violentiæ illatione virginem illicitè deflorat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, quia raptus plerumque cum stupro in idem concurrat, ideo quandoque unum pro alio ponitur.

Ad *secundum* dicendum, quòd illatio violentiæ videtur procedere ex magnitudine concupiscentiæ, ex qua aliquis non refugit à periculo se injicere violentiæ inferendæ (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd aliter est dicendum de raptu puellarum quæ sunt aliis desponsatæ, et aliter de raptu illarum quæ non sunt aliis desponsatæ. Illæ enim quæ sunt aliis desponsatæ, restituendæ sunt suis sponsis, qui in eas ex ipsa desponsatione jus habent : illæ autem quæ non sunt aliis desponsatæ, primò restituendæ sunt patris potestati ; et tunc de voluntate parentum licitè possunt eas in uxores accipere. Si autem aliter fiat, illicitè matrimonium contrahitur ; tenetur enim qui quamcumque rem rapit, ad ejus restitutionem (3). Nec tamen raptus dirimit matrimonium jam contractum, etsi impediatur contrahendum. Quod autem dicitur in prædicto Concilio, dictum est in detestationem illius criminis, et est abrogatum. Unde Hieronymus (habetur cap. *Tria*, 36, quæst. II, sed in Hieronymo non occurrit) contrarium dicit : « Tria, inquit, conjugia legitima in Scripturis leguntur. Primum est, virgo casta in virginitate viro data legitimè. Secundum est, virgo in civitate deprehensa à viro, et illi per vim copulata, si voluerit pater ejus, dotabit eam iste vir, quantum judicaverit pater, et dabit pretium pudicitiae ejus. Tertium autem est, quando auferitur ei, et

(1) Tum adest quod à quibusdam dicitur *raptus seductionis*, sed melius ab aliis *fuga* ; nam in hac hypothese non est propriè raptus.

(2) Ita Theologi, Nicolai, et edit. Patav. Mss., *pericula, se injicere*. Edit. Rom., *periculo se immittere*. Theologi tamen legendum fortè

conjectant, *periculo se injicere violentiam inferendo*.

(3) Circa raptum quatenus est matrimonii impedimentum, statuit concilium Tridentinum (sess. XXIV De reform. matrim. cap. 6).

traditur alteri de voluntate patris.» Vel potest intelligi de illis quæ sunt aliis desponsatæ, et maximè per verba de præsentì.

Ad *quartum* dicendum, quòd sponsus ex ipsa desponsatione habet aliquod jus in sua sponsa; et ideo quamvis peccet violentiam inferendo, excusatur tamen à crimine raptus. Unde Gelasius papa dicit (habetur cap. *Lex*, 36, quæst. 1) : «Lex illa præteritorum principum ibi raptum dixit esse commissum, ubi puella, de cujus ante nuptiis nihil actum fuerat, videbatur abducta.»

ARTICULUS VIII. — UTRUM ADULTERIUM SIT DETERMINATA SPECIES LUXURIÆ AB ALIIS DISTINCTA (1).

De his etiam Sent. iv, dist. 41, art. 4, quæst. ii corp. et De malo, quæst. xv, art. 5 corp.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd adulterium non sit determinata species luxuriæ ab aliis distincta. Dicitur enim adulterium ex eo quòd aliquis ad alteram accedit præter suam, sicut dicit quædam Glossa super Exodum (ord. sup. illud cap. 20, *Non mæchaberis* : et est Augustinus in lib. Quæst. sup. qu. Exod. lxxi, à med.). Sed alia mulier præter suam potest esse diversarum conditionum, scilicet vel virgo, vel in potestate patris existens, vel meretrix, vel cujuscumque alterius conditionis. Ergo videtur quòd adulterium non sit species luxuriæ ab aliis distincta.

2. Præterea, Hieronymus dicit (Cont. Jovin. lib. 1, prope fin. et habetur cap. *Origo*, 32, qu. iv) : «Nihil interest, ex qua causa quis insanit : unde Sixtus Pythagoricus in sententiis : Adulter, inquit, est amator ardentior in suam uxorem,» et pari ratione in quamlibet aliam mulierem. Sed in omni luxuria est amor ardentior debito. Ergo adulterium invenitur in omni luxuria. Non ergo debet poni luxuriæ species.

3. Præterea, ubi est eadem ratio deformitatis, ibi non videtur esse alia species peccati. Sed in stupro et in adulterio videtur esse eadem ratio deformitatis; quia utrobique violatur mulier alienæ potestati subjecta. Ergo adulterium non est determinata species luxuriæ ab aliis distincta.

Sed *contra* est quod Leo papa dicit (id habetur Augustinus lib. De bon. conjug. cap. 4. Vide append. Grat. ad cap. *Illæ autem*, 32, quæst. 5), quòd «adulterium committitur, cùm vel propriæ libidinis instinctu, vel alieno consensu cum altero vel altera contra pactum conjugale concumbitur.» Sed hoc importat specialem deformitatem luxuriæ. Ergo adulterium est determinata species luxuriæ.

CONCLUSIO. — Adulterium est determinata luxuriæ species, quâ vir ad alterius uxorem vel mulier ad virum alterius accedit.

Respondeo dicendum quòd adulterium, sicut ipsum nomen sonat, est accessus ad alienum torum. In quo quidem dupliciter contra castitatem et humanæ generationis bonum aliquis delinquit : primò quidem inquantum accedit ad mulierem non sibi matrimonio copulatam; quod requiritur ad bonum prolis propriæ educandæ; alio modo, quia accedit ad mulierem alteri per matrimonium copulatam; et sic impedit bonum prolis alienæ. Eadem ratio est de muliere conjugata quæ per adulterium corrumpitur. Unde dicitur (Eccli. xxiii, 32) : *Omnis mulier relinquens virum suum..., peccabit. Primò enim in lege Altissimi incredibilis fuit, in qua scilicet præcipitur : Non mæchaberis, et secundò in virum suum delinquit, ex quo facit*

(1) Adulterium communiter definitur : *tori alieni violatio*. Peccatum iud est gravissimum, ut patet ex sexto præcepto Decalogi : *non mæ-*

chaberis, et ex variis aliis Scripturæ locis (Lev. II, Deut. xxii, xxvii, Tob. xxxii, Prov. vi, Eccl. xxxiii).

contra certitudinem prolis ejus; *tertiò in adulterio fornicata est, et ex alio viro filios statuit sibi*, quod est contra bonum propriæ prolis. Sed primum est commune in omnibus peccatis mortalibus; alia verò duo specialiter pertinent ad deformitatem adulterii. Unde manifestum est quòd adulterium est determinata species luxuriæ, utpote specialem deformitatem (1) habens circa actus venereos.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd si ille qui habet uxorem, ad aliam accedat, peccatum ejus potest denominari vel ex parte sua; et sic semper est adulterium, quia contra fidem matrimonii agit: vel ex parte mulieris ad quam accedit, et sic quandoque est adulterium, puta cum conjugatus accedit ad uxorem alterius: quandoque autem habet rationem stupri, vel alicujus alterius, secundum diversas condiciones mulierum ad quas accedit (2). Dictum est autem supra (art. 1 huj. qu.), quòd species luxuriæ accipiuntur secundum diversas mulierum condiciones.

Ad *secundum* dicendum, quòd matrimonium specialiter est ordinatum ad bonum humanæ prolis, sicut dictum est (art. 2 hujus quæst.). Adulterium autem specialiter matrimonio contrariatur, inquantum violat matrimonii fidem, quam quis conjugi debet. Et quia ille qui est ardentior amator uxoris, facit contra bonum matrimonii, inhonestè eo utens, licet fidem non violet, ideo aliqualem potest adulter nominari, et magis ille qui est ardentior amator alterius mulieris.

Ad *tertium* dicendum, quòd uxor est in potestate viri, sicut ei matrimonio copulata; puella autem est sub potestate patris, sicut per eum matrimonio copulanda. Et ideo alio modo contra bonum matrimonii est peccatum adulterii, alio modo peccatum stupri: et propter hoc ponuntur diversæ luxuriæ species. De aliis autem ad adulterium pertinentibus dicitur in tertia parte (quam non absolvit; vid. 4, dist. 41), cum de matrimonio tractabitur.

ARTICULUS IX. — UTRUM INCESTUS SIT DETERMINATA SPECIES LUXURIÆ (3).

De his etiam supra, art. 4 corp. et Sent. IV, dist. 41, art. 4, quæst. I et II corp. et De malo, quæst. XV, art. 5 corp.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd incestus non sit species determinata luxuriæ. Incestus enim dicitur per privationem castitatis. Sed castitati universaliter opponitur luxuria. Ergo videtur quòd incestus non sit species luxuriæ, sed sit universaliter ipsa luxuria.

2. Præterea, in Decretis dicitur (26, quæst. 1, in append. Grat. ad cap. *Lex illa*), quòd «incestus est consanguinearum vel affinium abusus.» Sed affinitas differt à consanguinitate. Ergo incestus non est una species luxuriæ, sed plures.

3. Præterea, illud quod de se non importat aliquam deformitatem, non constituit aliquam determinatam speciem vitii. Sed accedere ad consanguineas vel affines, non est secundum se deforme; aliàs nullo tempore licuisset. Ergo incestus non est determinata species luxuriæ.

Sed *contra* est quòd species luxuriæ distinguuntur secundum condiciones mulierum quibus aliqui abutuntur. Sed in incestu importatur specialis conditio mulierum, quia est abusus consanguinearum vel affinium, ut dic-

(1) Ita deformitas est gravis injuria quæ in quocunque adulterio reperitur, juxta illud Apostoli: *Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir: similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier.*

(2) Personæ conditio explicanda est in confessione siquidem non eadem est ratio adulterii,

quando vir est conjugatus, sed non mulier; aut quando mulier est alteri conjugata, sed non vir; aut quando uterque tam vir quam mulier est alteri per matrimonium junctus.

(3) Definiri potest incestus: *concubitus cum consanguinea vel affini intra gradus prohibitos.*

tum est (in arg. 2, art. 1 huj. quæst.). Ergo incestus est determinata species luxuriæ.

CONCLUSIO. — Incestus, seu consanguinearum vel affinium concubitus, determinata luxuriæ species est, ab aliis distincta.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1 et 6 huj. quæst.), ibi necesse est inveniri determinatam speciem luxuriæ, ubi invenitur aliquid repugnans usui debito venereorum. In usu autem consanguinearum vel affinium invenitur aliquid incongruum commixtioni venereæ triplici ratione: primò quidem, quia naturaliter homo debet quamdam honorificentiam parentibus, et per consequens aliis consanguineis, qui ex eisdem parentibus de propinquo originem trahunt; intantum quòd apud antiquos, ut Valerius Maximus refert (lib. II, cap. 1, n. 7), non erat fas filium simul cum patre balnari, ne scilicet se invicem nudos conspicerent. Manifestum est autem secundum prædicta (qu. CXLII, art. 4, et qu. CLI, art. 4), quòd in actibus venereis maximè consistit quædam turpitudine honorificentiae contraria: unde de his homines verecundantur. Et ideo incongruum est quòd talis commixtio venerea fiat talium personarum ad invicem (1). Et hæc causa videtur exprimi (Levit. XVII, 7), ubi dicitur: *Mater tua est: non revelabis turpitudinem ejus*. Et idem postea dicitur in aliis. Secunda ratio est, quia personas sanguine conjunctas necesse est ad invicem simul conversari: unde si homines non arcerentur à commixtione venerea, nimia opportunitas daretur hominibus venereæ commixtionis; et sic animi hominum nimis emollescerent per luxuriam. Et ideo in veteri lege illæ personæ specialiter videntur prohibitæ esse, quas necesse est simul commorari. Tertia ratio est, quia per hoc impediretur multiplicatio amicorum. Dum enim homo uxorem extraneam accipit, junguntur ei quædam speciali amicitia omnes consanguinei uxoris, ac si essent consanguinei ejus. Unde Augustinus dicit (De civitate Dei, lib. XV, cap. 16, circa princ.): «Habita est ratio rectissima charitatis, ut homines, quibus esset utilis atque honesta concordia, diversarum vicissitudinum vinculis necterentur, nec unus in una multas haberet, sed singulæ spargerentur in singulos.» Addit autem Aristoteles quartam rationem (Polit. lib. II, cap. 2, circa med.), quia cum naturaliter homo consanguineam diligat, si adderetur amor, qui est ex commixtione venerea, fieret nimius ardor amoris et maximum libidinis incentivum; quod castitati repugnat. Unde manifestum est quòd incestus est determinata luxuriæ species.

Ad primum ergo dicendum, quòd abusus conjunctarum personarum maximè induceret corruptelam castitatis, tum propter opportunitatem, tum etiam propter nimium ardorem amoris, ut dictum est (in corp. art.). Et ideo antonomasticè abusus talium personarum vocatur *incestus* (2).

Ad secundum dicendum, quòd persona affinis conjungitur alicui propter personam consanguinitate conjunctam: et ideo quia unus est propter alterum, ejusdem rationis inconvenientiam facit consanguinitas et affinitas (3).

(1) Ex his patet quòd quantò persona cum qua incestus committitur, fuerit magis propinqua, tantò ipse incestus est majus peccatum; ita ut gravius peccatum sit incestus cum consanguinea, quàm cum affini; et cum consanguinea vel affini in primo gradu gravius quàm in secundo, et sic deinceps.

(2) Incestus, quasi non castus; et dicitur generaliter de quovis illicito concubitu.

lunt ac dici à cesto, hoc est cingulo, quod in honestis raptiis nova uxor marito tradebat hinc consuetum vocari nuptias incestas, quæ si e cesto fiunt. De quo ritu Catullus carm. XI et LXVII.

(3) Omnes incestus carnales sunt ejusdem speciei; ita post S. Thomam, Cajetanum, Sylvium, Soto, Bonacina et alii communius contra Lessium, Navarrem et Valentium.

Ad *tertium* dicendum, quòd in commixtione personarum conjunctarum aliquid est quod est secundum se indecens et repugnans naturali rationi; sicut quòd commixtio fiat inter parentes et filios, quorum est per se et immediata cognatio: nam filii naturaliter honorem debent parentibus. Unde Philosophus dicit (De animal. lib. ix, cap. 47), quòd quidam equus, quia deceptus fuit ut matri commisceretur, seipsum præcipitavit quasi præ horrore, eò quòd etiam animalibus aliquibus inest naturalis reverentia ad parentes. Aliæ verò personæ quæ non conjunguntur secundum seipsas, sed per ordinem ad parentes, non habent ita ex seipsis indecentiam: sed variatur circa hoc decentia vel indecentia secundum consuetudinem et legem humanam vel divinam, quia, ut dictum est (art. 2 huj. quæst.), usus venereorum, quia ordinatur ad bonum commune, subjacet legi. Et ideo, sicut Augustinus dicit (De civitate Dei, lib. xv, cap. 16, circa princ.), « commixtio sororum et fratrum quantò fuit antiquior, compellente necessitate, tantò postea facta est damnabilior, religione prohibente (1). »

ARTICULUS X. — UTRUM SACRILEGIUM POSSIT ESSE SPECIES LUXURIE (2).

De his etiam supra, art. 4 ad 5, et Sent. iv, dist. 41, quæst. 1, art. 4, quæst. II ad 7.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacrilegium non possit esse species luxuriæ. Eadem enim species non invenitur sub diversis generibus non subalternatim positis. Sed sacrilegium est species irreligiositatis, ut supra dictum est (quæst. xcix, art. 1). Ergo sacrilegium non potest poni species luxuriæ.

2. Præterea, in Decret. 36, qu. 1 (in appendice Grat. ad cap. *Lex illa*), sacrilegium non ponitur inter alia quæ ponuntur species luxuriæ. Ergo videtur quòd non sit luxuriæ species.

3. Præterea, sicut per luxuriam contingit aliquid fieri contra aliquam rem sacram; ita etiam per alia vitiorum genera. Sed sacrilegium non ponitur species gulæ aut alterius alicujus hujusmodi vitii. Ergo etiam non debet poni species luxuriæ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. xv, cap. 16, à med.), quòd « si iniquum est avaritia possidendi transgredi limitem agrorum, quantò est iniquius libidine concumbendi subvertere limitem morum? » Sed transgredi limitem agrorum in rebus sacris est peccatum sacrilegii. Ergo pari ratione subvertere limitem morum libidine concumbendi in rebus sacris facit sacrilegii vitium. Sed libido concumbendi pertinet ad luxuriam. Ergo sacrilegium est luxuriæ species.

CONCLUSIO. — Sacrilegium, quo divino cultui consecrata femina violatur, determinata luxuriæ species est, ab aliis diversa.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (implic. qu. xcix, art. 1, et art. 2 ad 2, et 1 2, quæst. xviii, art. 7), actus unius virtutis, vel vitii ordinatus ad finem alterius, assumit speciem illius; sicut furtum quod propter adulterium committitur, transit in speciem adulterii. Manifestum est autem quòd observatio castitatis, secundum quòd ordinatur ad cultum Dei, fit actus religionis, ut patet in illis qui vovent et servant virginitatem, ut patet per Augustinum (in lib. De virginitate, cap. 8). Unde manifestum est quòd etiam luxuria, secundum quòd violat aliquid (3) ad divinum cul-

(1) In confessione declarandi sunt gradus in-cestus in quibus peccatum commissum fuit.

(2) Hic agitur de sacrilegio non prout reli-gionis virtuti opponitur, sed prout in materia luxuriæ reperitur, ac proinde definiri potest :

Peccatum quo res aut persona sacra violatur per actum venereum.

(3) Triplex distinguitur species sacrilegii car-nalis, scilicet personæ, loci et rei; tantòque gravius sacrilegium quantò sacratior est per-sona, locus vel res.

tum pertinens, pertinet ad speciem sacrilegii, et secundum hoc sacrilegium potest poni species luxuriæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd luxuria, secundum quòd ordinatur ad finem alterius vitii, efficitur illius vitii species. Et sic aliqua luxuriæ species potest etiam esse species irreligiositatis, sicut cujusdam superioris generis.

Ad *secundum* dicendum, quòd ibi enumerantur illa quæ sunt species luxuriæ, secundum seipsa. Sacrilegium autem est species luxuriæ, secundum quòd ordinatur ad alterius vitii finem, et potest concurrere cum diversis luxuriæ speciebus. Si enim aliquis abutatur personâ conjunctâ sibi secundum spiritualem cognationem, committit sacrilegium ad modum incestus. Si autem abutatur virgine Deo sacratâ, inquantum est sponsa Christi, est sacrilegium per modum adulterii. Inquantum verò est sub spiritualis patris cura constituta, erit quoddam spirituale stuprum; et si violentia inferatur, erit spiritualis raptus; qui etiam secundum leges civiles gravius punitur quàm alius raptus. Unde Justinianus Imperator dicit (lib. *Si quis*, cap. De episcop. et cleric.): « Si quis, non dicam rapere, sed attentare tantummodo matrimonii conjungendi causâ sacratissimas virgines ausus fuerit, capitali poenâ feriatur. »

Ad *tertium* dicendum, quòd sacrilegium committitur in re sacrata (1). Res autem sacrata est vel persona sacrata (2), quæ concupiscitur ad concubitum; et sic pertinet ad luxuriam: vel quæ concupiscitur ad possidendum; et sic pertinet ad injustitiam. Potest etiam ad iram pertinere sacrilegium; puta si aliquis ex ira injuriam inferat personæ sacræ, vel si gulosè cibum sacrum assumat, sacrilegium committit. Specialius tamen sacrilegium attribuitur luxuriæ, quæ opponitur castitati, ad cujus observantiam aliquæ personæ specialiter consecrantur.

ARTICULUS XI. — UTRUM VITIUM CONTRA NATURAM SIT SPECIES LUXURIÆ (3).

De his etiam Sent. IV, dist. 41, quæst. I, art. 4, quæst. II.

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd vitium contra naturam non sit species luxuriæ, quia in prædicta enumeratione specierum luxuriæ (art. 1 huj. quæst.), nulla fit mentio de vitio contra naturam. Ergo non est species luxuriæ.

2. Præterea, luxuria opponitur virtuti: et ita sub malitia continetur. Sed vitium contra naturam non continetur sub malitia, sed sub bestialitate, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. VII, cap. 5). Ergo vitium contra naturam non est species luxuriæ.

3. Præterea, luxuria consistit circa actus ad generationem humanam ordinatos, ut patet ex supra dictis (qu. præc. art. 1). Sed vitium contra naturam consistit circa actus ex quibus non potest generatio sequi. Ergo vitium contra naturam non est species luxuriæ.

Sed *contra* est quòd (II. Cor. XII) connumeratur aliis luxuriæ speciebus, ubi dicitur: *Et non egerunt pœnitentiam super immunditia, et fornicatione, et impudicitia*, ubi dicit Glossa (interl.): *immunditia*, id est, luxuria contra naturam.

CONCLUSIO. — Vitium contra naturam (cùm in eo specialis occurrat deformita-

(1) Per *rem sacram* intelligitur ut jam dictum est, persona sacra, id est quæ Deo dicata est ad servandam castitatem per votum; locus sacer, id est, ecclesiæ, capellæ cultui divino deputatæ et cœmeteria; res sacræ propriè dictæ, id est, vasa, linteamina sacra eucharistiæ, et

alia hujusmodi quæ ad cultum et ad sacramenti administrationem pertinent.

(2) Ita passim Cod. Alcan., *sacra*.

(3) Vitium contra naturam est peccatum illud quod repugnat ordini et modo quem natura instituit in actu venereo ad generationem, ad quam solam actus ille est ordinatus.

tis ratio actum venereum indecorum reddens) est determinata luxuriæ species.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 et 6 huj. quæst.), ibi est determinata luxuriæ species ubi specialis ratio deformitatis occurrit, quæ facit indecentem actum venereum. Quod quidem potest esse dupliciter : uno quidem modo quia repugnat rationi rectæ; quod est commune in omni vitio luxuriæ; alio modo, quia etiam super hoc repugnat ipsi ordinaturali venerei actûs, qui convenit humanæ speciei : quod dicitur *vitium contra naturam*. Quod quidem potest pluribus modis (1) contingere : uno quidem modo, si absque omni concubitu causâ delectationis venereæ pollutio procuretur, quod pertinet ad peccatum *immunditiæ*, quam quidam *mollitiem* vocant; alio modo, si fiat per concubitum ad rem non ejusdem speciei, quod vocatur *bestialitas*. Tertiò, si fiat per concubitum ad non debitum sexum, putà masculi ad masculum, vel feminae ad feminam, ut Apostolus dicit (Rom. 1), quod dicitur *Sodomiticum vitium*. Quartò si non servetur naturalis modus concumbendi aut quantum ad instrumentum non debitum, aut quantum ad alios monstruosos et bestiales concumbendi modos.

Ad primum ergo dicendum, quòd ibi enumerantur species luxuriæ quæ non repugnant humanæ naturæ; et ideo prætermittitur vitium contra naturam.

Ad secundum dicendum, quòd bestialitas differt à malitia, quæ humanæ virtuti opponitur per quemdam excessum circa eandem materiam : et ideo ad idem genus reduci potest.

Ad tertium dicendum, quòd luxuriosus non intendit generationem humanam, sed delectationem veneream, quam potest aliquis experiri sine actibus ex quibus sequitur humana generatio. Et hoc est quod quæritur in vitio contra naturam.

ARTICULUS XII. — UTRUM VITIUM CONTRA NATURAM SIT MAXIMUM PECCATUM INTER SPECIES LUXURIÆ (2).

De his etiam infra, quæst. CLXY, art. 4 ad 2, et 1 2, quæst. LXXIII, art. 7 corp. et Sent. IV, dist. 41, quæst. 1, art. 4, quæst. III, corp. fin.

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd vitium contra naturam non sit maximum peccatum inter species luxuriæ. Tantò enim aliquod peccatum est gravius, quantò magis contrariatur charitati. Sed magis videntur contrariari charitati proximi adulterium, et stuprum, et raptus, quæ vergunt in injuriam proximi, quàm peccata contra naturam, per quæ nullus alteri injuriatur (3). Ergo peccatum contra naturam non est maximum inter species luxuriæ.

2. Præterea, illa peccata videntur esse gravissima quæ contra Deum committuntur (4). Sed sacrilegium directè committitur contra Deum, quia vergit in injuriam divini cultûs. Ergo sacrilegium est gravius peccatum quàm vitium contra naturam.

3. Præterea, tantò aliquod peccatum videtur esse gravius, quantò exer-

(4) Ex his variis modis consequuntur totidem species peccati; ac proinde in confessione non sufficit declarare in genere peccatum contra naturam, sed illius species etiam indicanda. Hinc Alexander VII damnavit hanc propositionem : *Mollities, sodomia, bestialitas sunt peccata ejusdem speciei infima, ideoque sufficit in confessione dicere se procurare pollutionem.*

(2) Ostendit in hoc articulo S. Doctor pecca-

tum contra naturam esse gravissimum inter species luxuriæ, postea gravitatis respectu insequitur sacrilegium, deinde incestus, adulterium, raptus, stuprum, simplex fornicatio.

(3) *Injuriatur*, vel injuriam facit; quia nec ullum infert cuicumque alteri nocumentum.

(4) Immediatè ac directè velut contra proprium per se objectum ad quod offensâ terminatur; sicut infidelitas, blasphemia, etc.

cetur in personam quam magis diligere debemus. Sed secundum ordinem charitatis magis debemus diligere personas nobis conjunctas, quæ polluantur per incestum, quàm personas extraneas, quæ interdum polluantur per vitium contra naturam. Ergo incestus est gravius peccatum quàm vitium contra naturam.

4. Præterea, si vitium contra naturam est gravissimum, videtur quòd tantò sit gravius quantò est magis contra naturam. Sed maximè videtur esse contra naturam peccatum immunditiæ seu mollitiei, quia hoc videtur esse maximè secundum naturam ut alterum sit agens, et alterum sit patiens. Ergo secundum hoc immunditia esset gravissimum inter vitia contra naturam. Hoc autem est falsum. Ergo vitia contra naturam non sunt gravissima inter peccata luxuriæ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in libro De adul. conjugiiis (habetur in lib. De bono conjug. cap. 9, et 11, et habetur cap. *Adulterii* 32, quæst. 7), quòd « omnium horum vitiorum (scilicet quæ ad luxuriam pertinent) pessimum est quod contra naturam fit. »

CONCLUSIO. — Vitium contra naturam gravissimum, et turpissimum est inter luxuriæ species, siquidem per illud homo ipsius naturæ legem circa rei venereæ usum constitutam, transgreditur.

Respondeo dicendum quòd in quolibet genere pessima est principii corruptio, ex quo alia dependent. Principia autem rationis sunt ea quæ sunt secundum naturam : nam ratio, præsuppositis his quæ sunt à natura determinata, disponit alia secundum quod convenit. Et hoc apparet tam in speculativis quàm in practicis. Et ideo sicut in speculativis error circa ea quorum cognitio est homini naturaliter indita, est gravissimus et turpissimus, ita in agendis agere contra ea quæ sunt secundum naturam determinata, est gravissimum et turpissimum. Quia ergo in vitiis quæ sunt contra naturam transgreditur homo id quod est secundum naturam determinatum circa usum venereorum, inde est quòd in tali materia hoc peccatum est gravissimum. — Post quod est *incestus*, qui, sicut dictum est (art. 9 huj. qu.), est contra naturalem reverentiam quam personis conjunctis debemus. Per alias autem luxuriæ species præteritur solum id quod est secundum rationem rectam determinatum, ex præsuppositione tamen naturalium principiorum. Magis autem repugnat rationi quòd aliquis venereis utatur non solum contra id quod convenit proli generandæ, sed etiam cum injuria alterius. Et ideo *fornicatio simplex*, quæ committitur sine injuria alterius personæ, est minima inter species luxuriæ. Major autem injuria est, si quis abutatur muliere alterius potestati subjectâ ad usum generationis quàm ad solam custodiam. Et ideo *adulterium* est gravius quàm *stuprum* : et utrumque aggravatur per violentiam. Propter quod *raptus virginis* est gravius quàm *stuprum*, et *raptus uxoris* quàm *adulterium*. Et hæc omnia etiam aggravantur secundum rationem *sacrilegii*, ut supra dictum est (art. 10 huj. qu. ad 2).

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut ordo rationis rectæ est ab homine, ita ordo naturæ est ab ipso Deo. Et ideo in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturæ violatur, fit injuria ipsi Deo ordinatori naturæ. Unde Augustinus dicit (De confess. lib. III, cap. 8, circa princ.) : « Flagitia quæ sunt contra naturam, ubique ac semper detestanda atque punienda sunt, qualia Sodomitæ fuerunt; quæ si omnes gentes facerent, omnes eodem criminis reatu divinâ lege tenerentur, quæ non sic fecit homines, ut se illo uterentur modo. Violatur quippe ipsa societas quæ cum Deo nobis esse debet, cum eadem natura, cujus ille auctor est, libidinis perversitate polluitur. »

Ad *secundum* dicendum, quòd etiam vitia contra naturam sunt contra legem, ut dictum est (in solut. præc.), et tantò sunt graviora quàm sacrilegii corruptela, quantò ordo naturæ humanæ inditus est prior et stabilior quàm quilibet ordo superadditus.

Ad *tertium* dicendum, quòd unicuique individuo magis est conjuncta natura speciei quàm quodcumque aliud individuum. Et ideo peccata quæ sunt contra naturam speciei sunt graviora.

Ad *quartum* dicendum, quòd gravitas in peccato magis attenditur ex abusu alicujus rei quàm ex omissione debiti usùs. Et ideo inter vitia quæ sunt contra naturam, infimum locum tenet peccatum immunditiæ, quòd consistit in sola omissione concubitùs ad alterum. Gravissimum autem est peccatum *bestialitatis* (1), quia non servatur debita species. Unde super illud (Gen. xxxvii) : *Accusavit fratres suos crimine pessimo*, dicit Glossa interl. : quòd « cum pecoribus miscebantur. » Post hoc autem est *vitium Sodomiticum*, cùm ibi non servetur debitus sexus. Post hoc autem est peccatum ex eo quòd non servatur debitus modus concumbendi; magis autem si non sit debitum vas, quàm si sit inordinatio secundum aliqua alia pertinentia ad modum concubitùs.

QUÆSTIO CLV

DE PARTIBUS POTENTIALIBUS TEMPERANTIÆ, ET PRIMO DE CONTINENTIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de partibus potentialibus temperantiæ : et primò de continentia; secundò de clementia; tertio de modestia. Circa primum considerandum est de continentia et de incontinentia. Circa continentiam quærentur quatuor : 1^o Utrum continentia sit virtus. — 2^o Quæ sit materia ejus. — 3^o Quod sit ejus subiectum. — 4^o De comparatione ejus ad temperantiam.

ARTICULUS I. — UTRUM CONTINENTIA SIT VIRTUS (2).

De his etiam 4 2, quæst. LXXXIV, art. 5 ad 2, et part. III, quæst. VII, art. 2 ad 5, et De ver. quæst. XIV, art. 4 corp. fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd continentia non sit virtus. Species enim non dividitur generi. Sed continentia dividitur virtuti, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. VII, cap. 1, in princ. et cap. 9). Ergo continentia non est virtus.

2. Præterea, nullus utendo virtute peccat, quia, secundum Augustinum (De lib. arbitr. lib. II, cap. 18 et 19), « virtus est quæ nemo malè utitur. » Sed aliquis continendo potest peccare; putà si desideret aliquid bonum facere, et ab eo se contineat. Ergo continentia non est virtus.

3. Præterea, nulla virtus retrahit hominem à licitis, sed solum ab illicitis. Sed continentia retrahit hominem à licitis : dicit enim Glossa (interl. sup. illud : *Fides, modestia*, etc. Gal. v), quòd per continentiam aliquis se etiam à licitis abstinat. Ergo continentia non est virtus.

Sed *contra*, omnis habitus laudabilis videtur esse virtus. Sed continentia est hujusmodi : dicit enim Andronicus quòd « continentia est habitus invictus à delectatione. » Ergo continentia est virtus.

CONCLUSIO. — Quanquam continentia virtus perfecta non sit, aliquo tamen modo virtus est, quæ ratio firmatur contra passiones, ne ab eis abducatur.

(1) Qui cum bestiis commiscantur, ait Sylvius, non est necesse quòd in confessione dicant cum qua vel quali bestia peccaverint, siquidem hæc differentia non speciem peccati immutat.

(2) Continentia est virtus ita tamen, juxta mentem D. Thomæ, ut quanto citius accipitur, tantò sit major ac perfectior virtus.

Respondeo dicendum quòd nomen continentiae dupliciter sumitur à diversis. Quidam enim continentiam nominant per quam aliquis ab omni delectatione venerea abstinere : unde et Apostolus (Galat. v) continentiam castitati conjungit (1). Et sic continentia perfecta principalis quidem est virginitas, secundaria verò viduitas. Unde secundum hoc eadem ratio est de continentia quæ de virginitate, quam supra diximus virtutem (quæst. CLII, art. 3). — Alii verò dicunt continentiam esse per quam aliquis resisti concupiscentiis pravis, quæ in eo vehementes existunt : et hoc modo accipi Philosophus continentiam (Ethic. lib. vii). Hoc etiam modo accipitur continentia in Colationibus Patrum (collat. 12, cap. 10 et 11). Hoc autem modo continentia habet aliquid de ratione virtutis, inquantum scilicet ratio firmata est contra passiones, ne ab eis deducatur : non tamen attingit ad perfectam rationem virtutis moralis (2), secundum quam etiam appetitus sensitivus subditur rationi sic ut in eo non insurgant vehementes passiones rationi contrariæ. Et ideo Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. ult.), quòd « continentia non est virtus, sed quædam mixta, » inquantum scilicet habet aliquid de virtute, et in aliquo deficit à virtute. Largius tamen accipiendo nomen virtutis pro quolibet principio laudabilem operum, possumus dicere continentiam esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus continentiam condidit virtuti quantum ad hoc in quo deficit à virtute.

Ad secundum dicendum, quòd homo propriè est id quod est secundum rationem. Et ideo ex hoc dicitur aliquis in seipso se tenere, quòd tenet se in eo quod convenit rationi. Quod autem pertinet ad perversitatem rationis, non est conveniens rationi. Unde ille solus verè continens dicitur qui tenet se in eo quod est secundum rationem rectam, non autem in eo quod est secundum rationem perversam. Rationi autem rectæ opponuntur concupiscentiæ praviæ, sicut et rationi perversæ opponuntur concupiscentiæ bonæ. Et ideo propriè et verè continens est qui persistit in ratione recta, abstinens à concupiscentiis pravis ; non autem qui persistit in ratione perversa, abstinens à concupiscentiis bonis ; sed hic magis potest dici obstinatus in malo.

Ad tertium dicendum, quòd Glossa ibi loquitur de continentia secundum primum modum, secundum quem continentia nominat quamdam virtutem perfectam, quæ non solum ab illicitis bonis, sed etiam à quibusdam licitis minus bonis, ut totaliter intendatur perfectioni bonis (3).

ARTICULUS II. — UTRUM MATERIA CONTINENTIÆ SINT CONUPISCENTIÆ DELECTATIONUM TACTUS (4).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd materia continentiae non sint concupiscentiæ delectationum tactus. Dicit enim Ambrosius (De offic. lib. i, cap. 46, circa princ.) : « Generale decorum ita est ac si æquabilem formam, atque universitatem honestatis habeat in omni actu suo continentem (5). » Sed non omnis actus humanus pertinet ad delectationes

(1) Cùm dicit : *Fructus autem Spiritus est caritas, gaudium, pax, continentia, castitas.*

(2) Sic accipiendo continentiam, ut ait ipse S. Doctor, Christus non habuit continentiam (part. III, quæst. vii, art. 2 ad 5).

(3) Virginitas enim à voluptatibus licitis matrimonii se abstinere ut contemplationi quæ est aliquid perfectius omnino vacare queat.

(4) Affirmativè respondet S. Doctor, ac proinde continentia propriè dici potest : *Dispositio voluntatis quæ resistitur pravis concupiscentiis circa tactum*, id est, circa alimenta, sed et maximè circa venerea.

(5) Codice non sincero usus est B. Thomas, qui pro *continentem*, id est, consonam et conformem habebat *continentem* ; quod S. Doctorem propterea movit.

tactûs. Ergo continentia non est solum circa concupiscentias delectationum tactûs.

2. Præterea, nomen continentiae ex hoc sumitur, quod aliquis tenet se in bono rationis rectae, sicut dictum est (art. præc.). Sed quaedam aliae passiones vehementius abducunt hominem à ratione recta quam concupiscentiae delectabilium tactûs; sicut timor periculorum mortis, qui stupefacit hominem; et ira, quæ est insaniae similis, ut Seneca dicit (De ira, lib. 1, cap. 11). Ergo continentia non dicitur propriè circa concupiscentias delectationum tactûs.

3. Præterea, Tullius dicit (Rhetor. lib. II, seu De invent., aliquant. ante fin.), quod «continentia est per quam cupiditas consilii gubernatione regitur.» Cupiditas autem magis consuevit dici divitiarum quam delectabilium tactûs, secundum illud (I. Timoth. ult. 10) : *Radix omnium malorum est cupiditas*. Ergo continentia non est propriè circa concupiscentias delectationum tactûs.

4. Præterea, delectationes tactûs non solum sunt in rebus venereis, sed etiam in usu ciborum. Sed continentia solum circa usum venereorum consuevit dici. Ergo non est propria materia ejus concupiscentia delectationum tactûs.

5. Præterea, inter delectationes tactûs quaedam sunt non humanæ, sed bestiales, tam in cibis, utpote si quis delectaretur in esu carnum humanarum, quam etiam in venereis, puta in abusu bestiarum, vel puerorum. Sed circa hujusmodi non est continentia, ut dicitur (Ethic. lib. VII, cap. 5). Non ergo propria materia continentiae sunt concupiscentiae delectationum tactûs.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 4), quod «continentia et incontinentia sunt circa eadem, circa quæ temperantia et intemperantia.» Sed temperantia et intemperantia sunt circa concupiscentias delectationum tactûs, ut supra habitum est (qu. CXXI, art. 4). Ergo etiam continentia et incontinentia sunt circa eandem materiam.

CONCLUSIO. — Continentia et incontinentia circa delectationes tactûs ut circa propriam materiam versantur.

Respondeo dicendum quod nomen continentiae refrenationem quamdam importat, inquantum scilicet tenet se aliquis ne passiones sequatur. Et ideo propriè continentia dicitur circa illas passiones quæ impellunt ad aliquid prosequendum, in quibus laudabile est ut ratio retrahat hominem à prosequendo; non autem propriè est circa illas passiones quæ important retractionem quamdam, sicut timor et alia hujusmodi. In his enim laudabile est firmitatem servare in prosequendo quod ratio dictat, ut supra dictum est (quæst. CXXIII, art. 3 et 4). — Est autem considerandum quod naturales inclinationes principia sunt omnium supervenientium, ut supra dictum est (elicitur ex quæst. XXVI, art. 3, 7 et 8). Et ideo passiones tantò vehementius impellunt ad aliquid prosequendum, quantò magis sequuntur inclinationem naturæ; quæ præcipuè inclinat ad ea quæ sunt sibi necessaria vel ad conservationem individui, sicut sunt cibi; vel ad conservationem speciei, sicut sunt actus venerei, quorum delectationes ad tactum pertinent. Et ideo continentia et incontinentia propriè dicuntur circa concupiscentias delectationum tactûs.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut nomen temperantiae potest communiter accipi in quacumque materia; propriè tamen dicitur in illa materia in qua est optimum hominem refrenari: ita etiam continentia propriè dicitur in materia in qua est optimum et difficillimum contineri, scilicet

in concupiscentiis delectationum tactus; communiter autem et secundum quid potest dici in quacumque alia materia (1): et hoc modo utitur Ambrosius nomine continentiae.

Ad *secundum* dicendum, quod circa timorem non propriè laudatur continentia, sed magis firmitas animi quam fortitudo importat. Ira autem impetum quidem facit ad aliquid prosequendum; iste tamen impetus magis sequitur apprehensionem animalem, prout scilicet aliquis apprehendit se esse ab alio læsum, quàm inclinationem naturalem. Et ideo dicitur quidem aliquis secundum quid continens iræ, non tamen simpliciter.

Ad *tertium* dicendum, quod huiusmodi exteriora bona, sicut honores, divitiæ et huiusmodi, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. vii, cap. 4, à princ.), videntur quidem secundum se esse eligibilia, non autem quasi necessaria ad conservationem naturæ. Et ideo circa ea non dicimus simpliciter aliquos continentes vel incontinentes, sed secundum quid, apponendo quod sint continentes vel incontinentes lucri, vel honoris, vel alicujus huiusmodi. Et ideo vel Tullius communiter usus est nomine continentiae, prout comprehendit sub se etiam continentiam secundum quid; vel accipit cupiditatem strictè pro concupiscentia delectabilium tactus.

Ad *quartum* dicendum, quod delectationes venereorum sunt vehementiores quàm delectationes ciborum: et ideo circa venerea magis consuevimus continentiam et incontinentiam dicere quàm circa cibos, licet secundum Philosophum circa utrumque possit dici.

Ad *quintum* dicendum, quod continentia est bonum rationis humanæ: et ideo attenditur circa passiones quæ possunt esse homini connaturales. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. vii, cap. 3, à med.), quod si aliquis tenens puerum concupiscat eum vel comedere, vel ad venereorum inconvenientem delectationem, sive sequatur concupiscentiam, sive non, non dicitur simpliciter continens, sed secundum quid (2).

ARTICULUS III. — UTRUM SUBJECTUM CONTINENTIÆ SIT VIS CONCUPISCIBILIS.

De his etiam supra, quæst. lxi, art. 3 ad 5, et l 2, quæst. lvi, art. 3 ad 2, et Sent. iii, dist. 53, quæst. ii, art. 4, quæstionc. ii, et Ethic. lib. vii, lect. 40, col. 5.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod subjectum continentiae sit vis concupiscibilis. Subjectum enim alicujus virtutis oportet esse proportionatum materiae. Sed materia continentiae, sicut dictum est (art. præc.), sunt concupiscentiae delectabilium tactus, quæ pertinent ad vim concupiscibilem. Ergo continentia est in vi concupiscibili.

2. Præterea, opposita sunt circa idem. Sed incontinentia est in concupiscibili, cujus passiones superant rationem: dicit enim Andronicus quod « incontinentia est malitia concupiscibilis (3), secundum quam eligit pravas delectationes, prohibente rationali. » Ergo et continentia pari ratione est in concupiscibili.

3. Præterea, subjectum virtutis humanæ vel est ratio, vel vis appetitiva, quæ dividitur in voluntatem, concupiscibilem et irascibilem. Sed continentia non est in ratione, quia sic esset virtus intellectualis; neque etiam in voluntate, quia continentia est circa passiones, quæ non sunt in voluntate; nec etiam est in irascibili, quia non est propriè circa passiones irascibilis, ut dictum est (art. præc. ad 2). Ergo relinquitur quod sit in concupiscibili.

(1) Qui resistit passionibus in aliis materiis quàm in voluptatibus venereis, non dicitur continens simpliciter, sed secundum quod, ut continens iræ, avaritiæ, honoris, ut patet ex respons. seq.

(2) Forte hinc communiori lectioni adden-

dum *vel incontinens*. Nicolai pro, *sive sequatur, etc.*, habet, *et non sequatur concupiscentiam, non dicitur, etc.*

(3) *Concupiscibilis* in genitivo; supple *malitia* illius potentiae quæ concupiscibilis appellatur.

Sed *contra*, omnis virtus in aliqua potentia existens aufert malum actum illius potentiae (1). Sed continentia non aufert malum actum concupiscibilis : habet enim continens concupiscentias pravas, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. vii, cap. 9, circ. fin.). Ergo continentia non est in vi concupiscibili.

CONCLUSIO. — Continentiae virtus non in concupiscibili, sed in voluntate sedem habet.

Respondeo dicendum quòd omnis virtus in aliquo subjecto existens facit illud differre à dispositione quam habet, dum subiecitur opposito vitio. Concupiscibilis autem eodem modo se habet in eo qui est continens, et in eo qui est incontinens, quia in utroque prorumpit in concupiscentias pravas vehementes. Unde manifestum est quòd continentia non est in concupiscibili sicut in subjecto. — Similiter etiam ratio eodem modo se habet in utroque, quia tam continens quàm incontinens habet rationem rectam; et uterque extra passionem existens gerit in proposito concupiscentias illicitas non sequi. Prima autem differentia eorum invenitur in electione : quia continens, quamvis patiatur vehementes concupiscentias, tamen eligit non sequi eas propter rationem; incontinens autem eligit sequi eas, non obstante contradictione rationis. Et ideo oportet quòd continentia sit sicut in subjecto in illa vi animae cujus actus est electio : et hæc est voluntas, ut supra habitum est (1 2, quæst. xiii, art. 1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd continentia habet materiam concupiscentias delectationum tactus, non sicut quas moderetur (quod pertinet ad temperantiam, quæ est in concupiscibili), sed est circa eas, quasi eis resistens. Unde oportet quòd sit in alia vi, quia resistentia est alterius ad alterum (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd voluntas media est inter rationem et concupiscibilem, et potest ab utroque moveri. In eo autem qui est continens, movetur à ratione; in eo autem qui est incontinens, movetur à concupiscibili. Et ideo continentia potest attribui rationi sicut primo moventi (3), et incontinentia concupiscibili; quamvis utrumque immediate pertineat ad voluntatem sicut ad proprium subjectum.

Ad *tertium* dicendum, quòd licet passiones non sint in voluntate sicut in subjecto, est tamen in potestate voluntatis eis resistere : et hoc modo voluntas continentis resistit concupiscentiis.

ARTICULUS IV. — UTRUM CONTINENTIA SIT MELIOR QUAM TEMPERANTIA (4).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd continentia sit melior quàm temperantia. Dicitur enim (Eccli. xxvi, 20) : *Omnis autem ponderatio non est digna continentis animæ*. Ergo nulla virtus potest continentiae adæquari.

2. Præterea, quòtò aliqua virtus meretur majus præmium, tantò potior est. Sed continentia videtur mereri majus præmium : dicitur enim (II. Timoth. ii, 5) : *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit* : magis autem certat continens, qui patitur vehementes passiones et concupiscentias pravas, quàm temperatus, qui non habet eas vehementes. Ergo continentia est potior virtus quàm temperantia.

(1) Cum ad virtutem pertineat reddere opus bonum.

(2) Quippe non potest idem esse resistens et id cui resistitur; vel non potest aliquid sibi ipsi resistens esse.

(3) Quod in genere tantum tale dicitur, quia est primum moveans intrinsecum respectu alia-

rum potentiarum quæ motionem ejus præsupponunt.

(4) Ad continentiam persuadendam singuliter valent exempla Christi Domini, Beatissimæ Virginis multorumque aliorum sanctorum et sanctorum, et hæc virtus frequentissimè in Scripturis commendatur.

3. Præterea, voluntas est dignior potentia quàm vis concupiscibilis. Sed continentia est in voluntate, temperantia autem in vi concupiscibili, ut ex dictis patet (art. præc. in corp. et ad 1). Ergo continentia est potior virtus quàm temperantia.

Sed *contra* est quòd Tullius (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.) et Andronicus ponunt continentiam adjunctam temperantiæ, sicut principali virtuti.

CONCLUSIO. — Continentia, ut omnes venereas delectationes moderatur, potior est temperantiâ; ut vero pravas concupiscentias secundum rationem moderatur, potior eâ est virtus temperantiæ, cui ut principali adjungitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.), nomen continentiae dupliciter accipitur: uno modo, secundum quòd importat cessationem ab omnibus delectationibus venereis; et sic sumendo nomen continentiae, continentia est potior temperantiâ simpliciter dictâ, ut patet in his quæ supra dicta sunt (quæst. CLII, art. 5), de præeminentia virginitatis ad castitatem simpliciter dictam (1). Alio modo potest accipi nomen continentiae, secundum quòd importat resistantiam rationis ad concupiscentias pravas, quæ sunt in homine vehementes: et secundum hoc temperantia est multò potior quàm continentia, quia bonum virtutis laudabile est ex eo quòd est secundum rationem. Plus autem viget bonum rationis in eo qui est temperatus, in quo etiam ipse appetitus sensitivus est subjectus rationi, et quasi à ratione edomitus, quàm in eo qui est continens, in quo appetitus sensitivus vehementer resistit rationi per concupiscentias pravas (2). — Unde continentia comparatur ad temperantiam sicut imperfectum ad perfectum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd auctoritas illa potest dupliciter intelligi: uno modo, secundum quòd accipitur continentia, prout abstinet ab omnibus venereis; et hoc modo dicitur quòd « omnis ponderatio non est digna animæ continentis » in genere castitatis; quia nec etiam fecunditas carnis, quæ quaeritur in matrimonio, adæquatur continentiae virginali vel viduali (3), ut supra dictum est (quæst. CLII, art. 4 et 5). Alio modo potest intelligi secundum quòd nomen continentiae sumitur communiter pro omni abstinence à rebus illicitis; et sic dicitur quòd omnis ponderatio non est digna animæ continentis, quia non recipit æstimationem auri vel argenti, quæ commutantur ad pondus.

Ad *secundum* dicendum, quòd magnitudo concupiscentiae, seu debilitas ejus ex duplici causa procedere potest. Quandoque enim procedit ex causa corporali: quidam enim ex naturali complexione sunt magis proni ad concupiscendum quàm alii; et iterum quidam habent opportunitates delectationum, concupiscentiam inflammantes magis paratas quàm alii. Et talis debilitas concupiscentiae diminuit meritum; magnitudo verò auget. Quandoque verò debilitas vel magnitudo concupiscentiae provenit ex causa spiritali laudabili, putà ex vehementia charitatis, vel fortitudine rationis, sicut est in homine temperato. Et hoc modo debilitas concupiscentiae auget meritum ratione suæ causæ; magnitudo verò minuit.

Ad *tertium* dicendum, quòd voluntas propinquoior est rationi quàm vis

(1) Hoc enim sensu dicit Augustinus (lib. De bono conjugali, cap. 49): *Bono nuptiarum procul dubio bonum continentiae præferendum est.*

(2) Hinc dicit S. Doctor (part. III, quæst. VII, art. 2) quòd temperantia tantò perfectior est in

homine, quantò magis pravis concupiscentiis caret.

(3) Nulla fecunditas carnis, ait S. Augustinus, sanctæ virginitati etiam carnis comparari potest (lib. De sanct. virgin. cap. 42).

concupiscibilis. Unde bonum rationis, ex quo virtus laudatur, majus esse ostenditur ex hoc quòd pertingit non solum usque ad voluntatem, sed etiam usque ad vim concupiscibilem, quod accidit in eo qui est temperatus, quàm si pertingat solum ad voluntatem, ut accidit in eo qui est continens.

QUÆSTIO CLVI.

DE INCONTINENTIA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de incontinentia, et circa hoc quæruntur quatuor: 1^o Utrùm incontinentia pertineat ad animam vel ad corpus. — 2^o Utrùm incontinentia sit peccatum. — 3^o De comparatione incontinentiæ ad intemperantiam. — 4^o Quis sit turpior: Utrùm incontinens iræ, vel incontinens concupiscentiæ.

ARTICULUS I. — UTRUM INCONTINENTIA PERTINEAT AD ANIMAM, AN AD CORPUS.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd incontinentia non pertineat ad animam, sed ad corpus. Diversitas enim sexuum non est ex parte animæ, sed ex parte corporis. Sed diversitas sexuum facit diversitatem circa incontinentiam: dicit enim Philosophus (Ethic. lib. vii, cap. 5, ante med.), quòd « mulieres non dicuntur neque continentes, neque incontinentes. » Ergo incontinentia non pertinet ad animam, sed ad corpus.

2. Præterea, id quod pertinet ad animam, non sequitur corporis complexionem. Sed incontinentia sequitur corporis complexionem: dicit enim Philosophus (Ethic. lib. vii, cap. 7, in fin.), quòd « maximè acuti, id est, choleric, et melancholici secundum effrenatam concupiscentiam sunt incontinentes. » Ergo incontinentia pertinet ad corpus.

3. Præterea, victoria magis pertinet ad eum qui vincit quàm ad eum qui vincitur. Sed ex hoc dicitur aliquis esse incontinens, quòd caro concupiscens adversus spiritum (1) superat ipsum. Ergo incontinentia magis pertinet ad carnem quàm ad animam.

Sed *contra* est quòd homo differt à bestiis principaliter secundum animam. Differt autem secundum rationem continentiae et incontinentiae: bestias enim dicimus neque continentes, neque incontinentes, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. vii, cap. 3 et 6, à med.). Ergo incontinentia maximè est ex parte animæ.

CONCLUSIO. — Incontinentia ad animam per se spectat: ad corpus verò non ut ad veram causam, sed tantum ut ad aliquam occasionem, referri potest.

Respondeo dicendum quòd unumquodque attribuitur magis ei quod est causa per se, quàm ei quod solum occasionem præstat. Id autem quod est ex parte corporis, solum occasionem præstat incontinentiæ: ex dispositione enim corporis potest contingere quòd insurgant passiones vehementes in appetitu sensitivo, qui est virtus corporis organici (2). Sed hujusmodi passiones, quantumcumque vehementes, non sunt sufficiens causa incontinentiæ, sed occasio sola; eò quòd durante usu rationis, semper homo potest passionibus resistere. Si verò passiones adeo insurgant quòd totaliter auferant usum rationis, sicut accidit in his qui propter vehementiam passionum ameniam incurrunt, non remanebit ratio continentiae, neque incontinentiæ: quia non salvatur in eis iudicium rationis, quod continens servat, et incontinens deserit. Et sic relinquatur quòd per se causa incontinentiæ sit ex parte animæ, quæ ratione passionibus non resistit. — Quod quidem

(1) Ut ad Gal. v, 17 Apostolus loquitur; subdens quocumque per oppositum quod *spiritus adversus carnem*: absit autem ut semper caro concupiscens ita spiritum vincat.

(2) Sic vocati, quia partibus constat quibus ut instrumentis ad varias utitur functiones, eum sit ὄργανον idem quod *instrumentum*

fit duobus modis, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. vii, cap. 7, non procul à fin.): uno modo, quando anima passionibus cedit, antequam ratio consiliatur: quæ quidem vocatur irrefrenata incontinentia, vel prævolatio (1); alio modo, quando non permanet homo in his quæ consiliata sunt, eò quòd debiliter est firmatus in eo quod ratio iudicavit (2): unde hæc incontinentia vocatur debilitas. Et sic patet quòd incontinentia principaliter ad animam pertinet.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd anima humana est corporis forma et habet quasdam vires corporeis organis utentes: quarum operationes aliquid conferunt etiam ad illa opera animæ quæ sunt sine corporeis instrumentis, id est, ad actum intellectus et voluntatis; inquantum scilicet intellectus à sensu accipit, et voluntas impellitur à passione appetitus sensitivi. Et secundum hoc, quia femina secundum corpus habet quamdam debilem complexionem, fit ut in pluribus quòd etiam debiliter inhæreat quibuscumque inhæret; etsi rarò in aliquibus aliter accadat, secundum illud (Proverb. ult. 10): *Mulierem fortem quis inveniet?* Et quia id quod est parvum vel debile, reputatur quasi nullum, inde est quòd Philosophus loquitur de mulieribus, quasi non habentibus iudicium rationis firmum, quamvis in aliquibus mulieribus contrarium accadat. Et propter hoc dicit quòd mulieres non dicimus continentes, quia non ducuntur quasi habentes solidam rationem, sed ducuntur quasi de facili sequentes passiones.

Ad *secundum* dicendum, quòd ex impetu passionis contingit quòd aliquis statim sequatur passionem ante consilium rationis. Impetus autem passionis provenire solet vel ex velocitate, sicut in cholericeis, vel ex vehementia, sicut in melancholicis, qui propter terrestrem complexionem vehementissimè inflammantur; sicut è contrario contingit quòd aliquis non persistat in eo quod consiliatum est, ex eo quòd debiliter inhæret propter molliorem complexionis, ut de mulieribus dictum est (in solut. præc.): quod etiam videtur in phlegmaticis contingere propter eandem causam, sicut et in mulieribus. Hæc autem accidunt, inquantum ex complexione corporis datur aliqua incontinentiæ occasio, non autem causa sufficiens, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd concupiscentia carnis in eo qui est incontinens, superat spiritum non ex necessitate, sed per quamdam negligentiam spiritus non resistentis fortiter.

ARTICULUS II. — UTRUM INCONTINENTIA SIT PECCATUM.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd incontinentia non sit peccatum. Quia, ut Augustinus dicit (De lib. arb. lib. iii, cap. 18, parum à princ.), « Nullus peccat in eo quod vitare non potest. » Sed incontinentiam nullus potest ex seipso vitare, secundum illud (Sap. viii, 21): *Scio quòd non possum esse continens, nisi Deus det* (3). Ergo incontinentia non est peccatum.

2. Præterea, omne peccatum in ratione videtur consistere. Sed in eo qui est incontinens, vincitur iudicium rationis. Ergo incontinentia non est peccatum.

3. Præterea, nullus peccat ex eo quòd Deum vehementer amat. Sed ex vehementia divini amoris aliquis fit incontinens; dicit enim Dionysius

(1) *Prævolatio* ex græco *προντα*, prævolare aut rationem præcurrere; hanc vocem reddunt interpretes recentiores per *temeritatem*, quod ad idem redit.

(2) Tum incontinens dicere potest cum poeta: *Video meliora proboque, deteriora sequor.*

(3) Horum verborum sensus litteralis est iste: scivi quòd non possum esse compos sapientiæ, sive quòd sapientiam consequi non possum nisi Deus eam mihi det. Incipitur ad rem pertinere.

(De div. nom. cap. 3, part. 1, lect. 10), quòd « Paulus per incontinentiam divini amoris dixit : *Vivo ego, jam non ego* (Galat. II). » Ergo incontinentia non est peccatum.

Sed *contra* est quòd connumeratur aliis peccatis (II. Timoth. III, 3), ubi dicitur : *Criminatores, incontinentes, immites*, etc. Ergo incontinentia est peccatum.

CONCLUSIO. — Incontinentia circa delectationum tactus concupiscentias, vitiosa est, similiter et quæ circa honores et divitias : quæ verò circa concupiscentias rerum est, quibus non contingit abuti, non peccatum est, sed ad perfectionem virtutis spectat.

Respondeo dicendum quòd incontinentia potest attendi circa aliquid tripliciter : uno modo propriè et simpliciter; et sic incontinentia attenditur circa concupiscentias delectationum tactus, sicut et intemperantia, ut supra dictum est de continentia (quæst. præc. art. 2). Et hoc modo incontinentia est peccatum ex-duplici ratione : uno modo ex eo quòd incontinens recedit ab eo quod est secundum rationem; alio modo ex eo quòd se immergit quibusdam turpibus delectationibus. Et ideo Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 8, à med.), quòd « incontinentia vituperatur non solum sicut peccatum, » quod scilicet est per recessum à ratione, sed sicut malitia quædam, inquantum pravas concupiscentias sequitur. Alio modo incontinentia attenditur circa aliquid, propriè quidem inquantum homo recedit ab eo quod est secundum rationem, sed non simpliciter; putà cum aliquis non servat modum rationis in concupiscentia honoris, divitiarum et aliorum hujusmodi, quæ secundum se videntur esse bona (1) : circa quæ non est incontinentia simpliciter, sed secundum quid, sicut supra de continentia dictum est (quæst. præc. art. 2 ad 3). Et sic incontinentia est peccatum, non ex eo quòd aliquis ingerat se pravis concupiscentiis, sed ex eo quòd non servet modum debitum rationis etiam in concupiscentia rerum per se appetendarum. Tertio modo incontinentia dicitur esse circa aliquid non propriè, sed secundum similitudinem; putà circa concupiscentias eorum quibus non potest aliquis malè uti, putà circa concupiscentias virtutum; circa quas dici potest aliquis esse incontinens per similitudinem : quia sicut ille qui est incontinens, totaliter ducitur per concupiscentiam malam, ita aliquis totaliter ducitur per concupiscentiam bonam, quæ est secundum rationem. Et talis incontinentia non est peccatum, sed pertinet ad perfectionem virtutis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd homo potest vitare peccatum et facere bonum, non tamen sine divino auxilio, secundum illud (Joan. XV, 5) : *Sine me nihil potestis facere*. Unde per hoc quòd homo indiget divino auxilio ad hoc quòd sit continens, non excluditur quia incontinentia sit peccatum quia, ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 3, à med.), « quæ per amicos possumus, aliquid per nos possumus. »

Ad *secundum* dicendum, quòd in eo qui est incontinens vincitur iudicium rationis, non quidem ex necessitate, quod auferret rationem peccati, sed ex negligentia quadam hominis non firmiter intendentis ad resistendum passioni per iudicium rationis quod habet.

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit de incontinentia per similitudinem dicta, et non propriè (2).

(1) Tum peccat ratione modi et formæ; quamvis enim ejusmodi res non sint simpliciter malæ; malum tamen est excedere modum rectæ rationis in iis appetendis, vel consequendis.

(2) Nam S. Dionysius Areopagita tantum voluit dicere Paulum per incontinentiam divini amoris dixisse : *Vivo ego, jam non ego, vivit verò in me Christus*.

ARTICULUS III. — UTRUM INCONTINENS PLUS PECCET QUAM INTEMPERATUS (1).

De his etiam 1 2, quæst. LXXVIII, art. 5 corp. et Sent. II, dist. 43, quæst. 1, art. 4 corp. et De ver. quæst. XXIV, art. 10 corp. et Ethic. lib. I, lect. 5, col. 4, et lib. VII, lect. 4, col. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd incontinens plus peccet quàm intemperatus. Tantò enim aliquis videtur gravius peccare, quantò magis contra conscientiam agit, secundum illud (Lucæ XII, 47): *Servus sciens voluntatem domini sui, et non faciens, plagis vapulabit multis*, etc. Sed incontinens magis videtur agere contra conscientiam quàm intemperatus; quia, ut dicitur (Ethic. lib. VII, cap. 2), incontinens sciens quàm prava sunt quæ concupiscit, nihilominus agit propter passionem; intemperatus autem iudicat (2) ea quæ concupiscit esse bona. Ergo incontinens gravius peccat quàm intemperatus.

2. Præterea, quantò aliquod peccatum gravius est, tantò videtur esse minus sanabile: unde et peccata in Spiritum sanctum, quæ sunt gravissima, dicuntur esse irremissibilia. Sed peccatum incontinentiæ videtur esse insanabilius quàm peccatum intemperantiæ: sanatur enim peccatum alicujus per admonitionem et correctionem; quæ nihil videtur conferre incontinenti qui scit se malè agere, et nihilominus malè agit; intemperato autem videtur quòd bene agat, et sic aliquid ei conferre posset admonitio. Ergo videtur quòd incontinens gravius peccet quàm intemperatus.

3. Præterea, quantò aliquis ex majori libidine peccat, tantò gravius peccat. Sed incontinens peccat et majori libidine quàm intemperatus, quia incontinens habet vehementes passiones et concupiscentias, quas non semper habet intemperatus. Ergo incontinens magis peccat quàm intemperatus.

Sed *contra* est quòd impœnitentia aggravat omne peccatum: unde Augustinus (lib. De verb. Dom. serm. 11, cap. 12 et 13) dicit quòd « impœnitentia est peccatum in Spiritum sanctum. » Sed, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 7 et 8, in princ.), « intemperatus non est pœnitivus, immanet enim electioni; incontinens autem omnis est pœnitivus. » Ergo intemperatus gravius peccat quàm incontinens.

CONCLUSIO. — Intemperatus multò deterius peccat quàm incontinens, cum ex habitu ille, hic verò ex passione peccet.

Respondeo dicendum quòd peccatum, secundum Augustinum (in lib. De duab. animab. cap. 10 et 11), præcipuè in voluntate consistit. « Voluntas enim est quâ peccandum, et rectè vivitur. » Et ideo ubi est major inclinatio voluntatis ad peccandum, ibi est gravius peccatum. In eo autem qui est intemperatus, voluntas inclinatur ad peccandum ex propria electione, quæ procedit ex habitu per consuetudinem acquisito; in eo autem qui est incontinens, voluntas inclinatur ad peccandum ex aliqua passione. Et quia passio citò transit, habitus autem est qualitas difficilè mobilis (3); inde est quòd incontinens statim pœnitet, transeunte passione: quod non accidit de intemperato: quinimò gaudet se peccasse, eò quòd operatio peccati est sibi facta connaturalis secundum habitum. Unde de his dicitur (Proverb. II, 14), quòd *lætantur, cum malè fecerint, et exultant in rebus pessimis*. Unde patet quòd intemperatus est multò pejor quàm incontinens, ut etiam Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 7, ante med.).

Ad primum ergo dicendum, quòd ignorantia intellectus quandoque qui-

(1) Ostendit S. Doctor incontinentem minus peccare quàm intemperatum; ex definitione incontinentis et intemperati tota pend t hæc solutio.

(2) Saltem hic et nunc vel in particulari, quamvis non simpliciter et in generali.

(3) I x Philosophi categoriis (cap. De qualitate) ubi habitum à dispositione sic distinguit quòd hæc facilè sit mobilis.

dem præcedit inclinationem appetitûs et causat eam : et sic quantò est major ignorantia, tantò magis peccatum diminuit, vel totaliter excusat, inquantum causat involuntarium; alio modo è converso ignorantia rationis sequitur inclinationem appetitûs; et talis ignorantia quantò est major, tantò peccatum est gravius, quia ostenditur inclinatio appetitûs esse major. Ignorantia autem tam incontinentis quàm intemperati provenit ex eo quòd appetitus est in aliquid inclinatus, sive per passionem sicut in incontinente, sive per habitum, sicut in intemperato. Major autem ignorantia causatur ex hoc in intemperato quàm in incontinente; et uno quidem modo quantum ad durationem, quia in incontinente durat illa ignorantia solum passione durante, sicut accessio febris tertianæ durat durante commotione humoris; ignorantia autem intemperati durat assidue propter permanentiam habitûs, unde assimilatur phthisi (φθίσις), vel cuicumque morbo continuo, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. vii, cap. 8, circa princ.). Alio autem modo est major ignorantia intemperati quantum ad id quod ignoratur : nam ignorantia incontinentis attenditur quantum ad aliquod particulare eligibile, prout scilicet æstimat hoc nunc esse eligendum; sed intemperatus habet ignorantiam circa ipsum finem, inquantum scilicet iudicat hoc esse bonum, ut irrefrenatè concupiscentias sequatur. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. vii, cap. 7, ante med. et cap. 8, in fin.), quòd « incontinens est melior intemperato, quia salvatur in eo optimum principium (1), » scilicet recta æstimatio de fine.

Ad *secundum* dicendum, quòd ad sanationem incontinentis non sufficit sola cognitio, sed requiritur interius auxilium gratiæ concupiscentiam mitigantis, et adhibetur etiam exterius remedium admonitionis et correctionis, ex quibus aliquis incipit concupiscentiis resistere, ex quo concupiscentia debilitatur, ut supra dictum est (quæst. cxlii, art. 2). Et iisdem etiam modis potest sanari intemperatus. Sed difficilior est ejus sanatio propter duo. Quorum primum est ex parte rationis, quæ corrupta est circa æstimationem ultimi finis, qui se habet sicut principium in demonstrativis. Difficilius autem reducitur ad veritatem ille qui errat circa principium, et similiter in operativis ille qui errat circa finem. Aliud autem est ex parte inclinationis appetitûs, quæ in intemperato est ex habitu, qui difficilè tollitur; inclinatio autem incontinentis est ex passione, quæ facilius reprimi potest.

Ad *tertium* dicendum, quòd libido voluntatis, quæ auget peccatum, major est in intemperato quàm in incontinente, ut ex dictis patet (in corp. art.). Sed libido concupiscentiæ appetitûs sensitivi quandoque major est in incontinente, quia incontinens non peccat nisi ex gravi concupiscentia; sed intemperatus etiam ex levi concupiscentia peccat, et quandoque eam prævenit. Et ideo Philosophus dicit (Ethic. lib. vii, cap. 7 et 8, circa med.), quòd « magis intemperatum vituperamus, quia non concupiscens, vel quietè, id est, remissè, concupiscens persequitur delectationes. Quid enim faceret, si adesset concupiscentia juvenilis (2)? »

ARTICULUS IV. — UTRUM INCONTINENS IRÆ SIT PEJOR QUAM INCONTINENS CONCUPISCENTIÆ.

De his etiam infra, quæst. CLVIII, art. 4 corp. et Sent. III, dist. 26, quæst. I, art. 2 corp. et De ver. quæst. xxv, art. 2 corp. et Ethic. lib. vii, lect. 6 princ.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd incontinens iræ sit pejor

(1) Vel rectius ex græco σώζεται γὰρ τὸ βέλτιστον, ἡ ἐρηγ, salvatur enim quod optimum est, puta principium.

(2) Sive sic tantum : *Quid faceret in passione existens* (ἐν πάθῳ ὄν).

quàm incontinens concupiscentiæ. Quantò enim difficilius est resistere passioni, tantò incontinentia videtur esse levior; unde Philosophus dicit (Ethic. lib. vii, cap. 7, à med.): « Non enim si quis à fortibus et superexcedentibus delectationibus vincitur, vel tristitiis, est admirabile, sed condonabile. » Sed, sicut Heraclitus dixit, « difficilius est pugnare contra concupiscentiam quàm contra iram. » Ergo levior est incontinentia concupiscentiæ quàm incontinentia iræ.

2. Præterea, si passio propter suam vehementiam totaliter auferat iudicium rationis, omnino excusatur aliquis à peccato, sicut patet in eo qui incidit ex passione in furiam. Sed plus remanet de iudicio rationis in eo qui est incontinens iræ, quàm in eo qui est incontinens concupiscentiæ: iratus enim aliquammodo audit rationem, non autem concupiscens, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. vii, cap. 6, in princ.). Ergo incontinens iræ est pejor quàm incontinens concupiscentiæ.

3. Præterea, tantò aliquod peccatum est gravius, quantò est periculosius. Sed incontinentia iræ videtur esse periculosior, quia perducit hominem ad majus peccatum, scilicet ad homicidium, quod est gravius peccatum quàm adulterium, ad quod perducit concupiscentiæ incontinentia. Ergo incontinentia iræ est gravior quàm incontinentia concupiscentiæ.

Sed *contra* est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. vii, cap. 6), quòd minùs turpis est incontinentia iræ quàm incontinentia concupiscentiæ.

CONCLUSIO. — Quanquam secundum passionis rationem concupiscentiæ incontinentia turpior sit quàm iræ; quantum tamen ad malum sequens, gravior est iræ incontinentia quàm concupiscentiæ.

Respondeo dicendum quòd peccatum incontinentiæ potest considerari dupliciter. Uno modo ex parte passionis, ex qua ratio superatur: et sic incontinentia concupiscentiæ turpior est quàm incontinentia iræ, quia motus concupiscentiæ habet majorem inordinationem quàm motus iræ. Et hoc propter quatuor, quæ Philosophus tangit (Ethic. lib. vii, loc. cit.): primò quidem, quia motus iræ participat aliquammodo rationem, inquantum scilicet iratus tendit ad vindicandum injuriam sibi factam, quod aliquammodo ratio dicitur, sed non perfectè, quia non intendit debitum modum vindictæ; sed motus concupiscentiæ totaliter est secundum sensum, et nullo modo secundum rationem. Secundò, quia motus iræ magis consequitur corporis complexionem propter velocitatem motus cholerae, quæ tendit ad iram: unde magis est in promptu quòd ille qui est secundum complexionem corporis dispositus ad irascendum, irascatur, quàm quòd ille qui dispositus est ad concupiscendum, concupiscat; unde etiam frequentius ex iracundis nascuntur iracundi quàm ex concupiscentibus concupiscentes. Quod autem provenit ex naturali corporis dispositione, reputatur magis venià dignum. Tertiò, quia ira quærit manifestè operari, sed concupiscentia quærit latebras et dolosè subintrat. Quartò, quia concupiscens delectabiliter operatur; sed iratus quasi quādam tristitiā præcedente coactus (1). Alio modo potest considerari peccatum incontinentiæ quantum ad malum in quod quis incidit à ratione discedens: et sic incontinentia iræ est, ut plurimum, gravior, quia ducit in ea quæ pertinent ad proximi nocumentum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd difficilius est assiduè pugnare contra

(1) Non ergo eo sensu quòd iram actu cum tristitia exequatur, quia potius delectatur in vindicando vel exequendo illo ad quod incitat ira; sed eo sensu tantum quod ut ad iram exe-

quendam erumpat, compellitur à tristitia quam propter injuriam illatam sibi vel in se redandam concepit.

delectationem quàm contra iram, quia concupiscentia est magis continua; sed ad horam difficilius est resistere iræ propter ejus impetum.

Ad *secundum* dicendum, quòd concupiscentia dicitur esse sine ratione, non quia totaliter auferat judicium rationis, sed quia in nullo procedit secundum judicium rationis : et ex hoc est turpior.

Ad *tercium* dicendum, quòd ratio illa procedit ex parte eorum in quæ incontinens deducitur (1).

QUÆSTIO CLVII.

DE CLEMENTIA ET MANSUETUDINE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de clementia, et mansuetudine, et vitiis oppositis. Circa ipsas autem virtutes quærantur quatuor : 1^o Utrum clementia et mansuetudo sint idem. — 2^o Utrum utraque earum sit virtus. — 3^o Utrum utraque earum sit pars temperantiæ. — 4^o De comparatione earum ad alias virtutes.

ARTICULUS I. — UTRUM CLEMENTIA ET MANSUETUDO SINT PENITUS IDEM (2).

De his etiam infra, art. 4 ad 5, et Sent. II, dist. 55, quæst. III, art. 2, quæstiunc. I ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd clementia et mansuetudo sint penitus idem. Mansuetudo enim est moderativa irarum, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 5). Ira autem est appetitus vindictæ (3). Cum ergo clementia sit « lenitas superioris adversus inferiorem in constituendis poenis, » ut Seneca dicit (De clementia, lib. II, cap. 3, circ. princ.), per poenas autem fiat vindicta, videtur quòd clementia et mansuetudo sint idem.

2. Præterea, Tullius dicit (Rhetor. lib. II, De invent. lib. II, aliquant. ante fin.), quòd « clementia est virtus per quam animus temerè concitatus in odium alicujus, benignitate retinetur; » et sic videtur quòd clementia sit moderativa odii. Sed odium, ut Augustinus dicit (epist. 211, al. 109, inter med. et fin.), causatur ab ira, circa quam est mansuetudo et clementia. Ergo videtur quòd clementia et mansuetudo sint penitus idem.

3. Præterea, idem vitium non contrariatur diversis virtutibus. Sed idem vitium opponitur mansuetudini et clementiæ, scilicet crudelitas. Ergo videtur quòd mansuetudo et clementia sint penitus idem.

Sed *contra* est quòd secundum prædictam definitionem Senecæ, « clementia est lenitas superioris adversus inferiorem. » Mansuetudo autem non solum est superioris ad inferiorem, sed cujuslibet ad quemlibet. Ergo mansuetudo et clementia non sunt penitus idem.

CONCLUSIO. — Quanquam mansuetudo, ut iræ moderativa, in eundem concurrat effectum cum clementia, diversa tamen ab ea est, quòd clementia moderativa sit exterioris punitionis, mansuetudo verò interioris passionis.

Respondeo dicendum quòd, sicut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 3, ante med.), virtus moralis consistit circa passiones et actiones. Passiones autem interiores sunt exteriorum actionum principia, aut etiam impedimenta. Et ideo virtutes, quæ moderantur passiones, quodammodo concurrunt in eundem effectum cum virtutibus quæ moderantur actiones, licet specie differant : sicut ad justitiam propriè pertinet cohibere hominem à furto, ad quod aliquis inclinatur per inordinatum amorem, vel concupiscentiam pecuniæ, quæ moderatur per liberalitatem ; et ideo liberalitas concurrat cum

(1) Respectu quorum nempe potest gravior esse ira vel incontinentia iræ quàm concupiscentia vel incontinentia concupiscentiæ ; quia pejus illud est in quod ira vel incontinentia iræ interdum præcipitat : etsi non omnis ira talis præcisè sit.

(2) Mansuetudo iram moderatur. clementia verò mitigat poenas, quantum tamen justitia permittit.

(3) Sicut Philosophus et Tullius definerunt.

justitia in hoc effectu qui est abstinere à furto. Et hoc etiam considerandum est in proposito. Nam ex passione iræ provocatur aliquis ad hoc quòd graviolem inferat pœnam; ad clementiam autem pertinet directè quòd sit diminutiva pœnarum: quòd quidem impediri posset per excessum iræ. Et ideo mansuetudo, inquantum refrenat impetum iræ, concurrit in eundem effectum cum clementia; differunt tamen ab invicem. inquantum clementia est moderativa exterioris punitionis, mansuetudo autem propriè diminuit passionem iræ (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd mansuetudo propriè respicit ipsum vindictæ appetitum; sed clementia respicit ipsas pœnas, quæ exterius adhibentur ad vindictam.

Ad *secundum* dicendum, quòd affectus hominis inclinatur ad minorationem eorum quæ homini per se non placent. Ex hoc autem quòd aliquis amat aliquem, provenit quòd non placet ei per se pœna ejus, sed solum in ordine ad aliud, putà ad justitiam vel ad correctionem ejus qui punitur. Et ideo ex amore provenit quòd aliquis sit promptus ad diminuendum pœnas (quòd pertinet ad clementiam), et ex odio impeditur talis diminutio. Et propter hoc Tullius dicit quòd « animus concitatus in odium, scilicet ad gravius puniendum, per clementiam retinetur (2); ne scilicet acriorem pœnam inferat, non quòd clementia sit directè odii moderativa, sed pœnæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd mansuetudini, quæ est directè circa iras, propriè opponitur vitium iracundiæ, quòd importat excessum iræ; sed crudelitas importat excessum in puniendo. Unde dicit Seneca (De clementia, lib. II, cap. 4), quòd « crudeles vocantur qui puniendi causam habent, modum tamen non habent. » Qui autem in pœnis hominum propter se delectantur, etiam sine causa, possunt dici sævi, vel feri, quasi affectum humanum non habentes, ex quo naturaliter homo diligit hominem.

ARTICULUS II. — UTRUM TAM CLEMENTIA QUAM MANSUETUDO SIT VIRTUS (3).

De his etiam infra, art. 5 corp. et Sent. III, dist. 26, quæst. II, art. 2 ad 4.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quòd neque clementia, neque mansuetudo sit virtus. Nulla enim virtus alteri virtuti opponitur. Sed utraque videtur opponi severitati, quæ est quædam virtus. Ergo neque clementia, neque mansuetudo est virtus.

2. Præterea, virtus corrumpitur per superfluum et diminutum. Sed tam clementia quàm mansuetudo in quadam diminutione consistunt: nam clementia est diminutiva pœnarum, mansuetudo autem est diminutiva iræ. Ergo neque clementia, neque mansuetudo est virtus.

3. Præterea, mansuetudo sive mititas ponitur (Matth. v) inter beatitudines, et inter fructus (Galat. v). Sed virtutes differunt et à beatitudinibus et à fructibus. Ergo non continentur sub virtute.

Sed *contra* est quòd dicit Seneca (De clementia, lib. II, cap. 5, in princ.): « Clementiam et mansuetudinem omnes viri boni præstabunt. » Sed virtus est propriè quæ pertinet ad bonos viros: nam « virtus est quæ bonum facit

(1) Sic ergo clementia non potest esse sine mansuetudine, sed sine clementia mansuetudo esse potest in iis qui non habent auctoritatem puniendi: unde latius patet mansuetudo quàm clementia, quia hæc ad publicas personas tantum spectat, illa etiam ad privatas.

(2) Scilicet comitate (hoc est benignitate) quæ blanditiem quandam exteriorem significat: unde Ovidianum illud:

Majestas comis ubique tua est.

(3) Dicitur de clementia (Prov. XI): *Clementia præparat vitam*, et (cap. XV): *Misericordia et veritas custodiunt regem: et roboratur clementia thronus ejus*, (De mansuetudine, Ps. XXXVI): *Mansueti hereditabunt terram*, et (Matth. v): *Beati mites quoniam ipsi possidebunt terram*.

habentem, et opus ejus bonum reddit, » ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 6). Ergo clementia et mansuetudo sunt virtutes.

CONCLUSIO. — Tam clementia, quàm mansuetudo virtutes sunt, per quas secundum rectam rationem moderamur affectum iræ.

Respondeo dicendum quòd ratio virtutis moralis consistit in hoc quòd appetitus rationi subdatur, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. I, cap. ult.). Hoc autem servatur tam in clementia quàm in mansuetudine : nam clementia, diminuendo pœnas, aspicit ad rationem (1), ut Seneca dicit (De clementia, lib. II, cap. 5, à princ.). Similiter etiam mansuetudo secundum rationem rectam (2) moderatur iras, ut dicitur (Ethic. lib. IV, cap. 5). Unde manifestum est quòd tam clementia quàm mansuetudo est virtus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd mansuetudo non directè opponitur severitati : nam mansuetudo est circa iras, severitas autem attenditur circa exteriorem inflictionem pœnarum. Unde secundum hoc videretur magis opponi clementiæ, quæ etiam circa exteriorem punitionem consideratur, ut dictum est (art. præc.). Non tamen opponitur, eò quòd utrumque est secundum rationem rectam. Nam severitas inflexibilis est circa inflictionem pœnarum, quando hoc recta ratio requirit; clementia autem diminutiva est pœnarum etiam secundum rationem rectam, quando scilicet oportet, et in quibus oportet. Et ideo non sunt opposita, quia non sunt circa idem.

Ad *secundum* dicendum, quòd secundum Philosophum (Ethic. lib. IV, cap. 5, in princ.), habitus qui medium tenet in ira, est innominatus; et ideo virtus nominatur à diminutione iræ, quæ significatur nomine mansuetudinis : eò quòd virtus propinquior est diminutioni quàm superabundantiæ, propter hoc quòd naturalius est homini appetere vindictam injuriarum illatarum, quàm ab hoc deficere, quia vix alicui nimis parvæ videntur injuriæ sibi illatæ, ut dicit Sallustius (in conjur. Catil. antè med. orat. Cæsar.). Clementia autem est diminutiva pœnarum, non quidem in respectu ad id quod est secundum rationem rectam, sed in respectu ad id quod est secundum legem communem, quam respicit justitia legalis; sed propter aliqua particularia considerata clementia diminuebat pœnas, quasi decernens hominem non esse magis puniendum. Unde dicit Seneca (De clementia, lib. II, cap. ult. à med.) : « Clementia hoc primum præstat ut qui dimittit, nihil aliud illos pati debuisse pronuntiet : venia verò debitæ pœnæ remissio est. » Ex quo patet quòd clementia comparatur ad severitatem, sicut epicheia ad justitiam legalem, cujus pars est severitas quantum ad inflictionem pœnarum secundum legem (3); differt tamen clementia ab epicheia, ut infra dicetur (art. seq. ad 1).

Ad *tertium* dicendum, quòd beatitudines sunt actus virtutum; fructus autem sunt delectationes de actibus virtutum : et ideo nihil prohibet mansuetudinem poni et virtutem, et beatitudinem, et fructum.

ARTICULUS III. — UTRUM PRÆDICTÆ VIRTUTES SINT PARTES TEMPERANTIÆ (4).

De his etiam supra, quæst. CXLIII, et infra, quæst. CLXI, art. 4 corp. et Sent. II, dist. 44, quæst. II, art. 4 ad 5, et III, dist. 55, quæst. III, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd prædictæ virtutes non sint partes temperantiæ. Clementia enim est diminutiva pœnarum, ut dictum est (art. præc.). Hoc autem Philosophus (Ethic. lib. V, cap. 10) attribuit epi-

(1) Non enim ita se habet per favorem sceleris, neque per muliebrem quamdam indulgentiam.

(2) Id est, non per negligentiam aut stupiditatem.

(3) Multò autem magis est locus clementiæ

quando lex non determinavit speciem aut quantitatem pœnæ, sed eam judicis arbitrio reliquit.

(4) Probat S. Doctor clementiam et mansuetudinem esse partes potentiales temperantiæ.

cheiæ, quæ pertinet ad justitiam, ut supra habitum est (qu. cxx, art. 2). Ergo videtur quòd clementia non sit pars temperantiæ.

2. Præterea, temperantia est circa concupiscentias. Mansuetudo autem et clementia non respiciunt concupiscentias, sed magis iram et vindictam. Non ergo debent poni partes temperantiæ.

3. Præterea, Seneca dicit (De clementia, lib. II, cap. 4, circa med.): « Cui voluptati sævitia est, possumus insaniam vocare. » Hoc autem opponitur clementiæ et mansuetudini. Cum ergo insania opponatur prudentiæ, videtur quòd clementia et mansuetudo sint partes prudentiæ magis quàm temperantiæ.

Sed *contra* est quod Seneca dicit (De clementia, lib. II, cap. 3, circ. princ.), quòd « clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi. » Tullius etiam (De invent. lib. II, aliquant. ante finem) ponit clementiam partem temperantiæ.

CONCLUSIO. — Clementia et mansuetudo, cum in quodam concupiscentiarum moderamine consistant, virtuti temperantiæ, ut potentiales illius partes adiunguntur.

Respondeo dicendum quòd partes assignantur virtutibus principalibus, secundum quòd imitantur ipsas in aliquibus materiis secundariis quantum ad modum, ex quo principaliter dependet laus virtutis, unde et nomen accipit: sicut modus et nomen justitiæ in quadam æqualitate consistit; fortitudinis autem in animi quadam firmitate; temperantiæ autem in quadam refrenatione, in quantum scilicet refrenat concupiscentias vehementissimas delectationum tactus. Clementia autem et mansuetudo similiter in quadam refrenatione (1) consistunt, quia scilicet clementia est diminutiva poenarum, mansuetudo verò est mitigativa iræ, ut ex dictis patet (art. 1 et 2 præc.). — Et ideo tam clementia quàm mansuetudo adiunguntur temperantiæ sicut virtuti principali; et secundum hoc ponuntur partes temperantiæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in diminutione poenarum duo sunt considerata. Quorum unum est quòd diminutio poenarum fiat secundum intentionem legislatoris, licet non secundum verba legis; et secundum hoc pertinet ad epicheiam. Aliud autem est quædam moderatio affectus, ut homo non utatur suâ potestate in inflictione poenarum (2); et hoc propriè pertinet ad clementiam. Propter quod Seneca dicit (De clement. lib. II, cap. 3, circ. princ.), quòd « clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi. » Et hæc quidem moderatio animi provenit ex quadam dulcedine affectus, quâ quis abhorret omne illud quod potest alium contristare. Et ideo dicit Seneca (loc. cit.), quòd « clementia est quædam lenitas animi, nam, è converso, austeritas animi videtur esse in eo qui non veretur alios contristare.

Ad *secundum* dicendum, quòd adjunctio virtutum secundariorum ad principales magis attenditur secundum modum virtutis, qui est quasi quædam forma ejus, quàm secundum materiam. Mansuetudo autem et clementia conveniunt cum temperantia in modo, ut dictum est (in corp. art.), licet non convenient in materia.

Ad *tertium* dicendum, quòd insania dicitur per corruptionem sanitatis. Sicut autem sanitas corporalis corrumpitur per hoc quòd corpus recedit à debita complexionem humanæ speciei; ita etiam insania secundum animam accipitur per hoc quòd anima humana recedit à debita dispositione humanæ speciei. Quod quidem contingit et secundum rationem, ut putà cum

(1) Mansuetudo refrenat iram, clementia poenam ejusque intercedat affectum.

(2) Tum iudex seipsum quasi restringit ne totè suâ potestate in puniendo utatur.

aliquis usum rationis amittit : et quantum ad vim appetitivam, putà cum aliquis amittit affectum humanum, secundum quem homo est naturaliter omni homini amicus, ut dicitur (Ethic. lib. viii, cap. 1). Insania autem quæ excludit usum rationis, opponitur prudentiæ. Sed quòd aliquis delectetur in pœnis hominum, dicitur esse insania, quia per hoc videtur homo privatus affectu humano, quem sequitur clementia.

ARTICULUS IV. — UTRUM CLEMENTIA ET MANSUETUDO SINT POTISSIMÆ VIRTUTES.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd clementia et mansuetudo sint potissimæ virtutes. Laus enim virtutis præcipuè consistit in hoc quòd ordinat hominem ad beatitudinem, quæ in Dei cognitione consistit (1). Sed mansuetudo maximè ordinat hominem ad Dei cognitionem : dicitur enim (Jacobi 1, 21) : *In mansuetudine suscipite insitum verbum*; et (Eccli. v, 13) : *Esto mansuetus ad audiendum verbum Dei*; et Dionysius dicit, in epist. ad Demophilum (quæ est 8, in princ.) : « Moysen propter multam mansuetudinem Dei apparitione dignum habitum. » Ergo mansuetudo est potissima virtutum.

2. Præterea, tantò virtus aliqua videtur esse potior, quantò magis acceptatur à Deo et ab hominibus. Sed mansuetudo maximè videtur acceptari à Deo : dicitur enim (Eccli. 1, 34), quòd *beneplacitum est Deo fides et mansuetudo* : unde et specialiter ad suæ mansuetudinis imitationem Christus nos invitât, dicens (Matth. xi, 29) : *Discite à me, quia mitis sum, et humilis corde*; et Hilarius dicit (can. 4 in Matth. parum à princ.), quòd « per mansuetudinem mentis nostræ habitat Christus in nobis. » Est etiam hominibus acceptissima ; unde dicitur (Eccli. iii, 19) : *Fili, in mansuetudine perface opera tua, et super hominum gloriam diligeris*; propter quod et (Proverb. xx, 28) dicitur quòd *clementiâ thronus regius roboratur*. Ergo mansuetudo et clementia sunt potissimæ virtutes.

3. Præterea, Augustinus dicit (De serm. Dom. in monte, lib. 1, cap. 2, à princ.), quòd « mites sunt qui cedunt improbitatibus, et non resistunt malo; sed vincunt in bono malum. » Hoc autem videtur pertinere ad misericordiam vel pietatem, quæ videtur esse potissima virtutum : quia super illud (I. Timoth. iv) : *Pietas ad omnia utilis est*, dicit Glossa Ambrosii quòd « summa religionis christianæ in pietate consistit. » Ergo mansuetudo et clementia sunt maximæ virtutes.

Sed *contra* est quia non ponuntur virtutes principales, sed adjunguntur alteri virtuti quasi principaliori (2).

CONCLUSIO. — Non nisi secundum quid, dispositivè videlicet, clementia et mansuetudo potissimæ virtutes sunt.

Respondeo dicendum quòd nihil prohibet aliquas virtutes non esse potissimas simpliciter, nec quoad omnia, sed secundum quid et in aliquo genere. Non autem est possibile quòd clementia et mansuetudo sint potissimæ virtutes simpliciter, quia laus earum attenditur in hoc quòd retrahunt à malo, inquantum scilicet diminuunt iram vel pœnam. Perfectius autem est consequi bonum quàm carere malo. Et ideo virtutes quæ simpliciter ordinant in bonum, sicut fides, spes, charitas, et etiam prudentia, et justitia, sunt simpliciter majores virtutes quàm clementia et mansuetudo. — Sed secundum quid nihil prohibet clementiam et mansuetudinem habere quamdam excellentiam inter virtutes quæ resistunt affectionibus pravis. Nam:

(1) Sive consideretur naturalis beatitudo ad quam ordinat solam virtus moralis; sive consideretur beatitudo supernaturalis ad quam ordinant christianæ virtutes.

(2) Putà temperantiæ, ut nominatim de clementia ex Tullio, sed implicite de mansuetudine notatum est.

ira, quam mitigat mansuetudo, propter suum impetum maximè impedit animum hominis ne liberè iudicet veritatem (1) : et propter hoc mansuetudo maximè facit hominem esse compotem sui. Unde dicitur (Eccli. x, 31) : *Fili, in mansuetudine serva animam tuam*. Quamvis concupiscentiæ delectationum tactûs sint turpiores et magis continuè infestent, propter quod temperantia magis ponitur virtus principalis, ut ex dictis patet (quæst. cxli, art. 7, ad 2). Clementia verò in hoc quòd diminuit pœnas, maximè videtur accedere ad charitatem, quæ est potissima virtutum, per quam bona operamur ad proximos, et eorum mala impedimus (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd mansuetudo præparat hominem ad Dei cognitionem removendo impedimentum, et hoc dupliciter : primò quidem, faciendo hominem compotem sui per diminutionem iræ, ut dictum est (in corp. art.); alio modo quia ad mansuetudinem pertinet quòd homo non contradicat verbis veritatis; quod plerumque aliqui faciunt ex commotione iræ. Et ideo Augustinus dicit (De doctr. christ. lib. ii, cap. 7, à princ.): « Mitescere est non contradicere divinæ Scripturæ, sive intellectæ, si aliqua vitia nostra percutit; sive non intellectæ, quasi nos melius sapere veriùsque percipere possemus. »

Ad *secundum* dicendum, quòd mansuetudo et clementia reddunt hominem Deo et hominibus acceptum (3), secundum quòd concurrunt in eundem effectum cum charitate, quæ est maxima virtutum, scilicet in subtrahendo mala proximorum.

Ad *tertium* dicendum, quòd misericordia et pietas conveniunt quidem cum mansuetudine et clementia, inquantum concurrunt in eundem effectum, qui est prohibere mala proximorum; differunt tamen quantum ad motivum : pietas enim removet mala proximorum ex reverentia, quam habet ad aliquem superiorem, putà ad Deum vel parentem; misericordia verò removet mala proximorum ex hoc quòd in eis aliquis contristatur, inquantum æstimat ea ad se pertinere, ut supra dictum est (quæst. xxx, art. 2), quòd provenit ex amicitia, quæ facit amicos de eisdem gaudere et contristari; mansuetudo autem hoc facit, inquantum removet iram incitantem ad vindictam; clementia verò hoc facit ex animi lenitate, inquantum iudicat esse æquum ut aliquis non ampliùs puniatur.

QUÆSTIO CLVIII.

DE IRACUNDIA (4), IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de vitiis oppositis : et primò de iracundia, quæ opponitur mansuetudini; secundò de crudelitate, quæ opponitur clementiæ. Circa iracundiam quærentur octo : 1° Utrùm irasci possit esse aliquando licitum. — 2° Utrùm ira sit peccatum. — 3° Utrùm sit peccatum mortale. — 4° Utrùm sit gravissimum peccatorum. — 5° De speciebus iræ. — 6° Utrùm ira sit vitium capitale. — 7° Quæ sint filiæ ejus. — 8° Utrùm habeat vitium oppositum.

(1) Quatenus nempe rationis usum impedit et excæcat oculum cordis, vel confundit ac turbat mentem; ut ex professo discussum est : 1 2, quæst. XLVIII, art. 3, et paulò infra quæst. CLIV, art. 4 ad 2).

(2) Hinc dixit Christus : *Discite à me quia mitis sum*, et eandem virtutem suis exemplis nobis commendavit, quando *cum malediceretur non maledicebat : cum pateretur, non comminabatur* (I. Pet. ii).

(3) Sic enim Basilii in constitutionibus monasticis (cap. 14) : *Mansuetudo patientiæ mater est quæ conjuncta benignitati præstantissimam omnium virtutum charitatem efficit*, etc.

(4) Ira aliquandò sic ab iracundia distinguitur : ut ira significat passionem transeuntem quæ citò exurgit et citò transit; iracundia verò iram permanentem; at in proposito sumuntur pro iisdem.

ARTICULUS I. — UTRUM IRASCI SIT LICITUM (1).

De his etiam Sent. III, dist. 9, quæst. IV, art. 2, quæst. II corp. et De malo, quæst. XII, art. 4, et Eph. IV, lect. 8, et Job, XVII, princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod irasci non sit (2) licitum. Hieronymus enim exponens illud (Matth. V) : *Qui irascitur fratri suo*, etc., dicit : « In quibusdam codicibus additur : *Sine causa*. Cæterum in veris definita sententia est, et ira penitus tollitur. » Ergo irasci nullo modo licitum est.

2. Præterea, secundum Dionysium (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22), « malum animæ est sine ratione esse. » Sed ira semper est sine ratione; dicit enim Philosophus (Ethic. lib. VII, cap. 6, in princ.), quod « ira non perfectè audit rationem; » et Gregorius dicit (Moral. lib. V, cap. 30, parum à princ.), quod « cum tranquillitatem mentis ira diverberat, dilaniatam quodammodo scissamque perturbat; » et Cassianus dicit (De institut. coenob. lib. VIII, cap. 6, in princ.) : « Quilibet ex causa iracundiæ motus effervens excæcat oculum cordis. » Ergo irasci semper est malum.

3. Præterea, « ira est appetitus vindictæ, » ut Glossa (ord. Augustini lib. de Quæst. in Levit. quæst. 70, à med.) dicit (super Lev. XIX) : *Non oderis fratrem tuum in corde tuo*. Sed appetere ultionem non videtur esse licitum : sed hoc est Deo reservandum, secundum illud (Deuter. XXXII, 35) : *Mea est ultio*. Ergo videtur quod irasci semper sit malum.

4. Præterea, omne illud quod abducit nos à divina similitudine, est malum. Sed irasci semper abducit nos à divina similitudine, quia *Deus cum tranquillitate judicat*, ut habetur (Sap. XII, 18). Ergo irasci semper est malum.

Sed *contra* est quod Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth. (hom. 11, in Op. imperf. aliquant. à princ.) : « Qui sine causa irascitur, reus erit; qui verò cum causa, non erit reus; nam si ira non fuerit, nec doctrina proficit, nec judicia stant, nec crimina compescuntur. » Ergo irasci non semper est malum (3).

CONCLUSIO. — Secundum rectam rationem irasci laudabile est.

Respondeo dicendum quod ira, propriè loquendo, est passio quædam appetitus sensitivi, à qua vis irascibilis denominatur, ut supra habitum est (1 2, quæst. XLVI, art. 1), cum de passionibus ageretur. Est autem hoc considerandum circa passiones animæ, quod dupliciter potest in eis malum inveniri : uno modo ex ipsa specie passionis, quæ quidem consideratur secundum objectum passionis; sicut invidia secundum suam speciem importat quoddam malum; est enim tristitia de bono aliorum, quod secundum se rationi repugnat; et ideo invidia mox nominata sonat aliquid mali, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 6, à med.). Hoc autem non competit iræ, quæ est appetitus vindictæ (4) : potest enim vindicta et bene et malè appeti. Alio modo invenitur malum in aliqua passione secundum quantitatem ipsius, id est, secundum superabundantiam, vel defectum ipsius : et sic potest malum in ira inveniri, quando scilicet aliquis irascitur, plus, vel minùs præter rationem rectam. Si autem aliquis irascitur secundum rationem rectam, tunc irasci est laudabile.

Ad primum ergo dicendum, quod Stoici iram et omnes alias passiones

(1) Irasci potest esse licitum aut vitiosum, quantum rationi repugnat, nec ne.

(2) Nicolai, *non possit esse*.

(3) Ira potest nihil aliud esse quam zelus quo

malum prosequimur. In eo sensu dicitur (Ps. IV) : *Irascimini et nolite peccare*.

(4) *Vindicta* sumenda ex eo qui læsit aut læsisse putatur; atqui hæc vindicta potest bene vel malè fieri secundum circumstantias.

nomina bant affectus quosdam præter ordinem rationis existentes : et secundum hoc ponebant iram et omnes alias passiones esse malas, ut supra dictum est (1 2, quæst. xxiv, art. 2), cum de passionibus ageretur. Et sic accipit iram Hieronymus : loquitur enim de ira, quâ quis irascitur contra proximum, quasi malum ejus intendens. Sed secundum Peripateticos, quorum sententiam magis approbat Augustinus (De civ. Dei, lib. ix, cap. 9) ira et aliæ passiones (1) animæ dicuntur motus appetitûs sensitivi, sive sint moderatæ secundum rationem, sive non; et secundum hoc ira non semper est mala.

Ad secundum dicendum, quod ira dupliciter se potest habere ad rationem : uno quidem modo antecedenter, et sic trahit rationem à sua rectitudine, unde habet rationem mali : alio modo consequenter, prout scilicet appetitus sensitivus movetur contra vitia secundum ordinem rationis; et hæc ira est bona, quæ dicitur ira per zelum. Unde Gregorius dicit (Moral. lib. v, cap. 30, ad fin.) : « Curandum summopere est ne ira, quæ ut instrumentum virtutis assumitur, menti dominetur, ne quasi domina præeat, sed velut ancilla ad obsequium parata à rationis tergo nunquam recedat. » Hæc autem ira, etsi in ipsa executione actûs judicium rationis aliqualiter impedit, non tamen rectitudinem rationis tollit. Unde Gregorius ibidem dicit quod « ira per zelum turbat rationis oculum, sed ira per vitium excæcat. » Non est autem contra rationem virtutis ut intermittatur deliberatio rationis in executione ejus quod est à ratione deliberatum : quia etiam ars impediretur in suo actu, si dum debet agere, deliberaret de agendis.

Ad tertium dicendum, quod appetere vindictam propter malum ejus qui puniendus est, illicitum est; sed appetere vindictam propter vitorum correptionem et bonum justitiæ conservandum, laudabile est : et in hoc potest tendere appetitus sensitivus, inquantum movetur à ratione; et dum vindicta secundum ordinem judicii fit, à Deo fit, cujus minister est potestas puniens, ut dicitur (Rom. xiii).

Ad quartum dicendum, quod Deo assimilari possumus et debemus in appetitu boni : sed in modo appetendi ei omnino assimilari non possumus, quia in Deo non est appetitus sensitivus, sicut in nobis, cujus motus debet rationi deservire. Unde Gregorius dicit (Moral. lib. v, loc. sup. cit.), quod « tunc robustius ira contra vitia erigitur, cum subdita rationi famulatur. »

ARTICULUS II. — UTRUM IRA SIT PECCATUM (2).

De his etiam Sent. I, dist. 56, art. 1 ad 2, et III, dist. 45, quæst. II, art. 2, quæst. II corp. et De malo, quæst. XII, art. 2, et Ephes. IV, lect. 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non sit peccatum. Peccando enim demeremur. Sed passionibus non demeremur, sicut nec vituperamur, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 5, circa med.). Ergo nulla passio est peccatum. Ira autem est passio, ut supra habitum est (1 2, quæst. XLVI, art. 1, cum de passionibus ageretur. Ergo ira non est peccatum.

2. Præterea, in omni peccato est conversio ad aliquod bonum commutabile. Sed per iram non convertitur aliquis ad aliquod bonum commutabile, sed in malum alicujus. Ergo ira non est peccatum.

3. Præterea, « nullus peccat in eo quod vitare non potest, » ut Augustinus dicit (De lib. arb. lib. III, cap. 19, à princ.). Sed iram homo vitare non potest : quia super illud (Psal. IV) : *Irascimini, et nolite peccare*, dicit Glossa (ord. Cassiod.) quod « motus iræ non est in potestate nostra. » Philo-

(1) Non sunt malæ per se, juxta peripateticos, sed ita fieri possunt, si rationi non sint consentaneæ.

2 Debet S. Doctor iram esse peccatum, quando non continetur intra limites rectæ rationis.

sophus etiam (Ethic. lib. vii, cap. 6, circa med.) dicit quòd « iratus cum tristitia operatur; » tristitia autem est contraria voluntati. Ergo ira non est peccatum.

4. Præterea, peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. ii, cap. 4 et 30). Sed irasci non est contra naturam hominis, cùm sit actus naturalis potentiæ, quæ est irascibilis; unde et Hieronymus dicit in quadam epistola (9 ad Salvinam, aliquant. ante fin.), quòd « irasci est hominis. » Ergo irasci non est peccatum.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Ephes. iv, 31) : *Omnis indignatio et ira tollatur à vobis.*

CONCLUSIO. — Ira peccatum est, si modum rationis excedat.

Respondeo dicendum quòd ira, sicut dictum est (art. præc. et 1 2, quæst. xlv, art. 1), propriè nominat quamdam passionem. Passio autem appetitûs sensitivi intantum est bona, inquantum ratione regulatur; si autem ordinem rationis excludat, est mala. Ordo autem rationis in ira potest attendi quantum ad duo: primò quidem quantum ad appetibile in quod tendit, quod est vindicta. Unde si aliquis appetat quòd secundum ordinem rationis fiat vindicta, est laudabilis iræ appetitus: et vocatur ira per zelum (1). Si autem aliquis appetat quòd fiat vindicta qualitercumque contra ordinem rationis, putà si appetat puniri eum qui non meruit, vel ultra quàm meruit, vel etiam non secundum legitimum ordinem, vel non propter debitum finem, qui est conservatio justitiæ et correctio culpæ, erit appetitus iræ vitiosus; et nominatur ira per vitium. Alio modo attenditur ordo rationis circa iram quantum ad modum irascendi, ut scilicet motus iræ non immoderatè ferveat nec interiùs, nec exteriùs: quod quidem si prætermittatur, non erit ira absque peccato, etiamsi aliquis appetat justam vindictam (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quia passio potest esse regulata ratione, vel non regulata, ideo secundum passionem absolutè consideratam non importatur ratio meriti vel demeriti, seu laudis vel vituperii; secundum tamen quòd est regulata ratione, potest habere rationem meritorii et laudabilis; et è contrario secundum quòd non est regulata ratione, potest habere rationem demeriti vel vituperabilis. Unde et Philosophus ibidem dicit quòd « laudatur vel vituperatur qui aliquid irascitur. »

Ad *secundum* dicendum, quòd iratus non appetit malum alterius propter se, sed propter vindictam, in quam convertitur appetitus ejus sicut in quoddam commutabile bonum.

Ad *tertium* dicendum, quòd homo est dominus suorum actuum per arbitrium rationis; et ideo motus qui præveniunt iudicium rationis non sunt in potestate hominis in generali, ut scilicet nullus eorum insurgat; quamvis ratio possit quemlibet singulariter impedire, si insurgat. Et secundum hoc dicitur quòd motus iræ non est in potestate hominis, ita scilicet quòd nullus insurgat. Quia tamen aliquid est in hominis potestate, non totaliter perdit rationem peccati, si sit inordinatus. Quod autem Philosophus dicit, iratum cum tristitia operari, non est sic intelligendum, quasi tristetur de eo quòd irascitur, sed quia tristatur de injuria, quam æstimat sibi illatam; et ex hac tristitia movetur ad appetendam vindictam.

(1) Hanc iram demonstravit Christus, quando venditores à templo eiecit, juxta illud oraculum Davidis (Ps. lxxviii) : *Zelus domûs tuæ comedit me.*

(2) Ex his liquet iram non idcirco esse vitio-

sam, quia magna est, modò recta ratio postulet aut saltem ferat ejusmodi iræ magnitudinem. Laudatur enim Phinees Num. xxv quòd magno zelo commotus Israelitam et Madianitidem scortantes occiderit et ita de Matathia (I. Mach. ii

Ad *quartum* dicendum, quòd irascibilis in homine naturaliter subiecitur rationi: et ideo actus ejus intantum est homini naturalis, inquantum est secundum rationem; inquantum verò est præter ordinem rationis, est contra hominis naturam.

ARTICULUS III. — UTRUM OMNIS IRA SIT PECCATUM MORTALE (1).

De his etiam 4 2, quæst. LXXXVIII, art. 5 ad 4, et De malo, quæst. VII, art. 4 ad 4, et quæst. XII, art. 5, et Gal. V, lect. 5, col. 2, circa fin.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd omnis ira sit peccatum mortale. Dicitur enim (Job, v, 2): *Virum stultum interficit iracundia*; et loquitur de interfectione spirituali, à qua peccatum mortale denominatur. Ergo omnis ira est peccatum mortale.

2. Præterea, nihil meretur damnationem æternam nisi peccatum mortale. Sed ira meretur damnationem æternam; dicit enim Dominus (Matth. v): *Omnis qui irascitur fratri suo, reus erit judicio*; ubi dicit Glossa (ord.) quòd per illa tria quæ ibi tanguntur, scilicet « judicium, concilium et gehenna, diversæ mansiones in æterna damnatione pro modo peccati signanter exprimuntur. » Ergo ira est peccatum mortale.

3. Præterea, quidquid contrariatur charitati, est peccatum mortale. Sed ira de se contrariatur charitati, ut patet per Hieronymum super illud (Matth. v): *Qui irascitur fratri suo*, etc., ubi dicit quòd « hoc est contra proximi dilectionem. » Ergo ira est peccatum mortale.

Sed *contra* est quod super illud (Psal. iv): *Irascimini, et nolite peccare*, dicit Glossa (ord. Cassiod.) : « Venialis est ira quæ non perducitur ad effectum. »

CONCLUSIO. — Ira quâ quis injustam appetit vindictam peccatum mortale est: ira vero ex passione, et quâ in modico vindictam expetimus, veniale est peccatum.

Respondeo dicendum quòd motus iræ potest esse inordinatus et peccatum dupliciter, sicut dictum est (art. præc.): uno modo ex parte appetibilis, utpote cum aliquis appetit injustam vindictam: et sic ex genere suo ira est peccatum mortale, quia contrariatur charitati et justitiæ (2). Potest tamen contingere quòd talis appetitus sit peccatum veniale propter imperfectionem actûs. Quæ quidem imperfectio attenditur vel ex parte appetentis, putà cum motus iræ prævenit judicium rationis; vel etiam ex parte appetibilis, putà cum aliquis appetit in aliquo modico se vindicare, quod quasi nihil est reputandum, ita quòd etiamsi actus inferatur, non esset peccatum mortale: putà si aliquis parum trahit aliquem puerum per capillos vel aliquid hujusmodi. Alio modo potest esse motus iræ inordinatus quantum ad modum irascendi, utpote si nimis ardentem irascatur interius, vel si nimis exterius manifestet signa iræ; et sic ira secundum se non habet ex suo genere rationem peccati mortalis; potest tamen contingere quòd sit peccatum mortale, putà si ex vehementia iræ aliquis excidat à dilectione Dei et proximi (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ex illa auctoritate non habetur quòd omnis ira sit peccatum mortale, sed quòd stulti per iracundiam spiritualiter occiduntur, inquantum scilicet non refrenando per rationem motum

(1) Respondet S. Doctor iram non semper esse peccatum mortale, quia non semper charitati repugnat.

(2) De tali ira dicitur (Matth. v): *Omnis qui irascitur fratri suo, reus erit judicio* (Ephes. iv): *Omnis amaritudo, etiam, et indignatio, et clamor et blasphemia tollentur à vobis* (Col. iii): *Deponite et vos iram, indignatio-*

n/m, blasphemiam, turpem sermonem de ore vestro.

(3) V. g. si vehementia sit tanta ut vel scandalum magnum infirmis præbeat, vel irascentia valetudini multum noceat, vel alioquin destruat charitatem, sive in opere externo, sive tantum in animo.

iræ, dilabuntur in aliqua peccata mortalia, putà in blasphemiam Dei, vel in injuriam proximi.

Ad *secundum* dicendum, quòd Dominus verbum illud dixit de ira, quasi superaddens ad illud verbum legis : *Qui occiderit, reus erit judicio*. Unde loquitur ibi Dominus de motu iræ in quo quis appetit proximi occisionem, aut quamcumque gravem læsionem : cui appetitui si consensus rationis superveniat, absque dubio erit peccatum mortale.

Ad *tertium* dicendum, quòd in illo casu in quo ira contrariatur charitati, est peccatum mortale, sed hoc non semper accidit, ut ex dictis patet (in corp.).

ARTICULUS IV. — UTRUM IRA SIT GRAVISSIMUM PECCATUM.

De his etiam 1 2, quæst. XLVI, art. 6, et De malo, quæst. XII, art. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ira sit gravissimum peccatum. Dicit enim Chrysostomus (hom. XLVII in Joan. ad fin.), quòd « nihil est turpius visu furentis, et nihil deformius severo visu et multò magis animâ. » Ergo ira est gravissimum peccatum.

2. Præterea, quantò aliquod peccatum est magis nocivum, tantò videtur esse pejus : quia, sicut Augustinus dicit (Enchirid. cap. 12, « malum dicitur aliquid, quia nocet. » Ira autem maximè nocet, quia aufert homini rationem per quam est dominus sui ipsius : dicit enim Chrysostomus (loc. cit.), quòd « inter iram et insaniam nihil differt, sed temporarius quidam dæmon est, imò quàm qui dæmonio vexatur, gravior. » Ergo ira est gravissimum peccatum.

3. Præterea, interiores motus dijudicantur secundum exteriores effectus. Sed effectus iræ est homicidium, quod est gravissimum peccatum. Ergo ira est gravissimum peccatum.

Sed *contra* est quòd ira comparatur ad odium, sicut festuca ad trabem : dicit enim Augustinus in Regula (ep. 214, al. 109, aliq. ante fin.) : « Ne ira crescat in odium, et trabem faciat de festuca. » Non ergo ira est gravissimum peccatum.

CONCLUSIO. — Ira, quamvis quantum ad inordinationem attinet, quæ est secundum irascendi modum, quamdam excellentiam habeat propter vehementiam et velocitatem sui motus ; invidia tamen, odium et concupiscentia sunt graviora peccata, ut non possit dici gravissimum peccatum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1 et 2 huj. quæst.), inordinatio iræ secundum duo attenditur, scilicet secundum indebitum appetibile, et secundum indebitum modum irascendi. Quantum igitur ad appetibile, quod iratus appetit, videtur esse ira minimum peccatum : appetit enim ira malum poenæ alicujus sub ratione boni, quod est vindicta : et ideo ex parte mali quod appetit, convenit peccatum iræ cum illis peccatis quæ appetunt malum proximi, putà cum invidia et odio ; sed odium appetit absolutè malum alterius, inquantum hujusmodi ; invidus autem appetit malum alterius propter appetitum propriæ gloriæ ; sed iratus appetit malum alterius sub ratione justæ vindictæ. Ex quo patet quòd odium est gravius quàm invidia, et invidia quàm ira : quia pejus est appetere malum sub ratione mali, quàm sub ratione boni ; et pejus est appetere malum sub ratione boni exterioris, quod est honor, vel gloria, quàm sub ratione rectitudinis justitiæ. — Sed ex parte boni, sub cujus ratione iratus appetit malum, convenit ira cum peccato concupiscentiæ, quod tendit in aliquod bonum. Et quantum ad hoc etiam absolutè loquendo, peccatum iræ videtur esse minus quàm concupiscentiæ, quantò melius est bonum justitiæ, quod appetit iratus, quàm bonum delectabile

vel utile, quod appetit concupiscens. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. vii, cap. 6), quòd « incontinens concupiscentiæ est turpior quàm incontinens iræ. » — Sed quantum ad inordinationem (1), quæ est secundum modum irascendi, ira habet quamdam excellentiam propter vehementiam et velocitatem sui motus, secundum illud (Prov. xxvii, 4) : *Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor : et impetum concitati spiritus* (2) *ferre quis poterit?* Unde Gregorius dicit (Moral. lib. v, cap. 30, ante med.) : « Iræ suæ stimulis accensus cor palpitat, corpus tremit, lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi, et nequâquam recognoscuntur noti : lingua quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur ignorat. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Chrysostomus loquitur de turpitudine quantum ad gestus exteriores, qui proveniunt ex impetu iræ.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit secundum inordinatum motum (3) iræ, qui provenit ex ejus impetu, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *tertium* dicendum, quòd homicidium non minùs provenit ex odio vel invidia quàm ex ira; ira tamen levior est, inquantum attendit rationem justitiæ, ut dictum est (in corp.).

ARTICULUS V. — UTRUM PHILOSOPHUS CONVENIENTER DETERMINET SPECIES IRACUNDIÆ, DICENS QUOD IRACUNDORUM QUIDAM SUNT ACUTI, QUIDAM AMARI, ET QUIDAM DIFFICILES (4).

De his etiam 42, quæst. XLVI, art. 2, et Ethic. lib. iv, lect. 45.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter determinentur species iracundiæ à Philosopho (Ethic. lib. iv, cap. 5), ubi dicit quòd « iracundorum quidam sunt acuti, quidam amari, quidam difficiles, sive graves. » Quia secundum ipsum « amari dicuntur quorum ira difficilè solvitur, et multo tempore manet. » Sed hoc videtur pertinere ad circumstantiam temporis. Ergo videtur quòd etiam secundum alias circumstantias possint accipi aliæ species iræ.

2. Præterea, *difficiles* sive *graves* dicit (ibid.) esse « quorum ira non commutatur sine cruciatu vel punitione. » Sed hoc etiam pertinet ad insolubilitatem iræ. Ergo videtur quòd iidem sint difficiles et amari.

3. Præterea, Dominus (Matth. v) ponit tres gradus iræ, cum dicit : *Qui irascitur fratri suo; et qui dixerit fratri suo, Racha; et qui dixerit fratri suo, Fatue* : qui quidem gradus ad prædictas species non referuntur. Ergo videtur quòd prædicta divisio iræ non sit conveniens.

Sed *contra* est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemes. lib. De nat. hom. cap. 21) dicit quòd tres sunt irascibilitatis species, scilicet *ira*, quæ vocatur fellea, et *mania*, quæ vocatur insania, et *furor*. Quæ tria videntur esse eadem tribus præmissis. Nam *iram felleam* dicit esse quæ principium et motum habet, quod Philosophus (loc. sup. cit.) attribuit acutis; *maniam* verò dicit esse iram quæ permanet, et in vetustatem devenit, quod Philosophus attribuit amaris; *furorem* autem dicit esse iram quæ observat tempus in supplicium, quod Philosophus attribuit difficilibus. Et eandem etiam divisionem ponit Damascenus (Orth. fid. lib. ii, cap. 16). Ergo prædicta distinctio Philosophi non est inconveniens.

(1) Ita cum Mss. plurimis edit. passim. Al., *ad ordinationem*.

(2) Habetur tantum in bibliis modernis : *Impetum concitati ferre quis poterit?* Sed subaudiri spiritum posse insinuat similis phrasid (Prov. xviii, 44) : *Spiritus viri sustentat imbecillitatem suam : Spiritum verò ad irascendum facilem quis poterit sustinere?*

(3) Ita cum codd. Aleau. et Rom. edit. plurimi. Nicolai cum codd. Cam. et Paris, *modum*.

(4) Juxta meliorem textum Philosophi versionem, alii censent ab eo poni quatuor species iræ, quarum primam vocant *iracundorum* et secundam summè *bilioforum*. Utraque sub prima à B. Thoma comprehenditur; tertia pertinet ad secundam; quarta verò ad tertiam.

CONCLUSIO. — Vera est illa Philosophi doctrina, quâ docet, iracundorum quosdam esse acutos, quosdam amaros, et quosdam difficiles.

Respondeo dicendum quòd prædicta distinctio potest referri vel ad passionem iræ, vel etiam ad ipsum peccatum iræ. Quomodo autem referatur ad passionem iræ, supra habitum est (1 2, quæst. XLVI, art. 8), cùm de passione iræ ageretur. Et sic præcipuè videtur poni à Gregorio Nysseno et Damasceno. Nunc autem oportet accipere distinctionem harum specierum, secundum quòd pertinet ad peccatum iræ, prout ponitur à Philosopho. Potest autem inordinatio iræ ex duobus attendi : primò quidem ex ipsa iræ origine ; et hoc pertinet ad acutos, qui nimis citò irascuntur, et ex qualibet levi causa. Alio modo ex ipsa iræ duratione, eò scilicet quòd ira nimis perseverat : quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo, quia causa iræ, scilicet injuria illata, nimis manet in memoria hominis : unde ex hoc homo diutinam tristitiam concipit : et ideo sunt sibi ipsis *graves et amari*. Alio modo contingit ex parte ipsius vindictæ, quam aliquis obstinato appetitu quærit : et hoc pertinet ad *difficiles* sive *graves*, qui non dimittunt iram, quousque puniant.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in speciebus prædictis non principaliter consideratur tempus, sed facilitas hominis ad iram, vel firmitas in ira.

Ad *secundum* dicendum, quòd utrique, scilicet amari et difficiles, habent iram diuturnam, sed propter aliam causam. Nam amari habent iram permanentem propter permanentiam tristitiæ, quam inter viscera tenent clausam : et quia non prorumpunt ad exteriora iracundiæ signa, non possunt persuaderi ab aliis, nec ex seipsis recedunt ab ira, nisi prout diuturnitate temporis aboletur tristitia, et sic deficit ira. Sed in difficilibus est ira diuturna propter vehemens desiderium vindictæ : et ideo tempore non digeritur, sed per solam punitionem quiescit.

Ad *tertium* dicendum, quòd gradus iræ quos Dominus ponit, non pertinent ad diversas iræ species, sed accipiuntur secundum processum humani actûs. In quibus primò aliquid in corde concipitur ; et quantum ad hoc dicit : *Qui irascitur fratri suo*. Secundum autem est, cùm per aliqua signa exteriora manifestatur exterius, etiam antequàm prorumpat in effectum ; et quantum ad hoc dicit : *Qui dixerit fratri suo : Racha*, quod est interjectio irascentis. Tertius gradus est quando peccatum interiùs conceptum ad effectum producitur. Est autem effectus iræ nocumentum alterius sub ratione vindictæ : minimum autem nocumentorum est quod fit solo verbo : et ideo quantum ad hoc dicit : *Qui dixerit fratri suo : Fatue*. Et sic patet quòd secundum addit supra primum, et tertium supra utrumque. Unde si primum est peccatum mortale in casu in quo Dominus loquitur, sicut dictum est (art. 3 huj. quæst. ad 2), multò magis alia. Et ideo singulis eorum ponuntur correspondentia aliqua pertinentia ad condemnationem. Sed in primo ponitur iudicium, quod minus est ; quia, ut Augustinus dicit (De serm. Dom. in monte, lib. 1, cap. 9, à med.), « in iudicio adhuc defensionis locus datur ; » in secundo verò ponitur consilium (1), in quo iudices inter se conferunt quo supplicio damnari oporteat : in tertio ponit gehennam ignis, quæ est certa damnatio.

ARTICULUS VI. — UTRUM IRA DEBEAT PONI INTER VITIA CAPITALIA.

De his etiam supra, quæst. XXXIV, art. 5, et De malo, quæst. VIII, art. 2 corp. et ad 2i et 22, quæst. XII, art. 5.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd ira non debeat poni inter vi-

(1) Ita Mss. et editi, quos vidimus, omnes libri. An *conciliium* ? ut Matth. v

tia capitalia. Ira enim ex tristitia nascitur. Sed tristitia est vitium capitale, quod dicitur acedia. Ergo ira non debet poni vitium capitale.

2. Præterea, odium est gravius peccatum quàm ira. Ergo magis debet poni vitium capitale quàm ira.

3. Præterea, super illud (Proverb. xxix) : *Vir iracundus provocat rixas*, dicit Glossa ordin. : « Janua est omnium vitiorum iracundia; quâ clausâ, virtutibus intrinsecus dabitur quies; apertâ autem, ad omne facinus armabitur animus. » Nullum autem vitium capitale est principium omnium peccatorum, sed quorundam determinatè. Ergo ira non debet poni inter vitia capitalia.

Sed *contra* est quòd Gregorius (Moral. lib. xxxi, cap. 17, à med.) ponit iram inter vitia capitalia.

CONCLUSIO. — Ira vitium est capitale, siquidem ex ipsa multa et varia vitia oriuntur.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex præmissis patet (1 2, quæst. xciv, art. 3 et 4), vitium capitale dicitur ex quo multa vitia oriuntur. Habet autem hoc ira quòd ex ea multa vitia oriri possunt duplici ratione : primò ex parte sui objecti, quod multum habet de ratione appetibilitatis, inquantum scilicet vindicta appetitur sub ratione justi vel honesti, quod suâ dignitate allicit, ut supra habitum est (art. 4 huj. quæst.). Alio modo ex suo impetu, quo mentem præcipitat ad inordinata quæcumque agenda. Unde manifestum est quòd ira est vitium capitale.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa tristitia ex qua oritur ira, ut plurimum, non est acediæ vitium, sed passio tristitiæ, quæ consequitur ex injuria illata.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut ex supra dictis patet (1 2, quæst. xciv, art. 3 et 4), ad rationem vitii capitalis pertinet quòd habeat finem multum appetibilem, ut sic propter appetitum ejus multa peccata committantur. Ira autem, quæ appetit malum sub ratione boni, habet finem magis appetibilem quàm odium, quod appetit malum sub ratione mali : et ideo magis est vitium capitale ira quàm odium.

Ad *tertium* dicendum, quòd ira dicitur esse janua vitiorum per accidens, scilicet removendo prohibens, id est, impediendo iudicium rationis, per quod homo retrahitur à malis : directè autem et per se est causa aliquorum specialium peccatorum, quæ dicuntur filiæ ejus.

ARTICULUS VII. — UTRUM CONVENIENTER ASSIGNENTUR SEX FILIÆ IRÆ, SCILICET RIXA, TUMOR MENTIS, CONTUMELIA, CLAMOR, INDIGNATIO ET BLASPHEMIA.

De his etiam supra, quæst. xxxvii, art. 2 ad 4, et quæst. xli, art. 2, et De malo, quæst. xii, art. 5 corp.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter assignentur sex filiæ iræ, quæ sunt « rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blasphemia. » Blasphemia enim ponitur ab Isidoro filia superbiæ (lib. Comment. in Deut. cap. 16). Non ergo debet poni filia iræ.

2. Præterea, odium nascitur ex ira (1), ut Augustinus dicit in Regula (epist. 211, al. 109, aliquant. ante fin.). Ergo debet numerari inter filias iræ.

3. Præterea, tumor mentis videtur idem esse quod superbia. Superbia autem non est filia alicujus vitii, sed mater omnium vitiorum, ut Gregorius dicit (Moral. lib. xxxi, cap. 17, à med.). Ergo tumor mentis non debet numerari inter filias iræ.

Sed *contra* est quòd Gregorius (Moral. lib. xxxi, ibid.) assignat has filias iræ (2).

(1) Æquivalenter tantum et implicitè, cum sic ait : *Lites aut nullas habeatis, aut quam*

celerrimè finiatis; ne ira crescat in odium.
(2) Speciatim iræ condiciones explicando :

CONCLUSIO. — Rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blasphemia, sex filiae iræ sunt.

Respondeo dicendum quòd ira potest tripliciter considerari: uno modo secundum quòd est in corde, et sic ex ira nascuntur duo vitia. Unum quidem ex parte ejus contra quem homo irascitur, quem reputat indignum ut sibi tale quid fecerit (1): et sic ponitur *indignatio*. Aliud autem vitium est ex parte sui ipsius, inquantum scilicet excogitat diversas vias vindictæ, et talibus cogitationibus animum suum replet, secundum illud (Job, xv, 2): *Numquid sapiens..... implebit ardore stomachum suum?* Et sic ponitur *tumor mentis*. Alio modo consideratur ira, secundum quòd est in ore; et sic ex ira duplex inordinatio procedit: una quidem secundum hoc quòd homo in modo loquendi iram suam demonstrat, sicut dictum est (art. 5^o huj. quæst. ad 3) de eo qui dicit fratri suo: *Racha*; et sic ponitur *clamor*, per quem intelligitur inordinata et confusa locutio. Alia etiam est inordinatio, secundum quòd aliquis prorumpit in verba injuriosa: quæ quidem si sint contra Deum, erit *blasphemia*; si autem contra proximum, *contumelia*. Tertio modo consideratur ira, secundum quòd procedit usque ad factum; et sic ex ira oriuntur *rixæ* (2); per quas intelliguntur omnia nocumenta quæ facto proximis inferuntur ex ira.

Ad primum ergo dicendum, quòd blasphemia in quam aliquis prorumpit deliberatâ mente, procedit ex superbia hominis contra Deum se erigentis; quia, ut dicitur (Eccli. x, 14), *initium superbiæ hominis apostatare à Deo*; id est, recedere à veneratione ejus, est prima superbiæ pars: et ex hoc oritur blasphemia. Sed blasphemia in quam aliquis prorumpit ex commotione animi, procedit ex ira.

Ad secundum dicendum, quòd odium, etsi aliquando nascatur ex ira, tamen habet aliquam priorem causam, ex qua directius oritur, scilicet, tristitiam; sicut è contrario amor nascitur ex delectatione. Ex tristitia autem illata, quandoque in iram, quandoque in odium aliquis movetur. Unde convenientius fuit quòd odium poneretur oriri ex acedia quàm ex ira.

Ad tertium dicendum, quòd tumor mentis non accipitur hic pro superbia; sed pro quodam conatu sive audaciâ hominis intentantis vindictam; audacia autem est vitium fortitudini oppositum (3).

ARTICULUS VIII. — UTRUM SIT ALIQUOD VITIUM OPPOSITUM IRACUNDIÆ PROVENIENS EX DEFECTU IRÆ.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit aliquod vitium oppositum iracundiæ, proveniens ex defectu iræ. Nihil enim est vitiosum per quod homo Deo assimilatur. Sed per hoc quòd homo omnino est sine ira, assimilatur Deo qui *cum tranquillitate judicat* (4) (Sap. xii, 18). Ergo non videtur quòd sit vitiosum omnino irâ carere.

2. Præterea, defectus ejus quod ad nihil est utile, non est vitiosus. Sed motus iræ ad nihil est utilis, ut probat Seneca in lib. quem fecit De ira (scilicet lib. ii, cap. 12). Ergo videtur quòd defectus iræ non sit vitiosus.

3. Præterea, « malum hominis, secundum Dionysium (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22), est præter rationem esse. » Sed subtracto omni motu iræ, adhuc remanet integrum iudicium rationis. Ergo nullus defectus iræ vitium causat.

De ira rixæ, tumor mentis, contumeliæ, clamor, indignatio et blasphemiarum proferuntur.

(1) V. g. Si eum reputat indignum suâ familiaritate vel colloquio, aut si præ indignatione eum in necessitate juvare nolit.

(2) Quid sit rixa dictum est quæst. xli.

(3) Quæ incommoda solet afferre ira pulchrè B. Gregorius enarrat (Mor. lib. v, cap. 51).

(4) Sic se habet Scriptura in loco citato: *Tu autem dominator virtutis cum tranquillitate judicas.*

Sed *contra* est quod Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth. (hom. II in op. imperf. inter princ. et med.): « Qui cum causa non irascitur, peccat. Patientia enim irrationabilis vitia seminat, negligentiam nutrit, et non solum malos, sed etiam bonos invitat ad malum. »

CONCLUSIO. — Defectus iræ consequentis iudicium rationis, vitiosus est.

Respondeo dicendum quòd ira dupliciter potest intelligi. Uno modo ut est simplex motus voluntatis, quo aliquis non ex passione, sed ex iudicio rationis poenam infligit : et sic defectus iræ absque dubio est peccatum. Et hoc modo ira accipitur in verbis Chrysostomi, qui dicit ibidem : « Iracundia, quæ cum causa est, non est iracundia, sed iudicium. Iracundia enim propriè intelligitur commotio passionis. » Qui autem cum causa irascitur, ira illius jam non est ex passione : ideo iudicare dicitur, non irasci. Alio modo accipitur ira pro motu appetitûs sensitivi, qui est cum passione et transmutatione corporali. Et hic quidem motus ex necessitate consequitur in homine ad simplicem motum voluntatis, quia naturaliter appetitus inferior sequitur motum appetitûs superioris, nisi aliquid repugnet. Et ideo non potest totaliter deficere motus iræ in appetitu sensitivo, nisi per subtractionem, vel debilitatem voluntarii motûs. Et ideo ex consequenti etiam defectus passionis iræ vitiosus est (1), sicut et defectus voluntarii motûs ad puniendum secundum iudicium rationis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille qui totaliter non irascitur, cum debet irasci, imitatur quidem Deum quantum ad carentiam passionis, non autem quantum ad hoc quòd Deus ex iudicio punit.

Ad *secundum* dicendum, quòd passio iræ utilis est, sicut et omnes alii motus appetitûs sensitivi, ad hoc quòd homo promptius exequatur id quod ratio dictat : alioquin frustra esset in homine appetitus sensitivus, cum tamen natura nihil faciat frustra.

Ad *tertium* dicendum, quòd in eo qui inordinate agit, iudicium rationis non solum est causa simplicis motûs voluntatis, sed etiam passionis appetitûs sensitivi, ut dictum est (in corp. art.). Et ideo sicut remotio effectûs est signum remotionis causæ, ita etiam remotio iræ est signum remotionis iudicii rationis.

QUÆSTIO CLIX.

DE CRUELITATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de crudelitate; et circa hoc quærentur duo : 1º Utrum crudelitas opponatur clementiæ. — 2º De comparatione ejus ad sævitiam vel feritatem.

ARTICULUS I. — UTRUM CRUELITAS OPPONATUR CLEMENTIÆ (2).

De his etiam infra, art. 2 ad 4.

Ad *primum* sic proceditur. 1. Videtur quòd crudelitas non opponatur clementiæ. Dicit enim Seneca (De clementia, lib. II, cap. 4), quòd « illi vocantur crudeles, qui excedunt modum in puniendo, » quod contrariatur justitiæ. Clementia autem non ponitur pars justitiæ, sed temperantiæ. Ergo crudelitas non videtur opponi clementiæ.

2. Præterea (Jerem. VI, 24), dicitur : *Crudelis est et non miserebitur* ; et sic videtur quòd crudelitas opponatur misericordiæ. Sed misericordia

(1) Hoc vitium proprio nomine caret ; sed potest dici vacuitas iræ, seu indiscreta patientia. Deu stolidi indulgentia, quæ bono communi est maximè nociva, utpote quæ fovetur crimina.

Inter hoc vitium et iram mediat mansuetudo utriusque moderativa.

(2) S. Doctor in hoc articulo probat crudelitatem clementiæ directè opponi.

non est idem clementiæ, ut supra dictum est (qu. clvii, art. 4 ad 3). Ergo crudelitas non opponitur clementiæ.

3. Præterea, clementia consideratur circa inflictionem poenarum, ut dictum est (qu. clvii, art. 1). Sed crudelitas consideratur in subtractione beneficiorum, secundum illud (Proverb. xi, 17): *Qui autem crudelis est, etiam propinquos abjicit*. Ergo crudelitas non opponitur clementiæ.

Sed *contra* est quod dicit Seneca (De clementia, lib. ii, cap. 4, in princ.), quòd « opponitur clementiæ crudelitas, quæ nihil aliud est quàm atrocitas animi in exigendis poenis. »

CONCLUSIO. — Cùm crudelitas asperitatem in poenis inferendis, clementia verò lenitatem in poenis remittendis vel mitigandis importet, manifestum hinc est crudelitatem oppositam esse clementiæ.

Respondeo dicendum quòd nomen crudelitatis à cruditate (1) sumptum esse videtur. Sicut autem ea quæ sunt cocta et digesta, solent habere suavem et dulcem saporem; ita illa quæ sunt cruda, habent horribilem et asperum saporem. Dictum est autem supra (quæst. clvii, art. 3 ad 1, et art. 4 ad 3), quòd clementia importat quamdam animi lenitatem, sive dulcedinem, per quam aliquis est diminutivus poenarum. Unde directè crudelitas clementiæ opponitur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut diminutio poenarum quæ est secundum rationem, pertinet ad epicheiam; sed ipsa dulcedo affectûs, ex qua homo ad hoc inclinatur, pertinet ad clementiam; ita etiam superexcessus poenarum, quantum ad id quod exterius agitur, pertinet ad injustitiam; sed quantum ad austeritatem animi, per quam aliquis fit promptus ad poenas augendas, pertinet ad crudelitatem.

Ad *secundum* dicendum, quòd misericordia et clementia conveniunt in hoc quòd utraque refugit et abhorret miseriam alienam; aliter tamen et aliter: nam ad misericordiam pertinet miseriæ subvenire per beneficii collationem; ad clementiam autem pertinet miseriam diminuere per subtractionem poenarum; et quia crudelitas superabundantiam in exigendis poenis importat, directius opponitur clementiæ quàm misericordiæ; tamen propter similitudinem harum virtutum accipitur quandoque crudelitas pro immisericordia.

Ad *tertium* dicendum, quòd crudelitas ibi accipitur pro immisericordia, ad quam pertinet beneficia non largiri. Quamvis etiam dici possit quòd ipsa beneficii subtractio quædam poena est.

ARTICULUS II. — UTRUM CRUELITAS A SÆVITIA SIVE FERITATE DIFFERAT.

De his etiam supra, quæst. clvii, art. 4 ad 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd crudelitas à sævitia sive feritate non differat. Uni enim virtuti ex una parte (2) unum vitium videtur esse oppositum. Sed clementiæ per superabundantiam opponitur et sævitia et crudelitas. Ergo videtur quòd sævitia et crudelitas sint idem.

2. Præterea, Isidorus dicit (Etymolog. lib. x, ad litt. S), quòd « severus dicitur quasi sævus et verus, quia sine pietate tenet justitiam; » et sic sævitia videtur excludere remissionem poenarum in judiciis; quod pertinet ad pietatem. Hoc autem dictum est (art. præc. ad 1), ad crudelitatem pertinere. Ergo crudelitas est idem quod sævitia.

3. Præterea, sicut virtuti opponitur aliquod vitium in excessu, ita etiam

(1) Interdum porrò *crudum* accipi pro *crudeli* ex ii Æneidos colligi potest, ubi *crudescere pugna* dicitur velut inhumanius immitiusque *sævire*, vel atrocius et immaniùs renovari.

(2) Hoc est excessûs, vel defectûs; quorum uterque suo modo virtuti adversatur.

in defectu; quod quidem contrariatur et virtuti quæ est in medio, et vitio quod est in excessu. Sed idem vitium ad defectum pertinens opponitur et crudelitati, et sævitiae, videlicet remissio, vel dissolutio: dicit enim Gregorius (Moral. lib. xx, cap. 8, ante med.): « Sit amor, sed non emolliens; sit rigor, sed non exasperans; sit zelus, sed non immoderatè sæviens; sit pietas, sed non plus quàm expediat parcens. » Ergo sævitia est idem crudelitati.

Sed *contra* est quod Seneca dicit (De clementia, lib. II, cap. 4, circa med.), quòd « ille qui non est læsus, nec peccatori irascitur, non dicitur crudelis, sed ferus, sive sævus. »

CONCLUSIO. — Diversa est crudelitas à sævitia, sicut humana malitia à bestialitate.

Respondeo dicendum quòd nomen sævitiae et feritatis à similitudine ferarum accipitur, quæ etiam dicuntur sævæ. Hujusmodi enim animalia nocent hominibus, ut ex eorum corporibus pascantur, non ex aliqua justitiæ causa, cujus consideratio pertinet ad solam rationem. Et ideo, propriè loquendo, feritas vel sævitia dicitur, secundum quam aliquis in pœnis inferendis non considerat aliquam culpam ejus qui punitur, sed solum hoc quòd delectatur in hominum cruciatu (1). Et sic patet quòd continetur sub bestialitate: nam talis delectatio non est humana, sed bestialis, proveniens vel ex mala consuetudine, vel ex corruptione naturæ, sicut et aliæ hujusmodi bestiales affectiones. Sed crudelitas non solum attendit culpam in eo qui punitur, sed excedit modum in puniendo: et ideo crudelitas differt à sævitia sive feritate, sicut malitia humana differt à bestialitate, ut dicitur (Ethic. lib. VII, cap. 5).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd clementia est virtus humana: unde directè ipsi opponitur crudelitas, quæ est malitia humana. Sed sævitia vel feritas continetur sub bestialitate: unde non directè opponitur clementiæ, sed superexcellentiore virtuti, quam Philosophus (Ethic. lib. VII, circa princ.) vocat heroicam, vel divinam, quæ secundum nos videtur pertinere ad dona Spiritus sancti. Unde potest dici quòd sævitia directè opponitur dono pietatis.

Ad *secundum* dicendum, quòd severus non dicitur simpliciter sævus (2), quia hoc sonat in vitium; sed dicitur sævus circa veritatem (3) propter aliquam similitudinem sævitiae, quæ non est diminutiva poenarum.

Ad *tertium* dicendum, quòd remissio in puniendo non est vitium, nisi inquantum prætermittitur ordo justitiæ, quo aliquis deberet puniri propter culpam, quam excedit crudelitas. Sævitia autem penitùs hunc ordinem non attendit. Unde remissio punitionis directè opponitur crudelitati, non autem sævitiae.

QUÆSTIO CLX.

DE MODESTIA, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de modestia: et primò, de ipsa in communi; secundo de singulis quæ sub ea continentur. Circa primum quæruntur duo: 1º Utrum modestia sit pars temperantiæ. — 2º Quæ sit materia modestiæ.

(1) Ad hoc vitium pertinet ea latronum rabies quæ non pænæ infligendæ, sed commodi proprii consequendi causa homines trucidant.

(2) Non satis accuratè hæc verba comparavit

Isidorus; cum et diphthongo *sævus*, et primâ longâ constet; severus primâ brevi sine diphthongo.

(3) Al., *severitatem*.

ARTICULUS I. — UTRUM MODESTIA SIT PARS TEMPERANTIÆ (1).

De his etiam supra, quæst. CXLIII, art. 1, et Sent. II, dist. 44, quæst. III, art. 1 ad 5, et v, dist. 53, quæst. III, art. 2, quæstiunc. II corp. et ad 5, et ad Tit. III.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod modestia non sit pars temperantiæ. Modestia enim à modo dicitur. Sed in omnibus virtutibus requiritur modus : nam virtus ordinatur ad bonum ; bonum autem, ut Augustinus dicit (lib. De natura boni, cap. 3), « consistit in modo, specie et ordine. » Ergo modestia est generalis virtus. Non ergo debet poni pars temperantiæ.

2. Præterea, laus temperantiæ videtur consistere præcipuè in quadam moderatione. Ex hac autem sumitur nomen modestiæ. Ergo modestia est idem quod temperantia, et non ejus pars.

3. Præterea, modestia videtur consistere circa proximorum correctionem, secundum illud (II. ad Timoth. II, 24) : *Servum Dei non oportet litigare, sed mansuetum esse ad omnes, cum modestia corripientem eos qui resistunt veritati*. Sed correctio delinquentium est actus justitiæ vel charitatis, ut supra habitum est (quæst. xxxiii, art. 1 et 2). Ergo videtur quod modestia magis sit pars justitiæ quam temperantiæ.

Sed *contra* est quod Tullius (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.) ponit modestiam partem temperantiæ (2).

CONCLUSIO. — Cum temperantia in delectationibus tactus (quæ sunt moderatu difficilimæ) coercendis occupetur : modestia verò in aliis delectationibus moderatu facilioribus, versetur : patet hinc temperantiæ, ut virtuti principali conjunctam esse modestiam, ob idque hanc, illius esse partem potentialem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (quæst. cxli, art. 4, et quæst. clvii, art. 3), temperantia moderationem adhibet circa ea in quibus difficillimum est moderari, scilicet circa concupiscentias delectationum tactus. Ubicumque autem est aliqua virtus specialiter circa aliquod maximum, oportet esse aliam virtutem circa ea quæ mediocriter se habent, eò quod oportet quantum ad omnia vitam hominis secundum virtutes esse regulatam : sicut supra dictum est (qu. cxxxiv, art. 3 ad 1), quod magnificentia est circa magnos sumptus pecuniarum ; præter quàm est necessaria liberalitas quæ fit circa mediocres sumptus. Unde necessarium est quod sit quædam virtus moderativa in quibus non est ita difficile moderari ; et hæc virtus vocatur modestia, et adjungitur temperantiæ tanquam principali.

Ad *primum* ergo dicendum, quod nomen commune quandoque appropriatur his quæ sunt infima, sicut nomen commune angelorum appropriatur infimo ordini angelorum ; ita etiam et modus, qui communiter observatur in qualibet virtute, appropriatur specialiter virtuti quæ in minimis modum ponit.

Ad *secundum* dicendum, quod aliqua indigent temperatione propter suam vehementiam, sicut fortè vinum temperatur ; sed moderatio requiritur in omnibus ; et ideo temperantia magis se habet ad passiones vehementes, modestia verò ad mediocres.

Ad *tertium* dicendum, quod modestia accipitur ibi modo communiter sumpto, prout requiritur in omnibus virtutibus.

(1) Docet S. Doctor modestiam esse partem potentialem temperantiæ, seu virtutem secundariam quæ temperantiæ tanquam virtuti principali adjungitur.

(2) Temperantiam ita definivit Billuart juxta

mentem D. Thomæ : *Virtus quæ quis intra modum et limites sui statûs, ingenii et fortune quantum ad motus tam internos quàm externos et omnem rerum suarum apparatus se continet.*

ARTICULUS II. — UTRUM MODESTIA SIT SOLUM CIRCA EXTERIORES ACTIONES.

De his etiam infra, quæst. CLXVIII, art. 4, et Sent. III, dist. 55, quæst. III, art. 2, quæst. I ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd modestia sit solum circa exteriores actiones. Interiores enim motus passionum aliis noti esse non possunt. Sed Apostolus (Philip. IV, 5) mandat ut *modestia nostra nota sit omnibus hominibus*. Ergo modestia est solum circa exteriores actiones.

2. Præterea, virtutes quæ sunt circa passiones, distinguuntur à virtute iustitiæ, quæ est circa operationes. Sed modestia videtur esse una virtus. Si ergo est circa operationes exteriores, non erit circa aliquas interiores passiones.

3. Præterea, nulla virtus una et eadem est circa ea quæ pertinent ad appetitum, quod est proprium virtutum moralium, et circa ea quæ pertinent ad cognitionem, quæ est propriè virtutum intellectualium, neque etiam circa ea quæ pertinent ad irascibilem et concupiscibilem. Si ergo modestia est una virtus, non potest esse circa omnia prædicta.

Sed *contra*, in omnibus prædictis oportet observare modum, à quo modestia dicitur. Ergo circa omnia prædicta est modestia.

CONCLUSIO. — Modestia, non modò circa exteriores, sed etiam circa interiores hominum actiones versatur, ut earum moderatrix.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), modestia differt à temperantia in hoc quòd temperantia est moderativa eorum quæ difficillimum est refrenare; modestia autem est moderativa eorum quæ in hoc mediocriter se habent. Diversimodè autem aliqui de modestia videntur esse locuti. Ubicumque enim consideraverunt aliquam specialem rationem boni vel difficultatis in moderando, illud subtraxerunt modestiæ, relinquentes modestiam circa minora. Manifestum est autem omnibus quòd refrenatio delectationum tactus specialem quamdam difficultatem habet. Unde omnes temperantiam à modestia distinxerunt (1). Sed præter hoc Tullius (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.) consideravit quoddam speciale bonum esse in moderatione poenarum: et ideo etiam clementiam subtraxit modestiæ, ponens modestiam circa communia quæ relinquuntur moderanda. Quæ quidem videntur esse quatuor. Quorum unum est motus animi ad aliquam excellentiam, quam moderatur *humilitas*. Secundum autem est desiderium eorum quæ pertinent ad cognitionem; et hoc moderatur *studiositas*, quæ opponitur curiositati. Tertium autem quòd pertinet ad corporales motus et actiones; ut scilicet decenter et honestè fiant tam in his quæ seriò quàm in his quæ ludo aguntur (2). Quartum autem est quod pertinet ad exteriorem apparatus, putà in vestibus et in aliis hujusmodi (3). Sed circa quædam eorum alii posuerunt quasdam speciales virtutes; sicut Andronicus mansuetudinem, simplicitatem, humilitatem et alia hujusmodi, de quibus supra dictum est (quæst. CXLII). Aristoteles autem (Ethic. lib. IV, cap. 8) circa delectationem ludorum posuit *eutrapeliam*, ut dictum est (1 2, quæst. LX, art. 5); quæ omnia continentur sub modestia, secundum quòd à Tullio accipitur. Et hoc modo modestia se habet non solum circa exteriores actiones, sed etiam circa interiores.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus loquitur de modestia, prout

(1) Videtur tamen, ut animadvertit Nicolai, Ambrosius de modestia et de temperantia indifferenter loqui (Offic. lib. I, cap. 43).

(2) Hæc proprio nomine caret; vocatur mo-

destia motuum exteriorum, cujus una pars est eutrapelia seu facetia.

(3) Hæc etiam proprium nomen non habet, sed per circumlocutionem dicitur *modestia cultus* seu apparatus externi.

est circa exteriora; et tamen etiam interiorum moderatio manifestari potest per quædam exteriora signa.

Ad *secundum* dicendum, quòd sub modestia continentur diversæ virtutes, quæ à diversis assignantur. Unde nihil prohibet modestiam esse circa ea quæ requirunt diversas virtutes. Et tamen non est tanta diversitas inter partes modestiæ ad invicem quanta est justitiæ, quæ est circa operationes, ad temperantiam, quæ est circa passionibus: quia in actionibus et passionibus in quibus non est aliqua excellens difficultas ex parte materiæ, sed solum ex parte moderationis, non attenditur virtus, nisi una, scilicet secundum rationes moderationis.

Et per hoc patet etiam responsio ad *tertium*.

QUÆSTIO CLXI.

DE SPECIEBUS MODESTIÆ, ET PRIMO DE HUMILITATE, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de speciebus modestiæ: et primò, de humilitate et superbia, quæ ei opponitur; secundo, de studiositate et curiositate ipsi opposita; tertio, de modestia, secundum quod est in verbis vel in factis; quarto, de modestia, secundum quod est circa exteriorem cultum. Circa humilitatem quærentur sex: 1º Utrum humilitas sit virtus. — 2º Utrum consistat in appetitu, vel in iudicio rationis. — 3º Utrum aliquis per humilitatem se debeat omnibus subicere. — 4º Utrum sit pars modestiæ vel temperantiæ. — 5º De comparatione ejus ad alias virtutes. — 6º De gradibus humilitatis.

ARTICULUS I. — UTRUM HUMILITAS SIT VIRTUS (1).

De his etiam supra, quæst. CLX, art. 2, et in præsentī quæst. art. 2 et 4 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd humilitas non sit virtus. Virtus enim importat rationem boni. Sed humilitas videtur importare rationem mali poenalis, secundum illud (Psal. civ, 18): *Humiliaverunt in compedibus pedes ejus* (2). Ergo humilitas non est virtus.

2. Præterea, virtus et vitium opponuntur. Sed humilitas quandoque sonat in vitium: dicitur enim (Eccli. xix, 23): *Est qui nequiter se humiliat*. Ergo humilitas non est virtus.

3. Præterea, nulla virtus opponitur alii virtuti. Sed humilitas videtur opponi virtuti magnanimitatis quæ tendit in magna, humilitas autem ipsa refugit. Ergo videtur quòd humilitas non sit virtus.

4. Præterea, « virtus est dispositio perfecti, » ut dicitur (Phys. lib. vii, text. 17 et 18). Sed humilitas videtur esse imperfectorum; unde et Deo non convenit humiliari, quia nulli subjici potest. Ergo videtur quòd humilitas non sit virtus.

5. Præterea, omnis virtus moralis est circa actiones et passionibus, ut dicitur (Ethic. lib. ii, cap. 3). Sed humilitas non connumeratur à Philosopho inter virtutes quæ sunt circa passionibus: nec etiam continetur sub justitia, quæ est circa actiones. Ergo videtur quòd non sit virtus.

Sed *contra* est quod Origenes dicit, exponens illud Luc. i: *Respexit humilitatem ancillæ suæ* (hom. 8 in Luc. à med.): « Propriè in Scripturis una de virtutibus humilitas prædicatur: ait quippe Salvator: *Discite à me, quia mitis sum et humilis corde.* »

(1) Juxta mentem D. Thomæ humilitas definiiri potest: *Virtus quæ quis defectum suum considerans tenet se in infimis secundum suum modum.*

(2) Nimirum Joseph patriarcha quem propter

falsum crimen ei à Putipharis uxore impositum, Putiphar ipse in carcerem detrudi jussit ubi definebantur vineti regis, ut (Gen. xxxix, 20) dicitur.

CONCLUSIO. — Humilitas est virtus, quâ animus firmatur, ne inordinatè extollatur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (1 2, quæst. xxiii, art. 2), cùm de passionibus ageretur, bonum arduum habet aliquid unde attrahit appetitum, scilicet ipsam rationem boni; et habet aliquid retrahens, scilicet ipsam difficultatem adipiscendi; secundum quorum primum insurgit motus spei, et secundum aliud motus desperationis. Dictum est autem supra (1 2, quæst. lx, art. 4), quòd circa motus appetitivos qui se habent per modum impulsione, oportet esse virtutem moralem moderantem et refrenantem; circa illos autem qui se habent per modum retractionis et resiliationis, ex parte appetitus, oportet esse virtutem moralem firmantem et impellentem. Et ideo circa appetitum boni ardui necessaria est duplex virtus. Una quidem quæ temperet et refrenet animum, ne immoderatè tendat in excelsa: et hoc pertinet ad virtutem humilitatis. Alia verò quæ firmet animum contra desperationem et impellat ipsum ad prosecutionem maguorum secundum rationem rectam; et hæc est magnanimitas. Et sic patet quòd humilitas est quædam virtus.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Isidorus dicit (Etymol. lib. x, ad litt. H), « humilis dicitur quasi humi acclivis, » id est, imis inhærens. Quod quidem contingit dupliciter: uno modo ex principio extrinseco, putà cùm aliquis ab alio dejicitur, et sic humilitas est pœna (1); alio modo à principio intrinseco; et hoc potest fieri quandoque quidem bene, putà cùm aliquis considerans suum defectum tenet se in infimis secundum suum modum, sicut Abraham dixit ad Dominum (Gen. xviii, 27): *Loquar ad Dominum meum, cùm sim pulvis et cinis*; et hoc modo humilitas ponitur virtus: quandoque autem potest fieri malè, putà cùm homo honorem suum non intelligens, comparat se jumentis insipientibus, et similis fit illis (Ps. xlviii).

Ad secundum dicendum, quòd, sicut dictum est (in sol. præc.), humilitas, secundum quòd est virtus, in sui ratione importat quandam laudabilem dejectionem in ima. Hoc autem quandoque fit solum secundum signa exteriora, secundum fictionem: unde hæc est falsa humilitas, de qua Augustinus dicit in quadam epist. (implic. epist. 149, al. 59, quæst. vii, vers. fin.), quòd est magna superbia, quia scilicet videtur tendere ad excellentiam gloriæ. Quandoque autem fit secundum interiorem motum animæ; et secundum hoc humilitas propriè ponitur virtus, quia virtus non consistit (2) in exterioribus, sed principaliter in interiori electione mentis, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. ii, cap. 5, à med.).

Ad tertium dicendum, quòd humilitas reprimit appetitum ne tendat in magna præter rationem rectam; magnanimitas autem animum ad magna impellit secundum rationem rectam. Unde patet quòd magnanimitas non opponitur humilitati; sed conveniunt in hoc quòd utraque est secundum rationem rectam.

Ad quartum dicendum, quòd perfectum dicitur aliquid dupliciter: uno modo simpliciter, in quo scilicet nullus defectus invenitur nec secundum suam naturam, nec per respectum ad aliquid aliud; et sic solus Deus est perfectus, cui secundum naturam divinam non competit humilitas, sed solum secundum naturam assumptam; alio modo potest dici aliquid per-

(1) In eo sensu dicitur: *Qui se exaltat humiliabitur*. Huic significationi affine est quod humilitas sæpe usurpatur pro afflictione et miseria; ut (Ps. ix): *Vide humilitatem meam de inimicis meis*; (Ps. xxiv): *Vide humilita-*

tem meam et laborem meum; (Ps. xxx): *Respexisti humilitatem*.

(2) Hunc locum sic legit Nicolai: *Et secundum hoc humilitas quæ propriè ponitur virtus, non consistit, etc.*

fectum secundum quid, putà secundum suam naturam aut statum, aut tempus; et hoc modo homo virtuosus est perfectus; cujus tamen perfectio in comparatione ad Deum deficiens invenitur, secundum illud (Isa. XL, 17) : *Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo*; et sic cuilibet hominì potest convenire humilitas.

Ad quintum dicendum, quòd Philosophus intendebat agere de virtutibus, secundum quòd ordinantur ad vitam civilem, in qua subjectio unius hominis ad alterum secundum legis ordinem determinatur : et ideo continetur sub iustitia legali. Humilitas autem, secundum quòd est specialis virtus, præcipuè respicit subjectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando se subjicit.

ARTICULUS II. — UTRUM HUMILITAS CONSISTAT CIRCA APPETITUM (1).

De his etiam infra, art. 6 corp. et quæst. CLXV, art. 3 ad 2.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd humilitas non consistat circa appetitum, sed magis circa iudicium rationis. Humilitas enim superbie opponitur. Sed superbia maximè consistit in his quæ pertinent ad cognitionem : dicit enim Gregorius (Moral. lib. xxxiv, cap. 18, cir. princ.), « quòd superbia, cum exteriùs usque ad corpus extenditur, priùs per oculos indicatur (2); » unde et (Psal. cxxx, 1) dicitur : *Domine, non est exaltatum cor meum, neque elati sunt oculi mei*; oculi autem maximè deserviunt cognitioni. Ergo videtur quòd humilitas maximè sit circa cognitionem, per quam de se aliquis æstimat parva.

2. Præterea, Augustinus dicit (lib. De virginit. c. 31, in med.), quòd « humilitas pæne tota disciplina christiana est. » Nihil ergo quod in disciplina christiana continetur, repugnat humilitati. Sed in disciplina christiana admonemur ad appetendum meliora, secundum illud (I Cor. XII, 31) : *Æmulamini charismata meliora*. Ergo ad humilitatem non pertinet reprimere appetitum arduorum, sed magis æstimationem.

3. Præterea, ad eandem virtutem pernitet refrenare superfluum motum, et firmare animum contra superfluum retractionem; sicut eadem fortitudo est quæ refrenat audaciam, et quæ firmat animum contra timorem. Sed magnanimitas firmat animum contra difficultates quæ accidunt in prosecutione magnorum, Si ergo humilitas refrenaret appetitum magnorum, sequeretur quòd humilitas non esset virtus distincta à magnanimitate : quod patet esse falsum. Non ergo humilitas consistit circa appetitum magnorum, sed magis circa æstimationem.

4. Præterea, Andronicus ponit humilitatem circa exteriorem cultum : dicit enim quòd humilitas est « habitus non superabundans sumptibus et præparationibus. » Ergo non est circa motum appetitûs.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro De penitentiâ (qui est hom. ult. inter 50, cap. 1, in med.), quòd « humilis est qui eligit abjici in domo Domini magis quàm habitare in tabernaculis peccatorum. » Sed electio pertinet ad appetitum. Ergo humilitas consistit circa appetitum magis quam circa æstimationem.

CONCLUSIO. — Humilitas propriè est directiva et moderativa motûs appetitûs.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), ad humilitatem propriè pertinet ut aliquis reprimat seipsum, ne feratur in ea quæ sunt supra se. Ad hoc autem necessarium est ut aliquis cognoscat id in quo deficit a proportionem ejus quod suam virtutem excedit. Et ideo cogni-

(1) Ostendit S. Doctor humilitatem essentialiter consistere in appetitu quem moderatur et cohibet ne ad excelsa feratur.

(2) Al., *judicatur*.

tio proprii defectûs (1) pertinet ad humilitatem, sicut regula quædam directiva appetitûs. Sed in ipso appetitu consistit humilitas essentialiter. Et ideo dicendum est quòd humilitas propriè est directiva et moderativa motûs appetitûs.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd extollentia oculorum est quoddam signum superbiæ, inquantum excludit reverentiam et timorem; consueverunt enim timentes et vevecundati maximè oculos deprimere, quasi non audentes se aliis comparare. Non autem ex hoc sequitur quòd humilitas essentialiter circa cognitionem consistat.

Ad *secundum* dicendum, quòd tendere in aliqua majora ex propriarum virium confidentia, humilitati contrariatur; sed quòd aliquis ex confidentia divini auxilii in majora tendat, hoc non est contra humilitatem, præsertim cùm ex hoc aliquis magis apud Deum (2) exaltetur, quòd ei se magis per humilitatem subjicit. Unde Augustinus dicit (lib. de Pœnitentia, loc. cit. in arg. *Sed cont.*): « Aliud est levare se ad Deum, aliud est levare se contra Deum. Qui ante illum se projicit, ab illo erigitur; qui adversus illum se erigit, ab illo projicitur. »

Ad *tertium* dicendum, quòd in fortitudine invenitur eadem ratio refrenandi audaciam et firmandi animum contra timorem: utriusque enim ratio est ex hoc quòd homo bonum rationis debet periculis mortis præferre. Sed in refrenando præsumptionem spei (3), quod pertinet ad humilitatem, et in firmando animum contra desperationem, quod pertinet ad magnanimitatem, est alia et alia ratio. Nam ratio firmandi animum contra desperationem est adeptio proprii boni, ne scilicet desperando homo se indignum reddat bono quòd sibi competebat; sed in reprimendo præsumptionem spei, ratio præcipua sumitur ex reverentia divina, ex qua contingit ut homo non plus sibi attribuat quàm sibi competat secundum gradum quem est à Deo sortitus. Unde humilitas præcipuè videtur importare subjectionem hominis ad Deum; et propter hoc Augustinus (De serm. Domini in monte, lib. 1, cap. 4, à princ.) humilitatem, quam intelligit per paupertatem spiritûs, attribuit dono timoris, quo homo Deum reveretur. Et inde est quòd fortitudo aliter se habet ad audaciam quàm humilitas ad spem. Nam fortitudo plus utitur audaciâ quàm eam reprimat: unde superabundantia est ei similior quàm defectus. Humilitas autem plus reprimat spem vel fiduciam de seipso quàm eâ utatur: unde magis opponitur sibi superabundantia quàm defectus (4).

Ad *quartum* dicendum, quòd superabundantia in exterioribus sumptibus et præparationibus solet ad quamdam jactantiam fieri, quæ per humilitatem reprimitur: et quantum ad hoc secundariò consistit in exterioribus, prout sunt signa interioris appetitivi motûs.

ARTICULUS III. — UTRUM HOMO DEBEAT SE OMNIBUS PER HUMILITATEM SUBJICERE.

De his etiam infra, art. 6 ad 1, et Philip. II.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non debeat se omnibus

(1) Hinc Apoc. III Angelo sive episcopo Laodiceæ, qui per cæcam superbiam sibi blandiebatur, dicens: *Dives sum ego et locupletatus, et nullius egeo*, respondet Christus: *Nescis quia tu es miser et miserabilis, et pauper, et cæcus, et nudus*. Et mox: *Colligro inunge oculos tuos ut videas*.

(2) Ita Mss. et editi omnes libri quos vidimus. Theologi legendum credunt, *ad Deum*.

(3) Ita cum cod. Alcan. aliisque editi passim.

Edit. Rom. *et in refrenando præsumptionem spei*, etc. tum adhibito puncto affirmationis: *Est alia et alia ratio?*

(4) Ita cum codd. Tarrac. et Alcan. edit. Patav. an. 1712 optimè. Nicolai: *Humiliatus autem plus reprimat spem et fiduciam de seipso quàm utatur: unde magis opponitur ei abundantia quàm defectus*. Edit. Rom. *Humilitas autem plus reprimat spem de seipso quàm eâ utatur: unde magis opponitur sibi*.

per humilitatem subijcere. Quia, sicut dictum est (art. præc. ad 3), humilitas præcipuè consistit in subiectione hominis ad Deum. Sed id quod debetur Deo, non est homini exhibendum, ut patet in omnibus actibus patriæ. Ergo homo per humilitatem non debet se homini subijcere.

2. Præterea, Augustinus dicit (lib. De natura et gratia, cap. 34, antemed.): « Humilitas collocanda est in parte veritatis, non in parte falsitatis. » Sed aliqui sunt in supremo statu, qui si se inferioribus subijcerent, absque falsitate hoc fieri non posset. Ergo homo non debet se omnibus per humilitatem subijcere.

3. Præterea, nullus debet facere id quod vergat in detrimentum salutis alterius. Sed si quis per humilitatem se alteri subijciat, quandoque hoc vergeret in detrimentum illius cui se subijcit; qui ex hoc superbiret, vel eum contemneret: unde Augustinus dicit in Regula (scilicet epist. 221, al. 109, vers. fin.): « Ne dum nimium servatur humilitas, regendi frangatur auctoritas. » Ergo homo per humilitatem non debet omnibus se subijcere.

Sed *contra* est quod dicitur (Philip. II, 3): *In humilitate superiores sibi invicem arbitrantur.*

CONCLUSIO. — Debet omnis homo defectum aliquem in se agnoscens se alteri per humilitatem subijcere, non tamen cuivis homini promiscuè, sed illi demum in quod talem defectum non esse putat.

Respondeo dicendum quod in homine duo possunt considerari, scilicet id quod est Dei, et id quod est hominis. Hominis autem est quidquid pertinet ad defectum; sed Dei est quidquid pertinet ad salutem et perfectionem, secundum illud (Oseæ XIII, 9): *Perditio tua, Israel, ex te (1) est; ex me tantum auxilium tuum.* Humilitas autem, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst. ad 5, et art. 2 ad 3), propriè respicit reverentiam, quâ homo Deo subijcitur; et ideo quilibet homo secundum id quod suum est, debet se cuilibet proximo subijcere quantum ad id quod est Dei in ipso; non autem hoc requirit humilitas ut aliquis id quod est Dei in seipso, subijciat ei quod apparet esse Dei in altero. Nam illi qui dona Dei participant, cognoscunt ea se habere (2), secundum illud (I. Cor. II, 12): *Ut sciamus quæ à Deo donata sunt nobis.* Et ideo, absque præjudicio humilitatis possunt dona quæ ipsi acceperunt, præferre donis Dei quæ aliis apparent collata; sicut Apostolus (Ephes. III, 5) dicit: *Aliis generationibus non est agnitus filius hominum, sicut nunc revelatum est sanctis apostolis ejus.* — Similiter etiam non hoc requirit humilitas ut aliquis id quod est suum in seipso, subijciat ei quod est hominis in proximo; alioquin oporteret ut quilibet reputaret se magis peccatorem quolibet alio; cum tamen Apostolus absque præjudicio humilitatis dicat (Galat. II, 15): *Nos naturâ Judæi, et non ex gentibus peccatores.* — Potest tamen aliquis reputare aliquid boni esse in proximo quod ipse non habet, vel aliquid mali in se esse quod in alio non est, ex quo se potest ei subijcere per humilitatem (3).

Ad primum ergo dicendum, quod non debemus solum Deum revereri (4) in seipso, sed etiam id quod est ejus, debemus revereri in quolibet; non

(1) Illud *ex te* Vulgata editio non habet, sed ex adjunctis debet præsupponi.

(2) Conjecturali tantum et affectivâ quâdam cognitione ejus in se suavitatem percipiunt; secundum illud (Apoc. II, 17): *Vincenti dabo manna absconditum et nomen novum quod nemo scit, nisi qui accipit.*

(3) Homo conferendo bona sua cum bonis

aliorum, potest et debet cogitare esse fortasse longè plura bona in aliis, quamvis sibi occulta; et etiam esse in se mala sibi ignota, quæ non sunt in aliis. Item quod si alii tot gratis ac beneficiis donati fuissent, quot ipse accipit, meliores ipso forent et ergà Deum gratiores.

(4) Hic ordine editi Mss. autem sic, *non solum debemus Deum revereri.*

tamen eo modo reverentiæ quo reveremur Deum. Et ideo per humilitatem debemus nos subicere omnibus proximis propter Deum, secundum illud (I. Pet. II, 13) : *Subjecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum* ; latrariam tamen soli Deo debemus exhibere.

Ad *secundum* dicendum, quòd si nos præferamus id quod est Dei in proximo, ei quod est proprium in nobis, non possumus incurrere falsitatem (1). Unde super illud (Philip. II) : *Superiores sibi invicem arbitantes*, dicit Glossa (ord. Aug. in Quæst. lib. LXXXIII, quæst. 71, à med.) : « Non hoc ita debemus æstimare, ut nos æstimare fingamus ; sed verè æstime-
mus posse esse aliquid occultum in alio, quo nobis superior sit, etiamsi bonum nostrum, quo illi videmur superiores esse, non sit occultum. »

Ad *tertium* dicendum, quòd humilitas, sicut et cæteræ virtutes, præcipuè interius in anima consistit. Et ideo potest homo secundum interiorem actum animæ alteri se subicere, sine hoc quod occasionem det alicujus quod pertineat ad detrimentum suæ salutis. Et hoc est quod Augustinus dicit in Regula (scilicet epist. 212, al 109 propè fin.) : « Timore coram Deo prælatus substratus sit pedibus vestris. » Sed in exterioribus humilitatis actibus, sicut et in actibus cæterarum virtutum, est debita moderatio adhibenda, ne possint vergere in detrimentum alterius. Si autem aliquis quod debet facit, et alii ex hoc occasionem sumant peccati, non imputatur humiliter agenti ; quia ille non scandalizat, quanvis alter scandalizetur (2).

ARTICULUS IV. — UTRUM HUMILITAS SIT PARS MODESTIÆ, VEL TEMPERANTIÆ (3).
De his etiam supra, quæst. CLX, art. 2 corp. et Sent. III, dist. 55, quæst. III, art. 2, quæst. III corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd humilitas non sit pars modestiæ vel temperantiæ. Humilitas enim præcipuè respicit reverentiam, quâ quis subicitur Deo, ut dictum est (art. præc.). Sed ad virtutem theologica[m] pertinet quòd habeat Deum pro objecto. Ergo humilitas magis debet poni virtus theologica quàm pars temperantiæ seu modestiæ.

2. Præterea, temperantia est in concupiscibili ; humilitas autem videtur esse in irascibili, sicut et superbia, quæ ei opponitur, cujus objectum est arduum. Ergo videtur quòd humilitas non sit pars temperantiæ vel modestiæ.

3. Præterea, humilitas et magnanimitas circa eadem sunt, ut ex supra dictis patet (art. 1 hujus quæst. ad 3, et quæst. CXXIX, art. 3 ad 4). Sed magnanimitas non ponitur pars temperantiæ, sed magis fortitudinis, ut supra habitum est (quæst. CXXIX, art. 5). Ergo videtur quòd humilitas non sit pars temperantiæ vel modestiæ.

Sed *contra* est quod Origenes dicit super Lucam (hom. VIII, à med.) : « Si vis nomen hujus audire virtutis, quomodo à philosophis etiam appelletur, ausculta eandem esse humilitatem, quam respicit Deus, quæ ab illis *μετρώτης* dicitur, id est, mensuratio, vel moderatio ; » quæ manifestè pertinet ad modestiam vel temperantiam. Ergo humilitas est pars modestiæ vel temperantiæ.

CONCLUSIO. — Humilitas est pars temperantiæ, sicut modestia, sub qua continetur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. CXXVIII, et quæst. CXXIX, art. 5, et quæst. CLVII, art. 3), in assignando partes virtutibus præcipuè attenditur similitudo quantum ad modum virtutis. Modus autem

(1) Quod enim Dei est in homine bonum est ; quod verò nobis est proprium est malum aut saltem imperfectum.

(2) Scandalum illud est merè pharisaicum (Cf. quæst. XLIII).

(3) Probat S. Doctor humilitatem esse partem potentialem modestiæ aut temperantiæ.

temperantiæ, ex quo maximè habet laudem, est refrenatio, vel repressio impetûs alicujus passionis. Et ideo omnes virtutes refrenantes sive reprimentes impetus aliquarum affectionum, vel actiones moderantes, ponuntur partes temperantiæ. Sicut autem mansuetudo reprimit motum iræ, ita etiam humilitas reprimit motum spei, qui est motus spiritûs in magna tendentis. Et ideo sicut mansuetudo ponitur pars temperantiæ, ita etiam humilitas. — Unde et Philosophus (Ethic. lib. iv, cap. 3 parum à princ.), eum qui tendit in parva secundum suum modum, dicit non esse magnanimum, sed temperatum, quem nos humilem dicere possumus. Et inter alias partes temperantiæ, ratione superius dictâ (quæst. præc. art. 1), continetur sub modestia (1), prout Tullius de ea loquitur (De invent. lib. ii, aliquant. ante fin.), inquantum scilicet humilitas nihil est aliud quàm quædam moderatio spiritûs. Unde (1. Pet. iii, 4) dicitur : *In incorruptibilitate quieti et modesti spiritûs.*

Ad primum ergo dicendum, quòd virtutes theologicæ, quæ sunt circa ultimum finem, qui est primum principium in appetibilibus, sunt causæ omnium aliarum virtutum. Unde ex hoc quòd humilitas causatur ex reverentia divina, non excluditur quin humilitas sit pars modestiæ vel temperantiæ.

Ad secundum dicendum, quòd partes principalibus virtutibus assignantur, non secundum convenientiam in subjecto vel in materia, sed secundum convenientiam in modo formali, ut dictum est (quæst. cxxxvii, art. 2 ad 1, et quæst. clvii, art. 3 ad 2). Et ideo, licet humilitas sit in irascibili (2), sicut in subjecto, ponitur tamen pars modestiæ et temperantiæ propter modum.

Ad tertium dicendum, quòd, licet magnanimitas et humilitas in materia convenient (3), differunt tamen in modo, ratione cujus magnanimitas ponitur pars fortitudinis, humilitas autem pars temperantiæ.

ARTICULUS V. — UTRUM HUMILITAS SIT POTISSIMA VIRTUTUM (4).

De his etiam Sent. iv, dist. 55, quæst. iii, art. 5 ad 6.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd humilitas sit potissima virtutum. Dicit enim Chrysostomus (implic. hom. v De incomprehensibili Dei natura, prope fin.), exponens illud quod dicitur Lucæ xviii de pharisæo et publicano, quòd « si mixta delictis humilitas tam facilè currit, ut justitiæ superbiæ conjunctam transeat, si justitiæ conjunxeris eam, quò non ibit? Assistet ipsi tribunali divino in medio angelorum. » Et sic patet quòd humilitas præfertur justitiæ. Sed justitia est præclarissima omnium virtutum, et includit in se omnes virtutes, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. v, cap. 1 à med.). Ergo humilitas est maxima virtutum.

2. Præterea, Augustinus dicit (lib. De verb. Dom. serm. 10, cap. 1) : « Cogitas magnam fabricam construere celsitudinis? De fundamento prius cogita humilitatis. » Ex quo videtur quòd humilitas sit fundamentum omnium virtutum. Ergo videtur esse potior aliis virtutibus.

3. Præterea, majori virtuti majus debetur præmium. Sed humilitati maxi-

(4) An propterea forte, ait Nicolai, sub nomine proprio non expressit humilitatem Philosophus, quia sub modestia intellexit?

(2) Quia versatur circa bonum arduum.

(3) Utraque cohibet animam ab excelsis; magnanimitas considerando quod ea excedant suam conditionem etiam secundum dona quæ possidet ex Deo; humilitas verò secundum considerationem proprii defectus qui est ab ipso :

et sic procedunt sub diversa ratione formali.

(4) Humilitas non est omnium virtutum potissima, sed tamen est prima omnium per modum remotis prohibens. Hinc sæpius in Scripturis commendatur : *Discite à me quia mitis sum et humilis corde* (Matth. xi) : *Nisi conversi fueritis et efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum caelorum.*

mun debetur præmium; quia *qui se humiliat exaltabitur*, ut dicitur (Lucæ xiv, 2). Ergo humilitas est maxima virtutum.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit (lib. De vera relig. cap. 16, non procul à fin.): « Tota vita Christi in terris per hominem, quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit. » Sed præcipuè humilitatem suam imitandam proposuit, dicens (Matth. xi, 29): *Discite à me, quia mitis sum et humilis corde*. Et Gregorius dicit (in Pastor. part. 3, cap. 4, admonit. 18 parum à princ.), quòd « argumentum redemptionis nostræ inventa est humilitas Dei. » Ergo humilitas videtur esse maxima virtutum.

Sed *contra* est quòd charitas præfertur omnibus virtutibus, secundum illud (Coloss. iii, 14): *Super omnia charitatem habete*. Non ergo humilitas est maxima virtutum.

CONCLUSIO. — Post virtutes theologicas, et intellectuales, et post justitiam legalem, humilitas est virtutum excellentissima et potissima.

Respondeo dicendum quòd bonum humanæ virtutis in ordine rationis consistit: qui quidem principaliter attenditur respectu finis; unde virtutes theologicæ, quæ habent ultimum finem pro objecto, sunt potissimæ; secundariò autem attenditur prout secundum rationem finis ordinantur ea quæ sunt ad finem. Et hæc quidem ordinatio essentialiter consistit in ipsa ratione ordinante, participativè autem in ipso appetitu per rationem ordinato, quam quidem ordinationem universaliter facit justitia, præsertim legalis. Ordinationi autem facit hominem bene subjectum humilitas in universali quantum ad omnia, quælibet autem alia virtus quantum ad aliquam materiam specialem. Et ideo post virtutes theologicas et virtutes intellectuales, quæ respiciunt ipsam rationem, et post justitiam, præsertim legalem (1), potior cæteris est humilitas.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd humilitas justitiæ non præfertur, sed justitiæ cui superbia conjungitur, quæ jam desinit esse virtus; sicut è contrario peccatum per humilitatem remittitur. Nam de publicano dicitur (Luc. xviii, 14) quòd merito humilitatis *descendit justificatus in domum suam*. Unde et Chrysostomus dicit (loco cit. in arg.): « Geminas bigas mihi accommodes; alteram quidem superbiæ et justitiæ, alteram verò peccati et humilitatis; et videbis peccatum prævertens (2) justitiam non propriis, sed humilitatis vincere viribus: aliud verò par videbis devictum non fragilitate justitiæ, sed mole et tumore superbiæ. »

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut ordinata virtutum congregatio per quamdam similitudinem ædificio comparatur; ita etiam illud quod est primum in acquisitione virtutum, fundamento comparatur, quod primum in ædificio jacitur. Virtutes autem verè infunduntur à Deo. Unde primum in acquisitione virtutum potest accipi dupliciter: uno modo per modum removens prohibens; et sic humilitas primum locum tenet, inquantum scilicet expellit superbiam, cui Deus resistit, et præbet hominem subditum, et patulum ad suscipiendum influxum divinæ gratiæ, inquantum evacuat inflationem superbiæ. Unde dicitur (Jacobi iv, 6), quòd *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*. Et secundum hoc humilitas dicitur spiritalis ædificii fundamentum. Alio modo est aliquid primum in virtutibus directè, per quod scilicet jam ad Deum acceditur. Primus autem accessus ad Deum est per fidem, secundum illud (Hebr. xi, 6): *Accedentem ad Deum*

(1) Hoc est eam quæ non privatim tantum ad singulos proximos bene ac rectè nos ordinat, sed quæ publicè reddit unicuique quod suum

est: hoc enim propter ipsum publicum bonum humilitati antefertur.

(2) *Prævertens* vel *præcurrens* ex græco προλαμβανον.

oportet credere. Et secundum hoc fides ponitur fundamentum nobiliori modo quam humilitas (1).

Ad *tertium* dicendum, quod contemnenti terrena promittuntur coelestia. sicut contemnentibus divitias terrenas promittuntur coelestes thesauri, secundum illud (Matth. vi, 19) : *Nolite vobis thesaurizare thesauros in terra, sed thesaurizate vobis thesauros in cælo.* Et similiter contemnentibus mundi gaudia promittuntur consolationes coelestes, secundum illud (Matth. v, 5) : *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Et eodem modo humilitati promittitur spiritualis exaltatio, non quia sola ipsam mereatur, sed quia ejus est proprium contemnere sublimitatem terrenam. Unde Augustinus dicit in libro De poenitentia (qui est hom. ult. inter 50, cap. 1, à med.) : « Ne putes eum qui se humiliat, semper jacere, cum dictum sit : *Exaltabitur* ; et ne opineris ejus exaltationem in oculis hominum per sublimitates fieri corporales. »

Ad *quartum* dicendum, quod ideo Christus præcipuè nobis humilitatem commendavit, quia per hoc maximè removetur impedimentum humanæ salutis, quæ consistit in hoc quod homo ad coelestia et spiritualia tendat, à quibus homo impeditur, dum in terrenis magnificari studet. Et ideo Dominus, ut impedimentum salutis auferret, exteriorem celsitudinem contemnendam monstravit per humilitatis exempla. Et sic humilitas est quasi quædam dispositio ad liberum accessum hominis in spiritualia et divina bona. Sicut ergo perfectio est potior dispositione, ita etiam charitas et aliæ virtutes, quibus homo directè movetur in Deum, sunt potiores humilitate (2).

ARTICULUS VI. — UTRUM CONVENIENTER DISTINGUANTUR SECUNDUM B. BENEDICTUM DUODECIM GRADUS HUMILITATIS, SCILICET CORDE ET OPERE SEMPER HUMILITATEM OSTENDERE DEFIXIS IN TERRAM ASPECTIBUS, ETC.

De his etiam infra, quæst. CLXII, art. 4 ad 4, et Matth. III.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter distinguantur duodecim gradus humilitatis, qui in Regula B. Benedicti (cap. 7) ponuntur. Quorum primus (3) est « corde et corpore semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus ; secundus, ut pauca verba, et rationabilia loquatur aliquis non clamosà voce ; tertius, ut non sit facilis, aut promptus in risum ; quartus, taciturnitas usque ad interrogationem ; quintus, tenere quod habet communis monasterii regula ; sextus, credere et pronuntiare se omnibus viliozem ; septimus, ad omnia indignum et inutilem se confiteri et credere ; octavus, confessio peccatorum ; nonus, per obedientiam in duris et asperis patientiam amplecti ; decimus, ut cum obedientia se subdat majori ; undecimus, ut voluntatem propriam non delectetur implere ; duodecimus, ut Deum timeat et memor sit omnium quæ præcepit. » Enumerantur enim hic quædam quæ ad alias virtutes pertinent, sicut obedientia et patientia : enumerantur etiam aliqua quæ ad falsam opinionem pertinere videntur, quæ nulli virtuti potest competere, scilicet quod aliquis pronuntiet se omnibus viliozem, et quod ad omnia indignum et inn-

(1) Cf. quæ dicta sunt (quæst. IV, art. 7, et quæst. XXIII, art. 8).

(2) Legendi sunt B. Hieronymus (ep. XXVII, c. 7) et in prologo super Michæam, item Chrysostomus (hom. 5, 15, 48 in Matth.), Greg. (Mor. 1.25, 45, hom. 7 in Evang. Dialog. lib. I, cap. 2).

(3) Hos duodecim gradus B. Thomas ordine retrogrado hic recenset, eum vocans primum ac

primo loco ponens, qui apud S. Benedictum est ultimus, sive duodecimus ; et secundo loco nominans illum qui apud eum est undecimus ; tertio, eum qui decimus, et sic de cæteris. In corpore verò articuli, eodem ordine recenset quo S. Benedictus ; illum quem vocavit duodecimum, primo loco ponens ; quem undecimum, secundo ut ita consequuntur.

tilem se confiteatur et credat. Ergo inconvenienter ista ponuntur inter gradus humilitatis.

2. Præterea, humilitas ab interioribus ad exteriora procedit, sicut et cæteræ virtutes. Inconvenienter ergo præmittuntur in præmissis gradibus illa quæ pertinent ad exteriores actus his quæ pertinent ad interiores.

3. Præterea, Anselmus in lib. De similiudiniibus (cap. 99 usque ad 108), ponit septem humilitatis gradus : quorum primus est, « contemptibilem se esse cognoscere ; secundus, de hoc dolere ; tertius, hoc confiteri ; quartus, hoc persuadere, ut scilicet hoc velit credi ; quintus, ut patienter sustineat hoc dixi ; sextus, ut patiatu contemptibiliter se tractari ; septimus, ut hoc amet. » Ergo videntur præmissi gradus esse superflui.

4. Præterea (Matth. III), dicit Glossa (ord. super illud : *Implere omnem justitiam*) : « Perfecta humilitas tres habet gradus. Primus est, subdere se majori, et non præferre se æquali ; qui est sufficiens : secundus est, subdere se æquali, nec præferre se minori ; et hic dicitur abundans : tertius gradus est, subesse minori, in quo est omnis justitia. » Ergo præmissi gradus videntur esse superflui.

5. Præterea, Augustinus dicit (lib. De virginit. cap. 31, ante med.) : « Mensura humilitatis cuique ex mensura ipsius magnitudinis data est, cui est periculosa superbia, quæ ampliùs amplioribus insidiatur. » Sed mensura magnitudinis humanæ non potest sub certo numero graduum determinari. Ergo videtur quòd non possint determinati gradus humilitatis assignari.

CONCLUSIO. — Varii, ac multiplices sunt humilitatis gradus, quibus continetur virtutis istius perfectio ejusmodi gradus à B. Benedicto rectè duodecim enumerantur.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (art. 2 huj. quæst.), humilitas essentialiter in appetitu consistit, secundum quod aliquis refrenat impetum animi sui, ne inordinatè tendat in magna ; sed regulam habet in cognitione, ut scilicet aliquis non se existimet supra id esse quod est ; et utriusque principium et radix est reverentia quam quis habet ad Deum. Ex interiori autem dispositione humilitatis procedunt quædam exteriora signa in verbis, et factis, et gestibus, quibus id quod interiùs latet, manifestatur, sicut et in cæteris virtutibus accidit. Nam *ex visu cognoscitur vir, et ab occurso faciei sensatus*, ut dicitur (Eccli. XIX, 26). Et ideo in prædictis gradibus humilitatis ponitur aliquid quod pertinet ad humilitatis radicem, scilicet duodecimus gradus, qui est, « ut homo Deum timeat, et memor sit omnium quæ præcipit. » — Ponitur etiam aliquid pertinens ad appetitum, ne scilicet in propriam excellentiam inordinatè tendat : quod quidem fit tripliciter. Uno modo, ut homo non sequatur propriam voluntatem, quod pertinet ad undecimum gradum. Alio modo, ut regulet eam secundum superioris arbitrium, quod pertinet ad gradum decimum. Tertio modo, ut ab hoc non desistat propter dura et aspera, quæ occurrunt ; et hoc pertinet ad nonum. — Ponuntur etiam quædam pertinentia ad extinctionem hominis recognoscentis suum defectum ; et hoc tripliciter : uno quidem modo per hoc quòd proprios defectus recognoscat et confiteatur, quod pertinet ad octavum gradum ; secundò, ut ex consideratione sui defectus aliquis insufficientem se existimet ad majora, quod pertinet ad septimum ; tertio, ut quantum ad hoc alios sibi præferat, quod pertinet ad sextum. Ponuntur etiam quædam quæ pertinent ad exteriora signa ; quorum unum est in factis, ut scilicet homo non recedat in suis operibus à via communi, quod pertinet ad quintum. Alia duo sunt in verbis, ut scilicet homo non præ-

ripiat tempus loquendi, quod pertinet ad quartum; nec excedat modum in loquendo, quod pertinet ad secundum. Alia verò consistunt in exterioribus gestibus; putà in reprimendo extollentiam oculorum, quod pertinet ad primum; et in cohibendo exterius risum et alia ineptæ lætitiæ signa, quod pertinet ad tertium (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliquis absque falsitate potest se credere et pronuntiare omnibus viliores secundum defectus occultos, quos in se recognoscit; et dona Dei, quæ in aliis latent. Unde Augustinus dicit (lib. De virginit. cap. 52, parum à med.): « Existimate aliquos in occulto superiores, quibus estis in manifesto meliores. » Similiter etiam absque falsitate potest aliquis confiteri et credere ad omnia se inutilem esse, et indignum per proprias vires, ut sufficientiam suam totam in Deum referat, secundum illud (II. Corinth. III, 5): *Non quòd sufficientes simus aliquid cogitare à nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Non est autem inconveniens quòd ea quæ ad alias virtutes pertinent, humilitati adscribantur: quia sicut unum vitium oritur ex alio, ita naturali ordine actus unius virtutis procedit ex actu alterius.

Ad *secundum* dicendum, quòd homo ad humilitatem pervenit per duo. Primò quidem et principaliter per gratiæ donum: et quantum ad hoc interiora præcedunt exteriora. Aliud autem est humanum studium, per quod homo prius exteriora cohibet, postmodum pertingit ad extirpandum interiorem radicem; et secundum hunc ordinem assignantur hic humilitatis gradus.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnes gradus quos Anselmus ponit, reducuntur ad opinionem, et manifestationem, et voluntatem propriæ abjectionis. Nam primus gradus pertinet ad cognitionem proprii defectus. Sed quia vituperabile esset, si quis proprium defectum amaret, hoc per secundum gradum excluditur. Sed ad manifestationem sui defectus pertinent tertius et quartus gradus; ut scilicet aliquis non solum simpliciter suum defectum enuntiet, sed etiam persuadeat. Alii autem tres gradus pertinent ad appetitum, qui excellentiam exteriorem non quærit, sed exteriorem abjectionem, vel æquanimiter patitur, sive in verbis, sive in factis: quia, sicut Gregorius dicit in Registro (lib. II, indic. 10, epist. 24), « non grande est iis nos esse humiles à quibus honoramur, quia et hoc sæculares quilibet faciunt, sed illis maximè humiles esse debemus à quibus aliqua patimur; » et hoc pertinet ad quintum et sextum gradum; vel etiam desideranter exterioriorem abjectionem amplectitur, quod pertinet ad septimum gradum. Et sic omnes illi gradus continentur sub sexto et septimo superius enumeratis.

Ad *quartum* dicendum, quòd illi tres gradus accipiuntur, non ex parte ipsius rei, id est, secundum naturam humilitatis, sed per comparisonem ad gradus hominum, qui sunt vel majores, vel minores, vel æquales.

Ad *quintum* dicendum, quòd etiam illa ratio procedit de gradibus humilitatis, non secundum ipsam naturam rei, secundum quam assignantur præmissi gradus, sed secundum diversas hominum condiciones.

(1) Quarit Billuart utrum omnes actus humilitatis superioribus competant ergà subditos, et respondet actus interiores ipsis competere juxta illud arg. in regula: *Coram Deo prælatus sit prostratus pedibus vestris*, quantum verò ad

actus exteriores opus est discretionem: *Ne, ut dicit idem August. ibid. apud eos quos oportet esse subjectos, dum nimirum servatur humilitas, reverentia frangatur auctoritas.*

QUÆSTIO CLXII.

DE SUPERBIA, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de superbia : et primò de superbia in communi ; secundò de peccato primi hominis, quod ponitur esse superbia. Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm superbia sit peccatum. — 2° Utrùm sit vitium speciale. — 3° In quo sit sicut in subjecto. — 4° De speciebus ejus. — 5° Utrùm sit peccatum mortale. — 6° Utrùm sit gravissimum omnium peccatorum. — 7° De ordine ejus ad alia peccata. — 8° Utrùm debeat poni vitium capitale.

ARTICULUS I. — UTRUM SUPERBIA SIT PECCATUM (1).

De his etiam 1 2, quæst. LXXXIV, art. 2, et De malo, quæst. VIII, art. 2 ad 46, et Psal. XLVI.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod superbia non sit peccatum. Nullum enim peccatum est repromissum à Deo. Promittit enim Deus quod ipse facturus est ; non est autem actor peccati. Sed superbia connumeratur inter repromissiones divinas : dicitur enim (Isa. LX, 15) : *Ponam te in superbiam sæculorum, gaudium in generationem et generationem*. Ergo superbia non est peccatum.

2. Præterea, appetere divinam similitudinem non est peccatum : hoc enim naturaliter appetit quælibet creatura, et in hoc optimum ejus consistit, et præcipuè hoc convenit rationali creaturæ, quæ facta est ad imaginem et similitudinem Dei. Sed, sicut dicitur (lib. Sentent. Prosperi, sent. 292), « superbia est amor propriæ excellentiæ, per quam homo Deo assimilatur, qui est excellentissimus ; » unde dicit Augustinus (Confess. lib. II, cap. 6, ante med.) : « Superbia celsitudinem imitatur, cùm tu sis unus super omnia Deus excelsus. » Ergo superbia non est peccatum.

3. Præterea, peccatum non solum contrariatur virtuti, sed etiam opposito vitio, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. II, cap. 8). Sed nullum vitium invenitur oppositum esse superbiæ ; ergo superbia non est peccatum.

Sed contra est quod dicitur (Tob. IV, 14) : *Superbiam nunquam in tuo sensu aut in tuo verbo dominari permittas*.

CONCLUSIO. — Superbia, quæ homo contra rectam rationem cupit supergredi modulum suæ conditionis, procul dubio vitium atque peccatum est.

Respondeo dicendum quod superbia nominatur ex hoc quod aliquis per voluntatem tendit supra id quod est. Unde dicit Isidorus (Etymol. lib. X, ad litt. S) : « Superbus dictus est, quia super vult videri quàm est ; » qui enim vult supergredi quod est, superbus est. Habet autem hoc ratio recta ut voluntas uniuscujusque feratur in id quod est proportionatum sibi. Et ideo manifestum est quod superbia importat aliquid quod adversatur rationi rectæ. — Hoc autem facit rationem peccati, quia, secundum Dionysium (De divin. nomin. cap. 4, part. 4, lect. 22), « malum animæ est præter rationem esse. » Unde manifestum est quod superbia est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod superbia dupliciter accipi potest : uno modo ex eo quod supergreditur regulam rationis, et sic dicimus eam esse peccatum : alio modo potest superbia nominari simpliciter à superexcessu ; et secundum hoc omne superexcedens potest nominari superbia ; et ita repromittitur à Deo superbia, quasi quidam superexcessus bonorum (2).

(1) Superbia prout hic accipitur in malam partem definiri potest : *appetitus inordinatus propriæ excellentiæ*.

(2) Hinc dicitur quoque (Prov. VIII) : *Mecum sunt divitiæ et gloriæ, opes superbæ*, id est,

magnæ et eximie. Superbire enim valet secundum originariam significationem idem quod supergredi, superare et excellere ; ita ut vox illa in bonam partem assumi possit.

Unde et Glossa Hieronymi (super illud Isa. LXI : *Vos autem sacerdotes*) dicit ibidem, quòd « est superbia bona et mala ; vel superbia in vitio cui Deus resistit, et superbia quæ accipitur pro gloria quam confert. » — Quamvis etiam dici possit quòd superbia ibi accipitur materialiter pro abundantia rerum, de quibus possunt homines superbire.

Ad *secundum* dicendum, quòd eorum quæ naturaliter homo appetit, ratio est ordinatrix : et ita si aliquis à regula rationis recedit vel in plus, vel in minus, erit talis appetitus vitiosus, sicut patet de appetitu cibi qui naturaliter desideratur. Superbia autem appetit excellentiam in excessu ad rationem rectam. Unde Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. xiv, cap. 13, circa princ.), quòd « superbia est perversæ celsitudinis appetitus. » Et inde est etiam quòd, sicut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. xix, cap. 13, à med.), « superbia perversè imitatur Deum : odit namque cum sociis æqualitatem sub illo, sed imponere vult sociis dominationem suam pro illo. »

Ad *tertium* dicendum, quòd superbia directè opponitur virtuti humilitatis, quæ quodammodo circa eadem cum magnanimitate existit, ut supra dictum est (qu. præc. art. 1 ad 3); unde et vitium quod opponitur superbiam (1), in defectum vergens, propinquum est vitio pusillanimitatis, quæ opponitur magnanimitati secundum defectum. Nam sicut ad magnanimitatem pertinet impellere animum ad magna contra desperationem ; ita ad humilitatem pertinet retrahere animum ab inordinato appetitu magnorum contra præsumptionem. Pusillanimitas autem, si importet defectum à prosecutione magnorum, propriè opponitur magnanimitati per modum defectus ; si autem importet applicationem animi ad aliqua viliora quàm hominem deceant, opponitur humilitati secundum defectum ; utrumque enim ex animi parvitate procedit : sicut et è contrario superbia potest secundum superexcessum et magnanimitati, et humilitati opponi, secundum rationes diversas : humilitati quidem, secundum quòd subjectionem aspernatur ; magnanimitati autem, secundum quòd inordinatè ad magna se extendit. Sed quia superbia superioritatem quamdam importat, directius opponitur humilitati ; sicut et pusillanimitas, quæ importat parvitatem animi in magna tendentis, directius opponitur magnanimitati.

ARTICULUS II. — UTRUM SUPERBIA SIT SPECIALE PECCATUM (2).

De his etiam infra, art. 8 corp. et 1 2, quæst. LXXXIV, art. 2, et Sent. II, dist. 5, quæst. 1, art. 3 corp. et dist. 42, quæst. II, art. 5 ad 2, et De malo, quæst. VIII, art. 2.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quòd superbia non sit speciale peccatum. Dicit enim Augustinus (lib. De natura et gratia, cap. 29, parum à princ.), quòd « sine superbiam appellatione nullum peccatum invenies ; » et Prosper dicit (De vita contemplativa, lib. III, cap. 2, parum à princ.), quòd « nullum peccatum sine superbia potest, vel potuit esse, aut poterit. » Ergo superbia est generale peccatum.

2. Præterea (Job, xxxiii, super illud : *Ut avertat hominem ab iniquitate*) dicit Glossa ord. quòd « contra conditorem superbire, est ejus præcepta peccando transcendere. » Sed secundum Ambrosium (lib. De parad. cap. 8, parum ante med.), « omne peccatum est transgressio legis divinæ, et coelestium inobedientia mandatorum. » Ergo omne peccatum est superbia.

(1) Hoc vitium proprio nomine caret ; quia propinquum est pusillanimitati eodem nomine vocari potest ; potius tamen videretur hæc circumlocutione exprimendum : *indiscreta semetipsius abjectio*.

(2) Superbia est peccatum speciale ; ut patet ex his Scripturæ verbis (Marc. VII) : *De corde*

hominum malæ cogitationes procedunt, adulteria, fornicationes, homicidia, furta, avaritia, nequitia, dolus, impudicia ; oculus malus, blasphemia, superbia (I. Joan. II) : *Omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitæ.*

3. Præterea, omne peccatum speciale alicui speciali virtuti opponitur. Sed superbia opponitur omnibus virtutibus; dicit enim Gregorius (Moral. lib. xxxiv, cap. 18, à princ.): « Superbia nequaquam est unius virtutis extinctione contenta: contra cuncta animæ membra se erigit, et quasi generalis ac pestifer morbus corpus omne corrumpit; » et Isidorus dicit (De summo bono, lib. II, cap. 38, à med.), quòd « est ruina omnium virtutum. » Ergo superbia non est speciale peccatum.

4. Præterea, omne peccatum speciale habet specialem materiam; sed superbia habet generalem materiam; dicit enim Gregorius (Moral. lib. xxxiv, cap. 18, ante med.), quòd « alter intumescit auro, alter eloquio; alter infimis et terrenis rebus, alter summis cœlestibusque virtutibus. » Ergo superbia non est speciale peccatum, sed generale.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De natura et gratia, cap. 29, circa med.): « Quærat diligenter, et inveniet secundum legem Dei superbiam esse peccatum multum discretum ab aliis vitiis. » Genus autem non distinguitur à suis speciebus. Ergo superbia non est generale peccatum, sed speciale.

CONCLUSIO. — Superbia quatenus est inordinatus propriæ excellentiæ appetitus, speciale peccatum est: ut verò ex ea secundum rationem finis alia vitia oriuntur, peccatum generale est.

Respondeo dicendum quòd peccatum superbiæ dupliciter potest considerari: uno modo secundum propriam speciem, quam habet ex ratione proprii objecti, et hoc modo superbia est speciale peccatum, quia habet speciale objectum: est enim inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, ut dictum est (art. præc.); alio modo potest considerari secundum redundantiam quamdam in alia peccata, et secundum hoc habet quamdam generalitatem, inquantum scilicet ex superbia oriri possunt omnia peccata (1), duplici ratione: uno modo per se, inquantum scilicet alia peccata ordinantur ad finem superbiæ, qui est propria excellentia, ad quam potest ordinari omne id quod quis inordinatè appetit; alio modo indirectè, et quasi per accidens, scilicet removendo prohibens, inquantum scilicet homo per superbiam contemnit divinam legem, per quam prohibetur à peccando, secundum illud (Jerem. II, 20): *Confregisti jugum: rupisti vincula, dixisti: Non serviam*. Sciendum tamen quòd ad hanc generalitatem superbiæ pertinet quòd omnia vitia interdum ex superbia oriri possint; non autem ad eam pertinet quòd omnia vitia semper ex superbia oriuntur. Quamvis enim omnia præcepta legis possit quis transgredi qualicumque peccato, ex contemptu, qui pertinet ad superbiam, non tamen semper ex contemptu aliquis præcepta divina transgreditur, sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate. Et inde est quòd, sicut Augustinus dicit (lib. De natura et gratia, cap. 29, in med.), « multa perperam fiunt quæ non fiunt superbè. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus illa verba inducit (lib. De natura et gratia), non ex sua persona, sed ex persona alterius, contra quem disputat. Unde et postmodum improbat ea, ostendens quòd non semper ex superbia peccatur. Potest tamen dici quòd auctoritates illæ intelliguntur quantum ad exteriorum effectum superbiæ, qui est transgredi præcepta, quod invenitur in quolibet peccato, non autem quantum ad interiorum actum superbiæ, qui est contemptus præcepti. Non enim semper peccatum

(1) Ita loquitur S. Doctor: quia reverà omnia vitia non semper ex ea oriuntur, ut ipse infra animadvertit.

fit ex contemptu, sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd quandoque aliquis committit aliquod peccatum secundum effectum, sed non secundum affectum : sicut ille qui ignoranter occidit patrem, committit parricidium secundum effectum, sed non secundum affectum, quia hoc non intendebat : et secundum hoc transgredi præceptum Dei, dicitur esse contra Deum superbire, secundum effectum quidem semper, non autem semper secundum affectum.

Ad *tertium* dicendum, quòd peccatum aliquod potest corrumpere virtutem dupliciter : uno modo per directam contrarietatem ad virtutem, et hoc modo superbia non corrumpit quamlibet virtutem, sed solum humilitatem, sicut et quodlibet aliud speciale peccatum corrumpit specialem virtutem sibi oppositam, contrarium agendo ; alio modo peccatum aliquod corrumpit virtutem, abutendo ipsâ virtute, et sic superbia corrumpit quamlibet virtutem, inquantum scilicet ex ipsis virtutibus sumit occasionem superbiendi, sicut ex quibuslibet aliis rebus ad excellentiam pertinentibus (1). Unde non sequitur quòd sit generale peccatum.

Ad *quartum* dicendum, quòd superbia attendit specialem rationem obiecti, quæ tamen inveniri potest in diversis materiis : est enim inordinatus amor propriæ excellentiæ : excellentia autem in diversis rebus (2) potest inveniri.

ARTICULUS III. — UTRUM SUPERBIA SIT IN IRASCIBILI SICUT IN SUBJECTO (3).

De his etiam De malo, quæst. VIII, art. 3, et De ver. quæst. I, art. 5 ad 10.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd superbia non sit in irascibili sicut in subjecto. Dicit enim Gregorius (Moral. lib. xxiii, cap. 10, ante med.) : « Obstacle veritatis tumor mentis est, quia dum inflat, obnubilat. » Sed cognitio veritatis non pertinet ad irascibilem, sed ad vim rationalem. Ergo superbia non est in irascibili.

2. Præterea, Gregorius dicit (Moral. lib. xxiv, cap. 6, à med.), quòd « superbi non eorum vitam considerant quibus se humiliando postponant, sed quibus superbiendo se præferant ; » et sic videtur quòd superbia ex indebita consideratione procedat. Sed consideratio non pertinet ad irascibilem, sed potius ad rationalem. Ergo superbia non est in irascibili, sed potius in rationali.

3. Præterea, superbia non solum quærit excellentiam in rebus sensibilibus, sed etiam in rebus spiritualibus et intelligibilibus : ipsa autem principaliter consistit in contemptu Dei, secundum illud (Eccli. x, 14) : *Initium superbiæ hominis apostatare à Deo*. Sed irascibilis, cum sit pars appetitus sensitivi, non potest se extendere in Deum et in intelligibilia. Ergo superbia non potest esse in irascibili.

4. Præterea, ut dicitur (lib. Sententiarum Prosperi, sent. 292) : « Superbia est amor propriæ excellentiæ. » Sed amor non est in irascibili, sed in concupiscibili. Ergo superbia non est in irascibili.

Sed *contra* est quod Gregorius (Moral. lib. II, cap. 26, parum à princ.) ponit contra superbiam donum timoris. Timor autem pertinet ad irascibilem. Ergo superbia est in irascibili.

(1) Hinc fit quòd sancti Patres singulariter inculcant in rectè factis cavendam esse superbiam.

(2) Nam alius nimis amat excellentiam saltem in honoribus, alius in divitiis, alius in bonis corporis, alius in aliis.

(3) Affirmativè respondet S. Doctor, accipiendum irascibile non præcisè prout est pars appetitus sensitivi distincta à vi concupiscibili ; sed generaliter prout etiam reperitur in appetitu rationali, sive voluntate.

CONCLUSIO. — Proprium superbiæ subjectum est vis animæ irascibilis, ac voluntas.

Respondeo dicendum quòd subjectum cujuslibet virtutis vel vitii oportet inquirere ex proprio objecto. Non enim potest esse aliud objectum habitus vel acius, nisi quod est objectum potentiae, quæ utrique subijcitur. Proprium autem objectum superbiæ est arduum; est enim appetitus propriæ excellentiæ, ut dictum est (art. 1 et 2 præc.). Unde oportet quòd superbia aliquo modo ad vim irascibilem pertineat. Sed irascibilis dupliciter accipi potest. Uno modo propriè; et sic est pars appetitus sensitivi, sicut et ira propriè sumpta est quædam passio appetitus sensitivi; alio modo potest accipi irascibilis largiùs, scilicet ut pertineat etiam ad appetitum intellectivum, cui etiam quandoque attribuitur ira, prout scilicet attribuimus iram Deo et angelis, non quidem secundum passionem, sed secundum iudicium iustitiæ (1) iudicantis: et tamen irascibilis sic communiter dicta non est potentia distincta à concupiscibili, ut patet ex his quæ in primo dicta sunt (quæst. LIX. art. 4, et quæst. LXXXII, art. 5 ad 1 et 2). Si ergo arduum, quod est objectum superbiæ, esset solum aliquid sensibile, in quod potest tendere appetitus sensitivus, oporteret quòd superbia esset in irascibili, quæ est pars appetitus sensitivi. Sed quia arduum, quod respicit superbia, communiter invenitur et in sensibilibus, et in spiritualibus rebus, necesse est dicere quod subjectum superbiæ sit irascibilis non solum propriè sumpta, prout est pars appetitus sensitivi, sed etiam communiùs accepta, prout invenitur in appetitu intellectivo. Unde et in dæmonibus superbia ponitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd cognitio veritatis est duplex: una purè speculativa; et hanc superbia indirectè impedit, subtrahendo causam. Superbus enim neque Deo intellectum suum subijcit ut ab eo veritatis cognitionem percipiat, secundum illud (Matth. XI, 25): *Abcondisti hæc à sapientibus et prudentibus*, id est superbis, qui sibi sapientes et prudentes videntur, *et revelasti ea parvulis*, id est, humilibus: neque etiam ab hominibus addiscere dignatur, cum tamen dicatur (Eccli. VI, 34): *Si inclina-veris aurem tuam*, scilicet humiliter audiendo, excipies doctrinam. Alia autem est cognitio veritatis, scilicet affectiva (2): et talem cognitionem veritatis directè impedit superbia, quia superbi, dum delectantur in propria excellentia, excellentiam veritatis fastidiunt; ut Gregorius dicit (Moral. lib. XIII, cap. 10, circa med.), quòd « superbi, etsi secreta quædam intelligendo percipiunt, eorum dulcedinem experiri non possunt; et si noverunt quomodo sunt, ignorant quomodo sapiunt. » Unde et (Proverb. XI, 2) dicitur: *Ubi humilitas, ibi sapientia* (3).

Ad secundum dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1 et 2), humilitas attendit ad regulam rationis rectæ, secundum quam aliquis veram æstimationem de se habet. Hanc autem regulam rectæ rationis non attendit superbia, sed de se majora existimat quàm sint; quod contingit ex inordinate appetitu propriæ excellentiæ, quia quod aliquis vehementer desiderat, facilè credit; et ex hoc etiam ejus appetitus in altiora fertur quàm sibi conveniat. Et ideo quæcumque conferunt ad hoc quòd aliquis æstimet se supra id quod est, inducunt hominem ad superbiam; quorum unum est, quod aliquis consideret defectus aliorum; sicut è contra Gregorius ibidem dicit quòd « sancti viri virtutum consideratione

(1) Apud Nicolai deest *iustitiæ*.

(2) Id est, ea quæ conjuncta est cum veritatis cognitiæ amore.

(3) Vel secundum LXX, *os humilium meditatur sapientiam*; ubi sensus est eum qui est

verè humilis nihil fatuè de seipso dicere quod ad æmulationem contentiosam provocare alios possit; per oppositum ad id quod præmittitur immediatè (vers. 2), *ubi fuerit superbia, ibi erit contumelia*.

vicissim sibi alios præferunt. » Ex hoc ergo non habetur quòd superbia sit in rationali, sed quòd aliqua causa ejus in ratione existat.

Ad *tertium* dicendum, quòd superbia non est solum in irascibili, secundum quòd est pars appetitùs sensitivi, sed prout communius irascibilis accipitur, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. xiv, cap. 7, à med. et cap. 9), « amor præcedit omnes alias animi affectiones, et est causa earum; » et ideo potest poni pro qualibet aliarum affectionum. Et secundum hoc superbia dicitur esse « amor propriæ excellentiæ, inquantum ex amore causatur inordinata præsumptio alios superandi, quod propriè pertinet ad superbiam.

ARTICULUS IV. — UTRUM CONVENIENTER A GREGORIO ASSIGNENTUR QUATUOR SUPERBIÆ SPECIES, SCILICET ÆSTIMARE BONUM A SEIPSO HABERE, SIBI DATUM DESUPER CREDERE PRO SUIS ACCEPISSE MERITIS, JACTARE SE HABERE QUOD NON HABET, ET DESPECTIS CÆTERIS SINGULARITER VIDERI APPETERE HABERE QUOD HABET.

De his etiam Sent. II, dist. 24, quæst. II, art. 4, et De malo, quæst. VIII, art. 4, et I. Cor. IV, lect. 2, et Ethic. lib. II, lect. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter assignentur quatuor superbiæ species, quas Gregorius assignat (Moral. lib. XIII, cap. 4), dicens: « Quatuor quippe sunt species, quibus omnis tumor arrogantium demonstratur: cum bonum aut à semetipsis habere se æstiment; aut si sibi datum desuper credunt, pro suis se hoc accepisse meritis putant; aut certè cum jactant se habere quod non habent; aut despectis cæteris, singulariter videri appetunt habere quod habent. » Superbia enim est vitium distinctum ab infidelitate, sicut etiam humilitas est virtus distincta à fide. Sed quòd aliquis æstimet bonum se non habere à Deo, vel quòd bonum gratiæ habeat ex meritis propriis, ad infidelitatem pertinet. Ergo non debent poni species superbiæ.

2. Præterea, idem non debet poni species diversorum generum. Sed jactantia ponitur species mendacii, ut supra habitum est (quæst. cx, art. 2, et quæst. cxii). Ergo non debet poni species superbiæ.

3. Præterea, quædam alia videntur ad superbiam pertinere, quæ hic non connumerantur: dicit enim Hieronymus, quòd « nihil est tam superbum quàm ingratum videri; » et Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. xiv, cap. 14), quòd « excusare se de peccato commissio ad superbiam pertinet. » Præsumptio etiam, quâ quis tendit ad assequendum aliquid quod supra se est, maximè ad superbiam pertinere videtur. Non ergo sufficienter prædicta divisio comprehendit superbiæ species.

4. Præterea, inveniuntur aliæ divisiones superbiæ. Dividit enim Anselmus (lib. De similitudinib. cap. 22 et seq.) exaltationem superbiæ, dicens quòd « quædam est in voluntate, quædam in sermone, quædam in operatione. » Bernardus etiam (tract. De grad. humilit. cap. 10 et seq.) ponit duodecim gradus superbiæ; qui sunt « curiositas, mentis levitas, inepta lætitia, jactantia, singularitas, arrogantia, præsumptio, defensio peccatorum, simulata confessio, rebellio, libertas, peccandi consuetudo; » quæ non videntur comprehendere sub speciebus à Gregorio assignatis. Ergo videtur quòd inconvenienter assignentur.

In *contrarium* sufficit (1) auctoritas Gregorii.

CONCLUSIO. — Æstimare bonum à seipso habere, desuper sibi datum pro suis

(4) Al., *sufficiat*.

suscepisse meritis credere, gloriari se habere quod non habet et, cæteris despectis, appetere videri singulariter habere quod habetur, quatuor sunt superbiam species.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est (art. 1 et 3 huj. quæst.), superbia importat immoderatum excellentiam appetitum, qui scilicet non est secundum rationem rectam. Est autem considerandum quod quælibet excellentia consequitur aliquod bonum habitum. Quod quidem potest tripliciter considerari. Uno modo secundum se. Manifestum est enim quod quanto majus est bonum quod quis habet, tanto per hoc excellentiam majorem consequitur. Et ideo cum aliquis attribuit sibi majus bonum quam habeat, consequens est quod ejus appetitus tendat in excellentiam propriam ultra modum sibi convenientem : et sic est tertia species superbiam, cum scilicet aliquis jactat se habere quod non habet (1). — Alio modo ex parte causæ, prout scilicet excellentius est quod aliquod bonum insit alicui à seipso quam quod insit ei ab alio. Et ideo cum aliquis æstimat bonum quod habet ab alio ac si haberet à seipso, fertur per consequens appetitus ejus in propriam excellentiam supra suum modum. Est autem dupliciter aliquis causa sui boni, uno modo efficienter, alio modo meritorie : et secundum hoc sumuntur duæ primæ superbiam species, scilicet cum quis à semetipso habere æstimat quod à Deo habet, vel cum propriis meritis sibi datum desuper credit (2). — Tertio modo ex parte modi habendi, prout excellentior aliquis redditur ex hoc quod bonum aliquod excellentius cæteris possidet : unde ex hoc etiam fertur inordinatè appetitus illius in propriam excellentiam : et secundum hoc sumitur quarta superbiam species, quæ est cum aliquis, aliis despectis, singulariter vult videri (3).

Ad primum ergo dicendum, quod vera æstimatio potest corrumpi dupliciter : uno modo in universali ; et sic in his quæ ad finem pertinent, corrumpitur vera æstimatio per infidelitatem : alio modo in aliquo particulari eligibili ; et hoc non facit infidelitatem ; sicut ille qui fornicatur, æstimat pro tempore illo bonum esse sibi fornicari ; nec tamen est infidelis, sicut esset, si in universali diceret, fornicationem esse bonum. Et ita etiam est in proposito : nam dicere in universali aliquod bonum esse quod non est à Deo, vel gratiam hominibus pro meritis dari, pertinet ad infidelitatem ; sed quod aliquis ex inordinato appetitu propriæ excellentiam ita de bonis suis gloriatur ac si ea ex se haberet, vel ex meritis propriis (4). pertinet ad superbiam et non ad infidelitatem, propriè loquendo.

Ad secundum dicendum, quod jactantia ponitur species mendacii quantum ad exteriorem actum, quo quis falsò sibi attribuit quod non habet, sed quantum ad interiorem cordis arrogantiam ponitur à Gregorio species superbiam.

Ad tertium dicendum, quod ingratus est qui sibi attribuit quod ab alio habet : unde duæ primæ superbiam species ad ingratitudinem pertinent.

(1) Contra hanc speciem superbiam dicitur in Scripturis (Jos. XLVIII) : *Ego scio, ait Dominus, jactantiam ejus, et quod non sit juxta eum virtus ejus.* (Apoc. III) : *Dicis : quod dives sum et locupletatus et nullius egeo : et nescis quia tu es miser et miserabilis, et pauper, et cæcus, et nudus.*

(2) Contra primam speciem dicitur (I. Cor. IV) : *Quid habes quod non accepisti, si autem accepisti quid gloriaris quasi non acceperis ?* et (Jac. I) : *Omne datum optimum et omne donum perfectum, desursum est descendens à*

patre luminum. Contra secundam (Ephes. II) : *Gratia estis salvati per fidem : et hoc non ex vobis, Dei enim donum est ; non ex operibus, ut ne quis gloriatur.*

(3) Contra hanc quartam superbiam speciem agitur (Luc. I) : ubi occasione pharisæi se effequentis supra publicanum dicitur : *Omnis qui se exaltat, humiliabitur.*

(4) Sicut si pauper qui alicujus bonis affluit, ait Billuart, inde superbiret quasi de suis, licet sciret esse aliena.

Quòd autem aliquis se excuset de peccato quod habet, pertinet ad tertiam speciem; quia per hoc aliquis attribuit sibi bonum innocentiae quod non habet. Quod autem aliquis præsumptuosè tendat in id quod supra ipsum est, præcipuè videtur ad quartam speciem pertinere, secundum quam aliquis vult aliis præferri.

Ad *quartum* dicendum, quòd illa tria quæ ponit Anselmus accipiuntur secundum progressum peccati cujuslibet; quod primò corde concipitur, secundò ore profertur, tertio opere perficitur. Illa autem duodecim quæ ponit Bernardus, sumuntur per oppositum ad duodecim gradus humilitatis (1), de quibus supra habitum est (quæst. præc. art. 6). Nam primus gradus humilitatis est « corde et corpore semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus; » cui opponitur *curiositas*, per quam aliquis curiosè ubique et inordinatè circumspicit. Secundus gradus humilitatis est « ut pauca verba et rationabilia loquatur aliquis non clamosâ voce; » contra quam opponitur *levitas mentis*, per quam scilicet homo superbè se habet in verbo. Tertius gradus humilitatis est « ut non sit facilis et promptus in risu; » cui opponitur *inepta lætitia*. Quartus gradus humilitatis est taciturnitas usque ad interrogationem, cui opponitur *jactantia*. Quintus gradus humilitatis est tenere quod communis regula monasterii habet; cui opponitur *singularitas*, per quam scilicet aliquis sanctior vult apparere. Sextus gradus humilitatis est credere et pronuntiare se omnibus vilior; cui opponitur *arrogantia*, per quam scilicet homo se aliis præfert. Septimus gradus humilitatis est ad omnia inutilem et indignum se confiteri et credere; cui opponitur *præsumptio*, per quam scilicet aliquis reputat se sufficientem ad majora. Octavus gradus humilitatis est confessio peccatorum; cui opponitur *defensio eorundem*. Nonus gradus humilitatis est in duris et asperis patientiam amplecti; cui opponitur *simulata confessio*, per quam scilicet aliquis non vult subire poenam pro peccatis, quæ simulatè confitetur. Decimus gradus humilitatis est obedientia; cui opponitur *rebellio*. Undecimus gradus humilitatis est ut homo non delectetur facere propriam voluntatem; cui opponitur *libertas*, per quam scilicet homo delectatur liberè facere quod vult. Ultimus autem gradus humilitatis est timor Dei; cui opponitur *peccandi consuetudo*, quæ implicat Dei contemptum. In his autem duodecim gradibus tanguntur non solum superbie species, sed etiam quædam antecedentia et consequentia, sicut etiam supra de humilitate dictum est (quæst. præc. art. 6).

ARTICULUS V — UTRUM SUPERBIA SIT PECCATUM MORTALE (2).

De his etiam Sent. IV, dist. 35, quæst. I, art. 5, quæst. II ad 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd superbia non sit peccatum mortale. Quia super illud (Psal. vii) : *Domine, Deus meus, si feci istud, dicit Glossa (ordin. Augustini), « scilicet universale peccatum, quod est superbia. »* Si igitur superbia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

2. Præterea, omne peccatum contrariatur charitati. Sed superbia non videtur contrariari charitati, neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi; quia excellentia, quam quis inordinatè per superbiam appetit, non semper contrariatur honori Dei, aut utilitati proximi. Ergo superbia non est peccatum mortale.

(1) Per hos gradus non tantum species superbie intelligit S. Doctor, verum etiam ea quæ superbiam antecedunt vel consequuntur.

(2) Juxta mentem D. Thomæ superbia est

peccatum ex genere suo mortale; hinc ad Rom. *Superbi* numerantur inter eos qui digni sunt morte.

3. Præterea, omne peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed superbia non contrariatur virtuti, sed potius ex ea oritur, quia, ut Gregorius dicit (Moral. lib. xxxiv, cap. 18, ante med.), « aliquando homo ex summis coelestibusque virtutibus intumescit. » Ergo superbia non est peccatum mortale.

Sed *contra* est quòd Gregorius in eodem lib. (ibid. circa fin.) dicit quòd « evidentissimum reproborum signum superbia est, ac contra humilitas electorum. » Sed homines non fiunt reprobi pro peccatis venialibus. Ergo superbia non est peccatum veniale, sed mortale.

CONCLUSIO. — Superbia est ex suo genere peccatum mortale quo quis Deo rebellis fit, nisi adsit imperfectio actûs.

Respondeo dicendum quòd superbia humilitati opponitur. Humilitas autem propriè respicit subjectionem hominis ad Deum, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 1 ad 5). Unde è contrario superbia propriè respicit defectum hujus subjectionis, secundum scilicet quòd aliquis se extollit supra id quod est sibi præfixum secundum divinam regulam vel mensuram, contra id quòd Apostolus dicit (II. Cor. x, 13): *Nos autem non in immensum gloriabimur, sed secundum mensuram, quâ mensus est nobis Deus*. Et ideo dicitur (Eccli. x, 14) quòd *initium superbiæ hominis est apostatare à Deo*, quia scilicet in hoc radix superbiæ consideratur quòd homo aliquatim non subjicitur Deo et regulæ ipsius. Manifestum est autem quòd hoc ipsum quod est non subjici Deo, habet rationem peccati mortalis, hoc enim est averti à Deo: unde consequens est quòd superbia secundum genus suum sit peccatum mortale (1). Sicut tamen in aliis quæ ex suo genere sunt peccata mortalia (putà in fornicatione et adulterio), sunt aliqui motus qui sunt peccata venialia propter eorum imperfectionem, quia scilicet præveniunt rationis iudicium, et sunt præter ejus consensum, ita etiam et circa superbiam accidit quòd aliqui motus superbiæ sunt peccata venialia, dum eis ratio non consentit.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (art. 2 huj. quæst.), superbia non est universale peccatum per suam essentiam, sed per quamdam redundantiam, inquantum scilicet ex superbia omnia peccata oriri possunt. Unde non sequitur quòd omnia peccata sint mortalia, sed solum quando oriuntur ex superbia completa, quam diximus esse peccatum mortale.

Ad *secundum* dicendum, quòd superbia semper quidem contrariatur dilectioni divinæ, inquantum scilicet superbus non subjicit divinæ regulæ, prout debet; et quandoque etiam contrariatur dilectioni proximi, inquantum scilicet aliquis inordinatè se præfert proximo, aut ab ejus subjectione se subtrahit (2): in quo etiam derogatur divinæ regulæ ex qua sunt hominum ordines instituti, prout scilicet unus eorum sub alio esse debet.

Ad *tertium* dicendum, quòd superbia non oritur ex virtutibus sicut ex causa per se, sed sicut ex causa per accidens, inquantum scilicet aliquis ex virtutibus occasionem superbiæ sumit. Nihil autem prohibet quin unum contrarium sit alterius causa per accidens, ut dicitur (Physic. lib. viii, text. 8). Unde etiam de ipsa humilitate aliqui superbiunt.

ARTICULUS VI. — UTRUM SUPERBIA SIT GRAVISSIMUM PECCATORUM.

De his etiam infra, art. 7 ad 4, et Psalm. xviii, fin. et II. Cor. xii, lect. 5.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd superbia non sit gravissimum

(1) Adest peccatum mortale, si quispiam ita propriam amet excellentiam ut formaliter ac directè recuset subesse Deo vel ipsius legi.

(2) In hac circumstantia, ut peccatum sit mortale, requiritur res magni momenti, ita ut proximus inde multum detrimenti accipiat.

peccatorum. Quantò enim aliquod peccatum difficiliùs cavetur, tantò videtur esse levius. Sed superbia difficillimè cavetur, quia, sicut Augustinus dicit in Regula (scilicet epist. 211, al. 109, ante med.): « cætera peccata in malis operibus exercentur, ut fiant; superbia autem bonis operibus insidiatur, ut pereant. » Ergo superbia non est gravissimum peccatum.

2. Præterea, majus malum majori bono opponitur (1), ut Philosophus dicit (Ethic. lib. viii, cap. 10, circa princ.). Sed humilitas, cui opponitur superbia, non est maxima virtutum, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 5). Ergo et vitia quæ opponuntur majoribus virtutibus, putà infidelitas, desperatio, odium Dei, homicidium et alia hujusmodi, sunt graviora peccata quàm superbia.

3. Præterea, majus malum non punitur per minus malum. Sed interdum superbia punitur per alia peccata, ut patet (Rom. 1, 28), ubi dicitur quòd philosophi per elationem cordis (2) *traditi sunt in reprobum sensum, ut faciant quæ non conveniunt*. Ergo superbia non est gravissimum peccatum.

Sed *contra* est quòd super illud (Psal. cxviii): *Superbi iniquè agebant usquequaque*, dicit Glossa (interl. implic. et Ambros. octonar. 7 in hunc psal.): « Maximum peccatum in homine est superbia. »

CONCLUSIO. — Cùm per superbiam homines maximè à Deo avertantur, ea secundum suum genus, seu ex parte aversionis, est maximum peccatum.

Respondeo dicendum quòd in peccato duo attenduntur: scilicet conversio ad commutabile bonum, quæ materialiter se habet in peccato; et aversio à bono incommutabili, quæ est formalis et completa ratio peccati. Ex parte autem conversionis non habet superbia quòd sit maximum peccatum, quia celsitudo, quam superbus inordinatè appetit, secundum suam rationem non habet maximam repugnantiam ad bonum virtutis. — Sed ex parte aversionis superbia habet maximam gravitatem: quia in aliis peccatis homo à Deo avertitur, vel propter ignorantiam, vel propter infirmitatem sive propter desiderium cujuscumque alterius boni; sed superbia habet aversionem à Deo ex hoc ipso quòd non vult Deo et ejus regulæ subjici. Unde Boetius dicit quòd « cùm omnia vitia fugiant à Deo, sola superbia se Deo opponit. » Propter quod etiam specialiter dicitur (Jacobi iv, 6), quòd *Deus superbis resistit*. Et ideo averti à Deo et ejus præceptis, quod est quasi consequens in aliis peccatis, per se ad superbiam pertinet, cujus actus est Dei contemptus. Et quia id quod est per se, semper potius est eo quod est per aliud, consequens est quòd superbia sit gravissimum peccatum secundum suum genus (3), quia excedit in aversione, quæ formaliter complet peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquod peccatum difficilè cavetur dupliciter: uno modo propter vehementiam impugnationis; sicut ira vehementer impugnat propter suum impetum; et adhuc difficilius est resistere concupiscentiæ propter ejus connaturalitatem, ut dicitur (Ethic. lib. ii, cap. 9, non procul à fin.). Et talis difficultas vitandi peccatum, gravitatem peccati diminuit, quia quantò aliquis minoris tentationis impetu cadit, tantò gravius peccat, ut Augustinus dicit. Alio modo difficile est vitare aliquod

(1) Sive id pessimum est quòd est optimo contrarium; ut animadvertit frequenter Philosophus.

(2) Expressè quidem quia *Deum non probaverunt haberi in notitia* (vers. 18), æquivalenter verò propter elationem quæ tamen ut exemplum reprobis sensus recensetur deinceps.

(3) Attamen superbia est simpliciter maximum omnium peccatorum. Odium namque Dei gravius est, secundum ea quæ dicuntur (quæst. 54, art. 2), cùm per se et ex ratione sui objecti importet aversionem à Deo, quam superbia non per se seu ex ratione sui objecti importat, sed aliunde.

peccatum propter ejus latentiam; et hoc modo superbiam difficile est vitare, quia etiam ex ipsis bonis occasionem sumit, ut dictum est (art. præc. ad 3). Et ideo signanter Augustinus dicit quod « bonis operibus insidiatur; » et (Psal. cxli, 4) dicitur: *In via hac, quâ ambulabam, absconderunt superbi laqueum mihi.* Et ideo motus superbiæ occultè subrepens non habet maximam gravitatem antequam per judicium rationis deprehendatur; sed postquam deprehensus fuerit per rationem, tunc faciliè evitatur tum ex consideratione propriæ infirmitatis, secundum illud (Eccli. x, 9): *Quid superbit terra et cinis?* tum etiam ex consideratione magnitudinis divinæ, secundum illud (Job, xv, 13): *Quid tumet contra Deum spiritus tuus?* tum etiam ex imperfectione bonorum de quibus superbit homo, secundum illud (Isaiæ xl, 6): *Omnis caro fenum, et omnis gloria ejus quasi flos agri;* et infra (cap. lxiv, 6): *Quasi pannus menstruatae universæ justitiæ nostræ.*

Ad secundum dicendum, quod oppositio vitii ad virtutem attenditur secundum objectum, quod consideratur ex parte conversionis: et secundum hoc superbia non habet quod sit maximum peccatorum, sicut nec humilitas quod sit maxima virtutum. Sed ex parte aversionis est maximum, utpote aliis peccatis magnitudinem præstans: nam per hoc ipsum infidelitatis peccatum gravius redditur, si ex superbiæ contemptu procedat, quàm si ex ignorantia vel infirmitate proveniat. Et idem dicendum est de desperatione et aliis hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod, sicut in syllogismis ducentibus ad impossibile quandoque aliquis convincitur per hoc quod ducitur ad inconveniens magis manifestum; ita etiam ad convincendum superbiam hominum Deus aliquos punit, permittens eos ruere in peccata carnalia; quæ etsi sint minora, tamen manifestiorem turpitudinem continent. Unde et Isidorus dicit (De summo bono, lib. vii, cap. 38), « omni vitio deteriore esse superbiam, seu propter hoc quod à summis personis et primis assumitur, seu quod de opere justitiæ et virtutis exoritur, minùsque culpa ejus sentitur. Luxuria verò carnis ideo notabilis omnibus est, quoniam statim per se turpis est; et tamen, dispensante Deo, superbiâ minor est. Sed qui detinetur superbiâ, et non sentit, labitur in carnis luxuriam, ut per hanc humiliatus à confusione exurgat. » — Ex quo etiam patet gravitas ipsius superbiæ. Sicut enim medicus sapiens in remedium majoris morbi patitur infirmum in leviores morbum incidere; ita etiam peccatum superbiæ gravius esse ostenditur ex hoc ipso quod pro ejus remedio Deus permittit homines ruere in alia peccata.

ARTICULUS VII. — UTRUM SUPERBIA SIT PRIMUM OMNIUM PECCATORUM (1).

De his etiam II. Cor. xii, lect. 4.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod superbia non sit primum omnium peccatorum. Primum enim salvatur in omnibus consequentibus. Sed non omnia peccata sunt cum superbia, nec oriuntur ex superbia: dicit enim Augustinus (lib. De natura et gratia, cap. 29, in med.), quod « multa perperam fiunt quæ non fiunt superbè. » Ergo superbia non est primum omnium peccatorum.

2. Præterea (Eccli. x, 14), dicitur quod *initium superbiæ est apostatare à Deo.* Ergo apostasia à Deo est prius quàm superbia.

3. Præterea, ordo peccatorum esse videtur secundum ordinem virtutum. Sed humilitas non est prima virtutum, sed magis fides. Ergo superbia non est primum peccatorum.

(1) Superbia est primum omnium peccatorum perfectione, eo sensu et eâ ratione quâ diximus

(art. præc.) esse gravissimum omnium peccatorum.

4. Præterea (II. Tim. III, 13), dicitur : *Mali homines et seductores proficiunt in pejus*, et ita videtur quod principium malitiæ hominis non sit à maximo peccatorum. Sed superbia est maximum peccatorum, ut dictum est (art. præc.). Non est igitur primum peccatorum.

5. Præterea, id quod est secundum apparentiam et fictionem, est posterius eo quod est secundum veritatem. Sed Philosophus dicit (Ethic. lib. III, cap. 7, circa med.), quod « superbus est fictor fortitudinis et audaciæ. » Ergo vitium audaciæ est prius vitio superbiæ.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccli. X, 15) : *Initium omnis peccati est superbia* (1).

CONCLUSIO. — Superbia, per quam maximè à Deo avertimur, est primum et principium omnium peccatorum.

Respondeo dicendum quod illud quod est per se, est primum in quolibet genere. Dictum est autem supra (art. præc.), quod aversio à Deo quæ formaliter complet rationem peccati, pertinet ad superbiam per se, ad alia autem peccata ex consequenti : et inde est quod superbia habet rationem primi peccati, et est etiam principium omnium peccatorum, ut supra dictum est (1. 2, quæst. LXXXIV, art. 2), cum de causis peccati ageretur ex parte aversionis, quæ est principalior in peccato.

Ad *primum* ergo dicendum, quod superbia dicitur esse omnis peccati initium, non quia quodlibet peccatum singulariter ex superbia oriatur, sed quia quodlibet genus peccati natum est ex superbia oriri (2).

Ad *secundum* dicendum, quod apostatare à Deo dicitur esse superbiæ humanæ initium, non quasi aliquod aliud peccatum à superbia existens, sed quia est prima superbiæ pars. Dictum est enim (art. 5 huj. quæst.), quod superbia principaliter respicit subjectionem divinam, quam contemnit; ex consequenti autem contemnit subjici creaturæ propter Deum.

Ad *tertium* dicendum, quod non oportet esse eundem ordinem virtutum et vitiorum. Nam vitium est corruptivum virtutis. Id autem quod est primum in generatione est postremum in corruptione. Et ideo sicut fides est prima virtutum, ita infidelitas est ultimum peccatorum, ad quam homo quandoque per alia peccata perducitur. Unde super illud (Psal. cxxxvi) : *Exinanite, exinanite usque ad fundamentum in ea*, dicit Glossa quod « coacervatione vitiorum subrepat diffidentia; » et Apostolus dicit (I. Timoth. I, 19), quod *quidam repellentes conscientiam bonam, circa fidem naufragaverunt*.

Ad *quartum* dicendum, quod superbia dicitur esse gravissimum peccatorum ex eo quod per se competit principio, ex quo attenditur gravitas in peccato. Et ideo superbia causat gravitatem aliorum peccatorum. Contingit ergo ante superbiam esse aliqua peccata leviora (3), quæ etiam ex ignorantia vel infirmitate committuntur. Sed inter graviora peccata primum est superbia, sicut causa, per quam alia peccata aggravantur. Et quia id quod est primum in causando peccata, est etiam ultimum in recedendo, ideo super illud (Psal. xviii) : *Emundabor à delicto maximo*, dicit Glossa interl., « hoc est à delicto superbiæ, quod est ultimum redeuntibus ad Deum, et primum recedentibus à Deo. »

Ad *quintum* dicendum, quod Philosophus ponit superbiam circa fictionem

(1) In eo sensu superbia dicitur primum peccatorum ratione temporis, juxta illud quoque (Tob. IV) : *In ipsa (superbia) initium sumpsit omnis perditio*.

(2) Quo tamen sensu potest etiam avaritia dici

primum peccatum, cum ex ea quodlibet peccatum etiam natum sit oriri, juxta illud (I. Tim. VI) : *Cupiditas omnium malorum radix*.

(3) Nicolai, *graviora*.

fortitudinis, non quia solum in hoc consistat, sed quia per hoc homo reputat magis se posse excellentiam apud homines consequi, si audax vel fortis videatur. •

ARTICULUS VIII. — UTRUM SUPERBIA DEBEAT PONI VITIUM CAPITALE.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod superbia debeat poni vitium capitale. Isidorus enim (lib. Comment. in Deut. cap. 16), et Cassianus (De institut. coenob. lib. v, cap. 1, et lib. xii), enumerant superbiam inter vitia capitalia.

2. Præterea, superbia videtur esse idem inani gloriæ, quia utraque excellentiam quærit. Sed inanis gloria ponitur vitium capitale. Ergo etiam superbia debet poni vitium capitale.

3. Præterea, Augustinus dicit in libro De virginitate (cap. 31, circa med.), quod «superbia invidiam parit, nec unquam est sine tali comite.» Sed invidia ponitur vitium capitale, ut supra dictum est (quæst. xxxvi, art. 4). Ergo multò magis superbia.

Sed *contra* est quod Gregorius (Moralium lib. xxxi, cap. 17, à med.) non enumerat superbiam inter vitia capitalia.

CONCLUSIO. — Superbia uno modo considerata, est capitale vitium; alio autem modo considerata, potius omnium vitiorum regina et mater, quam capitale vitium est dicenda.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (art. 2 hujus qu. et art. 5 ad 4), superbia dupliciter considerari potest: uno modo, secundum se, prout scilicet est quoddam speciale peccatum; alio modo, secundum quod habet quamdam universalem influentiam in omnia peccata. Capitalia autem vitia ponuntur esse quædam specialia peccata ex quibus multa genera peccatorum oriuntur. Et ideo quidam considerantes superbiam secundum quod est quoddam speciale peccatum connumeraverunt eam aliis vitiis capitalibus (1). — Gregorius verò considerans universalem ejus influentiam, quam habet in omnia vitia, ut dictum est (art. 2 huj. quæst.), non connumeravit eam aliis capitalibus vitiis, sed posuit eam reginam omnium vitiorum et matrem; unde (2) dicit (Moralium lib. xxxi, loc. sup. cit.): «Ipsa vitiorum regina superbia, cum devictum plenè cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis, quasi quibusdam suis ducibus, devastandum tradit, ex quibus vitiorum multitudines oriuntur.»

Et per hoc patet responsio ad *primum*.

Ad *secundum* dicendum, quod superbia non est idem inani gloriæ (3), sed causa ejus. Nam superbia inordinatè excellentiam appetit; sed inanis gloria appetit excellentiæ manifestationem.

Ad *tertium* dicendum, quod ex hoc quod invidia, quæ est vitium capitale, oritur ex superbia, non sequitur quod superbia sit vitium capitale, sed quod sit aliquid principalius capitalibus vitiis.

QUÆSTIO CLXIII.

DE PECCATO PRIMI HOMINIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de peccato primi hominis, quod fuit per superbiam; et primò de peccato ejus; secundo de pena peccati; tertio de tentatione, quâ inductus

(1) Qui ita superbiam inter vitia capitalia commemoraverunt, recensebant octo vitia capitalia; scilicet superbiam, inanem gloriam, avaritiam, invidiam, iram, gulam, luxuriam, acediam. Ita Cassianus, Evagrus, S. Nilus, et S. Joannes Damascenus.

(2) Al. hic repetitur, *Gregorius*.

(3) Nunc verò generaliter superbia ponitur pro inani gloria, quamvis inter se hæc duo vitia dissentiant; ac proinde tantum septem vitia generalia recensentur.

est ad peccatum. Circa primum quærentur quatuor : 1° Utrum primum peccatum primi hominis fuerit superbia. — 2° Quid primus homo peccando appetierit. — 3° Utrum ejus peccatum fuerit gravius omnibus aliis peccatis. — 4° Quis plus peccaverit, utrum vir vel mulier.

ARTICULUS I. — UTRUM PRIMI HOMINIS PRIMUM PECCATUM FUERIT SUPERBIA (1).

De his etiam infra, art. 5 et 4 corp. et part. III, quæst. 1, art. 3 corp. et Sent. II, dist. 22, quæst. 1, art. 4, et De malo, quæst. VII, art. 7 ad 42, 45 et 46, et Rom. V, lect. 5 fin. et 1. Tim. II, fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod superbia non fuerit primi hominis primum peccatum. Dicit enim Apostolus (Rom. v, 19), « quod *per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi*. Sed primi hominis primum peccatum est ex quo omnes peccatores constricti sunt originali peccato. Ergo inobedientia fuit primi hominis primum peccatum, et non superbia.

2. Præterea, Ambrosius dicit super Luc. (cap. 4), super illud : *Dixit autem illi diabolus*, quod « eo ordine diabolus Christum tentavit, quo primum hominem dejecit. » Sed Christus primò tentatus est de gula, ut patet (Matth. iv, 3), cum ei dictum est : *Si Filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant*. Ergo primum peccatum primi hominis non fuit superbia, sed gula.

3. Præterea, homo, diabolo suggerente, peccavit. Sed diabolus tentans hominem scientiam repromisit, ut patet (Gen. III). Ergo prima inordinatio hominis fuit per appetitum scientiæ, quod pertinet ad curiositatem. Ergo curiositas fuit primum peccatum, et non superbia.

4. Præterea, super illud (1. Tim. II) : *Mulier seducta in prævicatione fuit*, dicit Glossa (ordin. Augustini, sup. Gen. ad litt. lib. XI, cap. ult. à med.) : « Hanc seductionem appellavit propriè Apostolus, per quam id quod suadebatur. cum falsum esset, verum esse putatum est : scilicet quod Deus lignum illud ideo tangere prohibuerit, quod sciebat eos, si tetigissent, velut deos futuros, tanquam eis divinitatem invideret, qui eos homines fecerat. » Sed hoc credere pertinet ad infidelitatem. Ergo primum peccatum hominis fuit infidelitas, et non superbia.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccli. x, 15) : *Initium omnis peccati superbia*. Sed peccatum primi hominis est initium omnis peccati, secundum illud (Rom. v, 12) : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*. Ergo primum peccatum hominis fuit superbia.

CONCLUSIO. — Primi hominis peccatum superbia fuit, quâ quoddam spirituale bonum supra mensuram suæ conditionis appetivit.

Respondeo dicendum quod ad unum peccatum multi motus concurrere possunt, inter quos ille habet rationem primi peccati in quo primo inordinatio invenitur. Manifestum est autem quod primò invenitur inordinatio in motu interiori animæ quàm in actu exteriori corporis : quia, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. I, cap. 18, à med.), « non amittitur corporis sanctitas, manente animæ sanctitate. » Inter motus autem interiores prius movetur appetitus in finem, quàm in id quod quæritur propter finem : et ideo ibi fuit primum peccatum hominis, ubi potuit esse primus appetitus inordinati finis. Sic autem homo erat in statu innocentiae institutus, ut nulla esset rebellio carnis ad spiritum. Unde non potuit esse prima inordinatio appetitus humani ex hoc quod appetierit aliquid sensibile bonum, in quod

(1) Sententia B. Thomæ communiter recepta est primum primi hominis peccatum fuisse superbiam, quam responsionem non de solius Adami, sed etiam de Evæ primo peccato esse

intelligendam, manifestum esse potest, tam ex probatione, quam adfert, tam ex responsionibus ad argumenta.

carnis concupiscentia tendit præter ordinem rationis. Relinquitur igitur quòd prima inordinatio appetitùs humani fuit ex hoc quòd aliquod bonum spirituale inordinatè appetiit. Non autem inordinatè appetivisset, appetendo id secundum suam mensuram ex divina regula præstitutam. Unde relinquitur quòd primum peccatum hominis fuit in hoc quod appetiit quoddam spirituale bonum supra suam mensuram; quod pertinet ad superbiam. — Unde manifestum est quòd primum peccatum primi hominis fuit superbia (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd hoc quòd homo non obedierit divino præcepto, non fuit propter se ab eo volitum, quia hoc non posset contingere, nisi præsupposità inordinatione voluntatis. Relinquitur ergo quòd voluerit propter aliquid aliud. Primum autem quòd inordinatè voluit, fuit propria excellentia: et ideo inobedientia in eo causata fuit ex superbia. Et hoc est quod Augustinus dicit ad Orosium (in dialog. Quæst. 65, qu. iv, ante med.), quòd «homo elatus superbiâ, suasioni serpentis obediens, præcepta Dei contempsit.»

Ad *secundum* dicendum, quòd in peccato primorum parentum etiam gula locum habuit. Dicitur enim (Gen. iii, 6): *Vidit mulier quòd lignum esset bonum ad vescendum, et pulchrum oculis, aspectuque delectabile, et tulit de fructu ejus, et comedit.* Non tamen ipsa bonitas et pulchritudo cibi fuit primum motivum ad peccandum, sed potius suasio serpentis qui dixit: *Aperientur oculi vestri, et eritis sicut dii*: quod appetendo superbiam mulier incurrit. Et ideo peccatum gulæ derivatum est ex peccato superbiæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd appetitus scientiæ causatus fuit in primis parentibus ex inordinato appetitu excellentiæ: unde et in verbis serpentis præmittitur: *Eritis sicut dii*; et postea subditur: *Scientes bonum et malum.*

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Super Genesim ad litt. lib. xi, cap. 30, à med.), «verbis serpentis mulier non crederet, à bona atque utili re divinitus se fuisse prohibitos, nisi jam inesset menti amor ille propriæ potestatis, et quædam de se superba præsumptio.» Quod non est sic intelligendum, quasi superbia præcesserit suasionem serpentis, sed quia statim post suasionem serpentis invasit mentem ejus elatio, ex qua consecutum est ut crederet verum esse quod dæmon dicebat.

ARTICULUS II. — UTRUM SUPERBIA PRIMI HOMINIS FUERIT IN HOC QUOD APPETIERIT DIVINAM SIMILITUDINEM.

De his etiam Isa. xvii, lect. 2.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quòd superbia primi hominis non fuerit in hoc quòd appetierit divinam similitudinem. Nullus enim peccat appetendo id quod sibi competit secundum suam naturam. Sed similitudo Dei competit homini secundum suam naturam: dicitur enim (Genes. i, 26): *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Ergo non peccavit divinam similitudinem appetendo.

2. Præterea, in hoc videtur primus homo divinam similitudinem appetiisse, ut scientiâ boni et mali potiretur: hoc enim ei à serpente suggereratur (2): *Eritis sicut dii, scientes bonum et malum.* Sed appetitus scientiæ

(1) Ita sancti Patres; confer Augustin. (De civ. Dei, lib. xiv, cap. 40); Ambros. (serm. xiv in Ps. 418); Greg. (Mor. lib. xxxiv, cap. 47); Prosp. (De vita contempl. lib. ii, cap. 49);

Chrysost. (hom. xvi in Gen.); Leon. (serm. v De nativ.); Bernard (serm. i De adventu).

(2) Non per suggestionem immediatam quam in persona sua direxerit ad eum serpens qui

est homini naturalis, secundum illud Philosophi (in princip. Metaphys.) : « Omnes homines naturâ scire desiderant. » Ergo non peccavit appetendo divinam similitudinem.

3. Præterea, nullus sapiens eligit id quod est impossibile. Primus autem homo sapientiâ præditus erat, secundum illud (Eccli. xvii, 5) : *Disciplinâ intellectûs replevit illos.* Cum ergo omne peccatum consistat in appetitu deliberato, qui est electio, videtur quod primus homo non peccaverit appetendo aliquid impossibile. Sed impossibile est esse hominem similem Deo, secundum illud (Exod. xv, 2) : *Quis similis tui in fortibus, Domine* (1)? Ergo primus homo non peccavit appetendo divinam similitudinem.

Sed *contra* est quod super illud (Psal. lxxviii) : *Quæ non rapui, tunc exsolvebam*, dicit Augustinus (est in Glossa ordin.) : « Adam et Eva rapere voluerunt divinitatem, et perdiderunt felicitatem. »

CONCLUSIO. — Peccavit primus homo per superbiam, inordinatè appetendo divinam similitudinem, non modò quantum ad scientiam boni et mali, quam principaliter appetiit, sed etiam quantum ad propriam operandi potestatem, appetendo propriis viribus consequi divinam felicitatem : nullo autem modo naturæ divinæ similitudinem appetiit.

Respondeo dicendum quod duplex est similitudo. Una omnimodæ æquiparantiæ : et hanc similitudinem ad Deum primi parentes non appetierunt, quia talis similitudo ad Deum non cadit in apprehensione, præcipuè sapientis (2). — Alia autem est similitudo imitationis, qualis possibilis est creaturæ ad Deum, inquantum videlicet participat aliquid de similitudine ipsius secundum suum modum. Dionysius enim dicit (De divin. nom. cap. 9, à med. lect. 3) : « Eadem similia sunt Deo et dissimilia : illud quidem secundum contingentem imitationem : hoc autem secundum quod causata minus habent à causa. » Quodlibet autem bonum in creatura existens est quædam participata similitudo primi boni. Et ideo ex hoc ipso quod homo appetit aliquod spirituale bonum supra suam mensuram, ut dictum est (art. præc.), consequens est quod appetierit divinam similitudinem inordinatè. — Considerandum tamen est quod appetitus est propriè rei non habitæ. Bonum autem spirituale, secundum quod creatura rationalis divinam participat similitudinem, potest secundum tria attendi. Primò quidem secundum ipsum esse naturæ : et talis similitudo ab ipso creationis principio fuit impressa homini, de quo dicitur (Gen. i, 26), quod *Deus fecit hominem ad imaginem et similitudinem suam*; et angelo, de quo dicitur (Ezech. xxviii, 12) : *Tu signaculum similitudinis.* Secundò verò quantum ad cognitionem : et hanc etiam similitudinem in sui creatione angelus accepit : unde in præmissis verbis cum dictum esset : *Tu signaculum similitudinis*, statim subditur : *Plenus sapientiâ.* Sed primus homo in sua creatione istam similitudinem nondum actu adeptus erat, sed solum in potentia. Tertiò, quantum ad potestatem operandi : et hanc similitudinem nondum erant in actu assecuti neque angelus, neque homo in ipso creationis principio, quia utrique restabat aliquid agendum per quod ad beatitudinem pervenirent. — Et ideo cum uterque (scilicet diabolus et primus homo) inordinatè divinam similitudinem appetierit, neuter eorum peccavit appetendo similitudinem

Etiam tantum a locutus legitur et aggressus ut seduceret (Gen. iii); sed per suggestionem indirectam et mediatam quam intervenit Eva ad Adamum transmisit.

(1) Vel secundum LXX (vers. 41) : *Quis similis*

tibi in diis? qui vel falsò vel similitudinariè dicuntur dii.

(2) Qualis ante peccatum sive primum elationis motum erat Adam; quin et in ipso elationis motu non ita insipiens ut hoc putare posset.

naturæ. Sed primus homo peccavit principaliter appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni et mali, sicut serpens ei suggestit, ut scilicet per virtutem propriæ naturæ determinaret sibi quid esset bonum et quid malum ad agendum; vel etiam ut per seipsum præcognosceret quid sibi boni vel mali esset futurum; et secundariò peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad propriam potestatem operandi; ut scilicet virtute propriæ naturæ operaretur ad beatitudinem consequendam. Unde Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. xi, cap. 30, circa med.), quòd «mentis mulieris inerat amor propriæ potestatis.» Sed diabolus peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad potestatem (1). Unde Augustinus dicit (lib. De vera religione, cap. 13, circa med.), quòd «magis voluit suâ potentiâ frui quàm Dei.» Verumtamen quantum ad aliquid uterque Deo æquiparari appetiit, inquantum scilicet uterque sibi inniti voluit, contempto divinæ regulæ ordine.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de similitudine naturæ, ex cuius appetitu homo non peccavit, ut dictum est.

Ad *secundum* dicendum, quòd appetere similitudinem Dei absolutè quantum ad scientiam, non est peccatum; sed appetere huiusmodi similitudinem inordinatè, id est, supra mensuram suam, peccatum est. Unde super illud (Ps. Lxx): *Deus, quis similis erit tibi?* dicit Augustinus (est in Glossa ord.): «Qui per se vult esse, ut Deus à nullo est, perversè vult esse similis Deo, ut diabolus, qui noluit esse sub eo, et homo, qui ut servus noluit teneri præcepto.»

Ad *tertium* dicendum, quòd ratio illa procedit de similitudine æquiparantiæ.

ARTICULUS III. — UTRUM PECCATUM PRIMORUM PARENTUM FUERIT CÆTERIS GRAVIUS.

De his etiam ¶ 2, quæst. LXXXIII, art. 3 corp. et Sent. II, dist. 21, quæst. II, art. 1, et dist. 53, in Exposit. litt. ad I et 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum primorum parentum fuerit cæteris gravius. Dicit enim Augustinus (De civit. Dei, lib. xiv, cap. 15, non remotè à princ.): «Magna fuit in peccando iniquitas, ubi tanta fuit non peccandi facilitas.» Sed primi parentes maximam habuerunt facilitatem ad non peccandum, quia nihil habebant intrinsecus quod eos ad peccandum impelleret. Ergo peccatum primorum parentum fuit cæteris gravius.

2. Præterea, poena proportionatur culpæ (2). Sed peccatum primorum parentum gravissimè est punitum, quia per ipsum *mors introivit in hunc mundum*, ut Apostolus dicit (Rom. v, 12). Ergo peccatum illud fuit gravius cæteris peccatis.

3. Præterea, primum in quolibet genere videtur esse maximum, ut dicitur (Metaphysicæ lib. II, text. 4). Sed peccatum primorum parentum fuit primum inter alia peccata hominum. Ergo fuit maximum.

Sed *contra* est quod Origenes dicit (Periarch. lib. I, cap. in fin.): «Non arbitror quòd aliquis ex his qui in summo perfectoque constiterint gradu, ad subitum evacuetur, aut decidat; sed paulatim, et per partes defluere eum necesse est.» Sed primi parentes in summo perfectoque gradu con-

(1) Ex primaria et directa intentione; ut ab Eve differat, quæ scientiam tantum directè appetiit ac primariò, licèt ex consequenti potestatem; sicut mox præmissum est.

(2) Ut sæpius inculcat S. Thomas ex illis verbis (Deut. xxv): analogicè applicatis extenso sensu. *Pro mensura delicti erit et plagarum modulus.*

sistebant. Non ergo eorum primum peccatum fuit maximum omnium peccatorum.

CONCLUSIO. — Non simpliciter, sed secundum quid, primorum parentum peccatum fuit cæteris gravius, quia videlicet, maxime dedecuit illorum status innocentiam ac perfectam munditiam.

Respondeo dicendum quod duplex gravitas in peccato attendi potest : una quidem ex ipsa specie peccati, sicut dicimus adulterium esse gravius peccatum simplici fornicatione ; alia autem est gravitas peccati, quæ attenditur secundum aliquam circumstantiam loci, vel personæ, aut temporis. Prima autem gravitas essentialior est peccato et principalior : unde secundum eam magis peccatum dicitur grave quam secundum aliam. Dicendum est igitur quod peccatum primi hominis non fuit gravius omnibus aliis peccatis humanis secundum speciem peccati. Etsi enim superbia secundum suum genus habeat quamdam excellentiam inter alia peccata ; major tamen est superbia quâ quis Deum negat, vel blasphemat, quam superbia quâ quis inordinatè divinam similitudinem appetit, qualis fuit superbia primorum parentum, ut dictum est (art. præc.). Sed secundum conditionem personarum peccantium, peccatum illud habuit maximam gravitatem propter perfectionem status ipsorum (1). Et ideo dicendum est quod illud peccatum fuit quidem secundum quid gravissimum, non tamen simpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit de gravitate peccati ex circumstantia peccantis (2).

Ad secundum dicendum, quod magnitudo pœnæ quæ consecuta est ad illud primum peccatum, non correspondet ei secundum quantitatem propriæ speciei, sed inquantum fuit primum : quia ex hoc interrupta est innocentia primi status, quâ subtractâ, deordinata est tota natura humana (3).

Ad tertium dicendum, quod in his quæ sunt per se ordinata, oportet id quod est primum, esse maximum. Talis autem ordo non attenditur in peccatis ; sed unum per accidens sequitur post aliud. Unde non sequitur quod primum peccatum sit maximum.

ARTICULUS IV. — UTRUM PECCATUM ADÆ FUERIT GRAVIUS QUAM PECCATUM EVÆ.
De his etiam Sent. II, dist. 22, quæst. I, art. 5.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum Adæ fuerit gravius quam peccatum Evæ. Dicitur enim (I. Tim. II, 14), quod *Adam non est seductus, mulier autem seducta in prævaricatione fuit* : et sic videtur quod peccatum mulieris fuerit ex ignorantia, peccatum autem viri ex certa scientia. Sed huiusmodi peccatum est gravius, secundum illud (Luc. XII, 47) : *Ille servus qui cognovit voluntatem domini sui, et non fecit secundum voluntatem ejus, vapulabit multis : qui autem non cognovit, et fecit digna plagis, vapulabit paucis*. Ergo Adam gravius peccavit quam Eva.

2. Præterea, Augustinus dicit in libro (De decem chordis, cap. 3, à med.) : « Si caput est vir, melius debet vivere, et præcedere in omnibus bonis factis : maxime uxorem suam, ut illa imitetur virum. » Sed ille qui melius debet facere, si peccet, gravius peccat. Ergo Adam gravius peccavit quam Eva.

3. Præterea, peccatum in Spiritum sanctum videtur esse gravissimum.

(1) In quo nulla repugnantia carnis et maxima gratia Spiritus erat.

(2) Hoc verò est quod (loc. cit. in object.) dicit ipse Augustinus.

(3) Quæ natura quamdam infinitatem habet, inquantum in ea possunt supposita in infinitum seu sine fine multiplicari, et sic peccatum ipsum etiam modo quodam fuit infinitum.

Sed Adam in Spiritum sanctum videtur peccasse, quia peccavit cogitans de divina misericordia, quod pertinet ad peccatum præsumptionis. Ergo videtur quòd Adam gravius peccavit quàm Eva.

Sed *contra* est quòd pœna respondet culpæ. Sed mulier est gravius punita quàm vir, ut patet (Gen. iii) (4). Ergo gravius peccavit quàm vir.

CONCLUSIO. — Evæ peccatum gravius fuit quàm Adæ, quanquam ex conditione personæ gravius Adam peccaverit.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), gravitas peccati principaliter attenditur secundum peccati speciem quàm secundum peccati circumstantiam. Dicendum est ergo quòd si consideremus conditionem personæ utriusque, scilicet mulieris et viri, peccatum viri est gravius, quia erat perfectior muliere. Sed quantum ad ipsum genus peccati utriusque peccatum æqualiter dicitur, quia utriusque peccatum fuit superbia. Unde Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. xi, cap. 35, à med.), quòd « mulier excusavit peccatum suum impari sexu, sed pari fastu. » Sed quantum ad speciem superbie gravius peccavit mulier, triplici ratione. Primò quidem quia major elatio fuit mulieris quàm viri; mulier enim credidit verum esse quod serpens suasit, scilicet quòd Deus prohiberet ligni esum, ne ad ejus similitudinem pervenirent; et ita dum per esum ligni vetiti Dei similitudinem consequi voluit, superbia ejus ad hoc se erexit quòd contra Dei voluntatem aliquid voluit obtinere. Sed vir non credidit hoc esse verum (2): unde non voluit consequi divinam similitudinem contra Dei voluntatem; sed in hoc superbivit, quòd voluit eam consequi per seipsum. Secundò, quia mulier non solum ipsa peccavit, sed etiam viro peccatum suggestit: unde peccavit et in Deum et in proximum. Tertiò, in hoc quòd peccatum viri diminutum est ex hoc quòd in « peccatum consensit amabili quâdam benevolentia, quâ plerumque fit ut offendatur Deus, ne homo ex amico fiat inimicus, quod eum facere non debuisse divinæ sententiæ justus exitus indicavit, » ut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. xi, cap. ult. à med.). Et sic patet quòd peccatum mulieris fuit gravius quàm peccatum viri.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa seductio mulieris ex præcedenti elatione subsecuta est. Et ideo talis ignorantia non excusat, sed aggravat peccatum, inquantum scilicet ignorando in majorem elationem erecta est.

Ad *secundum* dicendum, quòd ratio illa procedit ex circumstantia conditionis personæ, ex qua peccatum viri fuit gravius secundum quid.

Ad *tertium* dicendum, quòd vir non cogitavit de divina misericordia usque ad contemptum divinæ justitiæ, quod facit peccatum in Spiritum sanctum; sed quia, ut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. xiv, cap. 11, circa fin.), « inexpertus divinæ severitatis credidit illud peccatum esse veniale, » id est, de facili remissibile.

(1) Ubi (vers. 46) mulieri dicitur: *Multiplacabo ærumnas tuas et conceptus tuos: in dolore paries filios; et sub viri potestate eris; et ipse dominabitur tui*: versu autem sequenti dicitur viro et in ipso mulieri quoque: *Maledicta terra in opere tuo... in sudore vultus tui vesceris pane*.

(2) Attamen, ut animadvertit Sylvius, valde probabilis est veterum Patrum sententia, quòd non sola Eva, sed etiam Adamus crediderit serpentinum illud: *Eritis sicut dii*, esse verum, fueritque etiam ipse deceptus ac seductus.

QUÆSTIO CLXIV.

DE POENIS PECCATI PRIMI HOMINIS, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de pœna primi peccati; et circa hoc quæruntur duo :
1° De morte, quæ est pœna communis. — 2° De aliis particularibus pœnis, quæ in Genesi assignantur.

ARTICULUS I. — UTRUM MORS SIT POENA PECCATI PRIMORUM PARENTUM (1).

De his etiam 1 2, quæst. LXXV, art. 5, et Sent. II, dist. 50, quæst. I, art. 1, et III, dist. 46, quæst. I, art. 1, et 4 prol. princ., et dist. 4, quæst. I, art. 1, quæst. III, et Cont. gent. lib. IV, cap. 51, et De malo, quæst. XV, art. 4, et Opusc. III, cap. 197, 198, 241 et 242, et Rom. V, lect. 3, et Hebr. 9, fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod mors non sit pœna peccati primorum parentum. Id enim quod est homini naturale, non potest dici pœna peccati, quia peccatum non perficit naturam, sed vitiat. Mors autem est homini naturalis; quod patet ex hoc quod corpus ejus ex contrariis componitur, et ex hoc etiam quod mortale ponitur in definitione hominis. Ergo mors non est pœna peccati primorum parentum.

2. Præterea, mors et alii corporales defectus similiter inveniuntur in homine, sicut et in aliis animalibus, secundum illud (Eccle. III, 19) : *Unus interitus est hominis et jumentorum, et æqua utriusque conditio*. Sed in animalibus brutis mors non est pœna peccati. Ergo etiam neque in hominibus.

3. Præterea, peccatum primorum parentum fuit specialium personarum. Sed mors consequitur totam humanam naturam. Ergo non videtur esse pœna peccati primorum parentum.

4. Præterea, omnes æqualiter derivantur à primis parentibus (2). Si igitur mors esset pœna peccati primorum parentum, sequeretur quod omnes homines æqualiter mortem paterentur : quod patet esse falsum; quia quidam citius aliis et gravius moriuntur. Ergo mors non est pœna primi peccati.

5. Præterea, malum pœnæ est à Deo, ut supra habitum est (part. I, quæst. XLIX, art. 2). Sed mors non videtur esse à Deo : dicitur enim (Sap. I, 13), quod *Deus mortem non fecit*. Ergo mors non est pœna primi peccati.

6. Præterea, pœnæ non videntur esse meritorie : nam meritum continetur sub bono, pœna autem sub malo. Sed mors quandoque est meritoria, sicut patet de morte martyrum. Ergo videtur quod mors non sit pœna.

7. Præterea, pœna videtur esse afflictiva. Sed mors non potest esse afflictiva, ut videtur, quia quando mors est, eam homo non sentit; quando autem non est, sentiri non potest. Ergo mors non est pœna peccati.

8. Præterea, si mors esset pœna peccati, statim fuisset ad peccatum consecuta. Sed hoc non est verum, nam primi parentes post peccatum diu vixerunt, ut patet (Gen. IV). Ergo mors non videtur esse pœna peccati.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (Rom. V, 12) : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors* (3).

(1) Pelagius inter cætera dogmatizaverat Adamum, etiamsi non peccasset, fuisse moriturum; neque mortuum esse merito culpæ, sed conditione naturæ; quod fidei adversatur et ab Ecclesia fuit prorsus rejectum.

(2) Non ad æqualitatem conditionum, sed ad modum nascendi referendo : tametsi nec in primis etiam parentibus inæqualitas conditionum

inæperit, sed in subsequentibus, ut ingenui quidem alii nascerentur, alii verò servi, sed omnes tamen æquè originali reatu propter parentes primos naturaliter obnoxii.

(3) Quod patet etiam ex cap. II Gen. *De ligno scientiæ boni et mali ne comedas; in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris*.

CONCLUSIO. — Mors, ac corporales defectus, pœnæ consequentes sunt peccati primorum parentum.

Respondeo dicendum quòd si aliquis propter culpam suam privetur aliquo beneficio sibi dato, carentia illius beneficii est pœna culpæ illius. Sicut autem in primo dictum est (quæst. xcvi, art. 4, et quæst. xcvi, art. 4), homini in sua prima institutione hoc beneficium fuit collatum divinitus, ut quamdiu mens ejus esset Deo subjecta, inferiores vires animæ subjicerentur rationali menti, et corpus animæ subjiceretur. Sed quia mens hominis per peccatum à divina subjectione recessit, consecutum est ut nec inferiores vires totaliter subjicerentur rationi : unde tanta consecuta est rebellio carnalis appetitus ad rationem, ut nec etiam corpus totaliter subjiceretur animæ : unde consequuntur mors et alii corporales defectus. Vita enim, et incolumitas corporis consistit in hoc quòd subjiciatur animæ, sicut perfectibile suæ perfectioni. Unde per oppositum mors, et ægritudo, et quilibet corporalis defectus pertinent ad defectum subjectionis corporis ad animam. Unde patet quòd sicut rebellio carnalis appetitus ad spiritum est pœna peccati primorum parentum ; ita etiam mors et omnes corporales defectus (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd naturale dicitur quod ex principiis naturæ causatur. Naturæ autem per se principia sunt forma et materia. Forma autem hominis est anima rationalis, quæ est de se immortalis ; et ideo mors non est naturalis homini ex parte suæ formæ. Materia autem hominis est corpus tale quod est ex contrariis compositum, ad quod sequitur ex necessitate corruptibilitas : et quantum ad hoc mors est homini naturalis. Hæc tamen conditio in natura humani corporis est consequens ex necessitate materiæ, quia oportebat corpus humanum esse organum tactus, et per consequens medium inter tangibilia ; et hoc non poterat esse, nisi esset ex contrariis compositum, ut patet per Philosophum (De anima, lib. ii, text. 3 et seq.). Non autem est conditio secundum quam materia adaptetur formæ ; quia si esset possibile, cum forma sit incorruptibilis, potius oporteret materiam incorruptibilem esse ; sicut quòd serra sit ferrea, competit formæ et actioni ejus ut per duritiem sit apta ad secandum : sed quòd sit potens rubiginem contrahere, consequitur ex necessitate talis materiæ, et non secundum electionem agentis ; nam si artifex posset, faceret ex ferro serram quæ rubiginem contrahere non posset. Deus autem, qui est conditor hominis, omnipotens est ; unde ademit suo beneficio ab homine primitus instituto necessitatem moriendi ex tali materia consequentem ; quod tamen beneficium subtractum est per peccatum primorum parentum. Et sic mors et est naturalis propter conditionem materiæ, et est pœnalis propter amissionem divini beneficii præservantis à morte (2).

Ad *secundum* dicendum, quòd similitudo illa hominis ad alia animalia attenditur quantum ad conditionem materiæ, id est, quantum ad corpus ex contrariis compositum, non autem quantum ad formam : nam anima hominis est immortalis, brutorum verò animalium animæ sunt mortales.

Ad *tertium* dicendum, quòd primi parentes fuerunt à Deo instituti non

(1) Hinc dicitur (Sap. i, 45) : *Deus mortem non fecit... creavit enim ut essent omnia.*

(2) Quod concilium Tridentinum his verbis luculenter expressit (sess. v De peccati origin.) : *Si quis non constet primum hominem*

Adam incurrisset per offensam prævaricationis indignationem Dei, atque ideo mortem; totumque Adam per illam prævaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, anathema sit.

solum sicut quædam personæ singulares, sed sicut quædam principia totius humanæ naturæ ab eis ad posteros derivandæ simul cum beneficio divino præservante à morte. Et ideo per eorum peccatum tota humana natura in posteris tali beneficio destituta mortem incurrit.

Ad *quartum* dicendum, quòd aliquis defectus ex peccato consequitur dupliciter. Uno modo per modum pœnæ taxatæ à iudice : et talis defectus æqualis debet esse in his ad quos æqualiter pertinet peccatum. Alius autem defectus est qui ex huiusmodi pœna per accidens consequitur, sicut quòd aliquis pro culpa sua excæcatus cadat in via : et talis defectus culpæ non proportionatur, nec ab homine iudice pensatur, qui non potest fortuitos eventus præcognoscere. Sic ergo pœna taxata pro primo peccato proportionaliter ei respondens, fuit subtractio divini beneficii, quo rectitudo et integritas humanæ naturæ conservabatur. Defectus autem consequentes subtractionem huiusmodi beneficii sunt mors, et aliæ pœnalitates præsentis vitæ. Et ideo non oportet huiusmodi pœnas æquales esse in his ad quos æqualiter pertinet primum peccatum. Verùm quia Deus præsciens est omnium futurorum eventuum, ex dispositione divinæ præscientiæ et providentiæ, huiusmodi pœnalitates diversimodè in diversis inveniuntur, non quidem propter aliqua merita vel demerita præcedentia hanc vitam, ut Origenes posuit (Periarch. lib. II, cap. 9, à med.); hoc enim est contra id quod dicitur (Rom. IX, 2) : *Cum nondum aliquid boni aut mali egissent*, et etiam est contra hoc quod in primo ostensum est (quæst. XLVII, art. 2, et quæst. LXXV, art. 7, et quæst. XC, art. 4), quòd anima non est creata ante corpus : sed vel in pœnam patrum peccatorum, in quantum filius est quædam res patris, unde frequenter parentes puniuntur in prole; vel etiam propter remedium salutis ejus, qui huiusmodi pœnalitatibus subditur, ut scilicet per hoc à peccatis arceatur, aut etiam de virtutibus non superbiat, et per patientiam coronetur.

Ad *quintum* dicendum, quòd mors dupliciter potest considerari : uno modo secundum quòd est quoddam malum humanæ naturæ, et sic non est ex Deo, sed est defectus quidam incidens ex culpa humana; alio modo potest considerari secundum quòd habet quamdam rationem boni, prout scilicet est quædam justa pœna, et sic est à Deo. Unde Augustinus dicit (Retractat. lib. I, cap. 21, circa med. et cap. 26, parum à princ.), quòd Deus non est auctor mortis, nisi in quantum est (1) mors pœna.

Ad *sextum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XIII, cap. 5, ad fin.), « Quemadmodum injusti malè utuntur non tantum malis, verum etiam bonis, ita justi bene utuntur non tantum bonis, sed etiam malis. Hinc fit ut et mali malè lege utantur, quamvis lex sit bonum, et boni bene moriantur quamvis sit mors malum. » In quantum igitur sancti bene morte utuntur, fit eis mors meritoria.

Ad *septimum* dicendum, quòd mors dupliciter accipi potest : uno modo pro ipsa privatione vitæ, et sic mors sentiri non potest, cum sit privatio sensus et vitæ, et sic non est pœna sensus, sed pœna damni; alio modo secundum quòd nominat ipsam corruptionem; quæ terminatur ad privationem prædictam. De corruptione autem, sicut et de generatione dupliciter loqui possumus : uno modo secundum quòd est terminus alterationis, et sic in ipso instanti in quo primò privatur vitæ, dicitur inesse mors, et secundum hoc etiam mors non est pœna sensus; alio modo corruptio po-

(1) Nicolaus omittit, *mors*.

test accipi cum alteratione præcedente, prout dicitur aliquis mori, dum movetur in mortem; sicut dicitur aliquid generari, dum movetur in generatum esse: et sic mors potest esse afflictiva.

Ad octavum dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. II, cap. 32): « Hæc mors eâ die accidit quâ factum est quod Deus vult, quia ex tunc morbidam qualitatem et mortiferam primi parentes in corpore mortali contraxerunt. » Vel, sicut dicit (De peccatorum meritis et remissione, lib. I, cap. 16, circa med.), « quamvis annos multos primi parentes postea vixerint, illo tamen die mori cœperunt quo mortis legem, quâ in senium veterascerent, acceperunt. »

ARTICULUS II. — UTRUM CONVENIENTER PARTICULARES POENÆ PRIMORUM PARENTUM DETERMINENTUR IN SCRIPTURA (1).

De his etiam Sent. II, dist. 29, quæst. I, art. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter particulares poenæ primorum parentum determinantur in Scriptura. Non enim debet assignari ut poena peccati id quod etiam sine peccato esset. Sed dolor in pariendo esset, ut videtur, etiam sine peccato (2): hoc enim requirit dispositio feminei sexûs, ut proles nasci non possit sine dolore parientis: similiter etiam subjectio mulieris ad virum consequitur ad perfectionem virilis sexûs et imperfectionem muliebris: germinatio etiam spinarum et tribulorum ad naturam terræ pertinet, quæ fuisset etiam sine peccato. Non ergo hujusmodi sunt convenientes poenæ primi peccati.

2. Præterea, id quod pertinet ad dignitatem alicujus, non videtur ad poenam ejus pertinere. Sed multiplicatio conceptûs pertinet ad dignitatem mulieris. Ergo non debet poni quasi mulieris poena.

3. Præterea, poena peccati primorum parentum ad omnes derivatur, sicut de morte dictum est (art. præc.). Sed non omnium mulierum multiplicantur conceptûs, nec omnes viri in sudore vultûs sui pane vescuntur. Non ergo istæ sunt convenientes poenæ primi peccati.

4. Præterea, locus paradisi propter hominem factus erat. Sed nihil debet esse frustra in rerum ordine. Ergo videtur quòd non fuerit conveniens hominis poena quòd à paradiso excluderetur.

5. Præterea, locus ille paradisi terrestris de se dicitur esse inaccessibilis. Frustra ergo apposita sunt alia impedimenta, ne homo illuc revertetur, scilicet Cherubim et gladius flammeus atque versatilis (3).

6. Præterea, homo post peccatum statim necessitati mortis fuit addictus, et ita beneficio ligni vitæ non poterat ad immortalitatem reparari. Frustra ergo ei esus ligni vitæ interdicitur, cum dicitur (Gen. III, 22): *Videte ne fortè sumat de ligno vitæ, et vivat in æternum.*

7. Præterea, insultare misero, videtur misericordiæ et clementiæ repugnare, quæ maximè in Scriptura Deo attribuitur, secundum illud (Psal. CXLIV, 9): *Miserationes ejus super omnia opera ejus.* Ergo inconvenienter ponitur Deum insultasse primis parentibus per peccatum jam in miseriam deductis, ubi dicitur (Gen. III, 22): *Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est sciens bonum et malum.*

8. Præterea, vestitus ad necessitatem hominis pertinet, sicut et cibus, secundum illud (I. Timoth. ult. 8): *Habentes alimenta et quibus tegamur,*

(1) In hoc articulo S. Thomas demonstrat singula Scripturæ verba sapientissimè fuisse adhibita juxta illud (Prov. VII): *Justi sunt omnes sermones mei.*

(2) Id est, etiamsi peccatum nullam præcessisset, vel etiamsi status innocentiae perseverasset.

(3) Qualem dicitur Deus (Gen. III, 24): *Ad viam ligni vitæ custodiendam posuisse*, ut in corpore articuli plenius referetur.

his contenti simus. Ergo sicut cibus primis parentibus fuit attributus ante peccatum, ita etiam et vestitus attribui debuit. Inconvenienter ergo post peccatum dicitur eis Deus tunicas pelliceas fecisse.

9. Præterea, pœna, quæ alicui peccato adhibetur, debet plus habere in malo quàm emolumentum quod quis ex peccato consequitur; alioquin per pœnam non deterreretur quis à peccato. Sed primi parentes ex peccato consecuti sunt quòd eorum oculi aperirentur, ut dicitur (Gen. iii). Hoc autem præpõderat in bono omnibus malis pœnalibus, quæ ponuntur ex peccato consecuta. Inconvenienter ergo describuntur pœnæ peccatum primorum parentum consequentes.

In *contrarium* est quòd hujusmodi pœnæ sunt divinitus taxatæ à Deo, qui omnia facit *in numero, pondere et mensura*, ut dicitur (Sap. xi).

CONCLUSIO. — Varia in Scripturis pœnarum genera describuntur, quibus dignè et convenienter punitum fuit crimen primorum parentum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc.), primi parentes propter suum peccatum privati sunt beneficio divino, quo humanæ naturæ integritas in eis conservabatur, per cujus subtractionem humana natura in defectus pœnales incidit. Et ideo dupliciter puniti fuerunt: primò quidem quantum ad hoc quòd subtractum fuit eis id quod integritatis statui competeat, scilicet locus terrestris paradisi; quod significatur (Gen. iii, 23), cum dicitur: *Et emisit eum Deus de paradiso voluptatis.* Et quia ad illum statum primæ innocentie per seipsum redire non poterat, convenienter apposita sunt impedimenta, ne rediret ad ea quæ primo statui competeant; scilicet à cibo, ne sumeret de ligno vitæ, et à loco; collocavit enim Deus ante paradisum Cherubim et flammeum gladium. Secundò autem puniti fuerunt quantum ad hoc quòd attributa sunt eis ea quæ naturæ conveniunt tali beneficio destitutæ: et hoc quidem et quantum ad corpus, et quantum ad animam. Quantum quidem ad corpus, ad quod pertinet differentia sexus, alia pœna attributa est mulieri, alia viro. Mulieri quidem attributa est pœna secundum duo, propter quæ viro conjungitur; quæ sunt generatio prolis et communicatio operum pertinentium ad domesticam conversationem. Quantum autem ad generationem prolis punita fuit dupliciter: primò quidem quantum ad tædia, quæ sustinet portando prolem conceptam; et hoc significatur cum dicitur (Gen. iii, 16): *Multiplicabo ærumnas tuas et conceptus tuos*; et quantum ad dolorem quem patitur in pariendo, et quantum ad hoc dicitur: *In dolore paries.* Quantum verò ad domesticam conversationem punitur secundum hoc quod subijcitur dominationi viri per hoc quod dicitur: *Sub viri potestate eris* (1). Sicut autem ad mulierem pertinet ut subdatur viro in his quæ ad domesticam conversationem pertinent; ita ad virum pertinet quòd necessaria vitæ procuret. Et circa hoc punitur tripliciter. Primò quidem per terræ sterilitatem, cum dicitur: *Maledicta terra in opere tuo.* Secundò, per laboris anxietatem, sine qua fructus terræ non percipit; unde dicitur: *In labore comedes ex ea cunctis diebus vitæ tuæ.* Tertiò quantum ad impedimenta quæ proveniunt terram colentibus; unde dicitur: *Spinas et tribulos germinabit tibi* (2). — Similiter etiam ex parte animæ triplex eorum pœna describitur (3): primò quidem quantum ad confusionem, quam passi sunt de

(1) Ante peccatum fuisset mulier sub regimine viri tanquam sui capitis, sed sine molestia nullo modo renitente voluntate.

(2) Terra non habet eam fertilitatem quæ

primò gauderet; nam, ut ait poeta, hæc primæ ætate, *per se dabat omnia tellus.*

(3) Præter illas pœnas quæ dicuntur vulnera naturæ, de quibus jam dictum est (1 2, quæst. LXXXV, art. 5).

rebellionem carnis ad spiritum; unde dicitur: *Aperti sunt oculi amborum, et cognoverunt se esse nudos*. Secundo, quantum ad increpationem propriæ culpæ, per hoc quod dicitur: *Ecce Adam factus est quasi unus ex nobis*. Tertiò, quantum ad commemorationem futuræ mortis, secundum quod ei dictum est: *Pulvis es et in pulverem reverteris*. Ad quod etiam pertinet quod Deus fecit eis tunicas pelliceas in signum mortalitatis eorum.

Ad primum ergo dicendum, quod in statu innocentiae fuisset partus absque dolore; dicit enim Augustinus (De civit. Dei, lib. xiv, cap. 26, circa med.): «Sicut ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxaret; ita ad fetandum et concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque conjungeret.» Subjectio autem mulieris ad virum intelligenda est in poenam mulieris esse inducta, non quantum ad regimen (quia etiam ante peccatum vir caput mulieris fuisset, et ejus gubernator extitisset), sed prout mulier contra propriam voluntatem nunc necesse habet viri voluntati parere. Spinas autem et tribulos terra germinasset, si homo non peccasset, in cibum animalium, non autem in hominis poenam, quia scilicet propter eorum exortum nullus labor aut punitio homini operanti in terra accideret, ut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. iii, cap. 18). Quamvis Alcuinus (1) dicat quod ante peccatum terra omnino spinas et tribulos non germinasset. Sed primum est melius.

Ad secundum dicendum, quod multitudo conceptuum inducitur in poenam mulieris, non propter ipsam procreationem prolis, quæ etiam ante peccatum fuisset, sed propter multitudinem afflictionum, quas mulier patitur ex hoc quod portat fetum conceptum. Unde signanter conjungitur: *Multipli- cabo ærumnas tuas et conceptus tuos*.

Ad tertium dicendum, quod illæ poenæ aequaliter ad omnes pertinent. Quæcumque enim mulier concipit, necesse est quod ærumnas patiatur et cum dolore pariat; præter B. Virginem, quæ sine corruptione concepit, et sine dolore peperit, quia ejus conceptio non fuit secundum legem naturæ, à primis parentibus derivata. Si autem aliqua non concipit neque parit, patitur sterilitatis defectum, qui præponderat poenis prædictis. Similiter etiam oportet ut quicumque terram operatur, in sudore vultus comedat panem; et ipsi qui per se agriculturam non exercent, in aliis laboribus occupantur: *homo enim nascitur ad laborem*, ut dicitur (Job, v, 7), et sic panem ab aliis in sudore vultus elaboratum manducant (2).

Ad quartum dicendum, quod locus ille paradisi terrestris, quamvis non serviat homini ad usum, servit tamen ei ad documentum, dum cognoscit propter peccatum se tali loco fuisse privatum; et dum per ea quæ corporaliter in illo paradiso sunt, instruitur de his quæ pertinent ad paradisum coelestem, quo aditus homini præparatur per Christum.

Ad quintum dicendum, quod I, salvis spiritualis sensus mysteriis, ille locus præcipuè videtur esse inaccessibilis propter vehementiam æstus in locis intermediis ex propinquitate solis (3); et hoc significatur per flammeum gladium, qui versatilis dicitur propter proprietatem motus circularis hu-

(1) Ita Alcuinus; *interrogationes et responsiones in Genesim* (Inter. 47).

(2) Ita Mss. et editi passim Nicolai: *Qui ab aliis in sudore vultus elaboratur*. Theologis videtur legendum: *Et sic panem cum aliis in sudore vultus manducant*.

(3) Videtur S. Doctor estimare ex Patrum antiquorum testimoniis paradisum terrestrem

adhuc existere; alii verò theologi hujus loci custodiam usque ad diluvium extendunt, nam, ait Sylvius, post illud, vel desiit paradisus, vel saltem ejus decor perit, ac etiam ligna quæ longævitate causare nata erant. Sed pro loco paradisi terrestris videnda est quæst. cii in part. I, et pro usu ligni vitæ (quæst. xcvi, art. 6 ejusdem partis).

jusmodi æstum causantis. Et quia motus corporalis creaturæ disponitur ministerio angelorum, ut patet per Augustinum (De Trinit. lib. III, cap. 4, ante med.): convenienter etiam simul cum gladio versatili Cherubim adjungitur ad custodiendam viam ligni vitæ. Unde Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XI, cap. 40, in fin.): «Hoc per cœlestes utique potestates etiam in paradiso visibili factum esse credendum est, ut per angelicū ministerium esset illic quædam ignea custodia.»

Ad *sextum* dicendum, quòd homo si post peccatum de ligno vitæ comedisset, non propter hoc immortalitatem recuperasset, sed beneficio illius cibi potuisset vitam magis prolongare. Unde quod dicitur: *Et vivat in æternum*, sumitur ibi æternum pro diuturno. Hoc autem non expediebat homini ut in miseria hujus vitæ diutius permaneret.

Ad *septimum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XI, cap. 39, à med.), «verba hæc non tam Dei sunt primis parentibus insultantis, quàm cæteros, ne ita superbiant, deterrentis, propter quos ista conscripta sunt, quia scilicet non solum Adam non fuit factus qualis fieri voluit, sed nec illud ad quod factus fuerat conservavit.»

Ad *octavum* dicendum, quòd vestitus necessarius est homini secundum statum præsentis miseriæ propter duo. Primò quidem propter defectum ab exterioribus nocumentis, putà intemperati caloris et frigoris; secundò, ad tegumentum ignominiæ, ne turpitudine membrorum appareat, in quibus præcipuè manifestatur rebellio carnis ad spiritum. Hæc autem duo in primo statu non erant, quia in statu illo corpus hominis non poterat per aliquod extrinsecum lædi, ut in primo dictum est (qu. xcvii, art. 2). Nec etiam erat in statu illo aliqua turpitudine in corpore hominis, quæ ad confusionem induceret. Unde dicitur (Gen. II, 25): *Erat autem uterque nudus, Adam scilicet et uxor ejus, et non erubescabant.* Alia autem ratio est de cibo, qui est necessarius ad fomentum caloris naturalis, et ad corporis augmentum.

Ad *nonum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XI, cap. 31), «non est credendum quòd primi parentes essent producti clausis oculis; præcipuè cum de muliere dicatur quòd *vidit lignum, quod esset pulchrum, et bonum ad vescendum.* Aperti ergo sunt oculi amborum ad aliquid intuendum et cogitandum quod antea nunquam adverterant, scilicet ad invicem concupiscendum, quod ante non fuerat.»

QUÆSTIO CLXV.

DE TENTATIONE PRIMORUM PARENTUM, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de tentatione primorum parentum; circa quam quæruntur duo: 1º Utrum fuerit conveniens quòd à diabolo homo tentaretur. — 2º De modo et ordine illius tentationis.

ARTICULUS I. — UTRUM FUERIT CONVENIENS UT HOMO A DIABOLO TENTARETUR.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non fuerit conveniens ut homo à diabolo tentaretur. Eadem enim poena finalis debetur peccato angeli et peccato hominis, secundum illud (Matth. xxv, 41): *Ite, maledicti, in ignem æternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus.* Sed primum peccatum angeli non fuit ex aliqua tentatione exteriori. Ergo nec primum peccatum hominis debuit esse ex aliqua exteriori tentatione.

2. Præterea, Deus præscius futurorum sciebat quòd homo per tentationem dæmonis in peccatum deiceretur, et sic bene sciebat quòd non expe-

diebāt ei quòd tentaretur. Ergo videtur quòd nec fuerit conveniens quòd permetteret eum tentari.

3. Præterea, quòd aliquis impugnatores habeat, ad poenam pertinere videtur; sicut et è contrario pertinere videtur ad præmium quòd impugnatio subtrahatur, secundum illud (Proverb. xvi, 7): *Cùm placuerint Domino viæ hominis, inimicos quoque ejus convertet ad pacem*. Sed poena non debet præcedere culpam. Ergo inconveniens fuit quòd homo ante peccatum tentaretur.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccli. xxxiv, 11) : *Qui tentatus non est, qualia scit?*

CONCLUSIO. — Decuit ut Deus hominem in statu innocentiae et tentari per malos angelos permetteret, et per bonos eum juvari faceret.

Respondeo dicendum quòd divina sapientia *disponit omnia suaviter*, ut dicitur (Sap. viii, 1), inquantum scilicet ejus providentia singulis attribuit quæ eis competunt secundum suam naturam: quia, ut dicit Dionysius (De div. nomin. cap. 4, part. 4, à med. lect. 23), « providentia non est naturam corrumpere, sed salvare. » Hoc autem pertinet ad conditionem humanæ naturæ ut ab aliis creaturis juvari vel impediri possit. Unde conveniens fuit ut Deus hominem in statu innocentiae et tentari permetteret per malos angelos, et juvari eum faceret per bonos. Ex speciali enim beneficio gratiæ hoc erat ei collatum ut nulla creatura exterior ei posset nocere contra propriam voluntatem, per quam etiam tentationi dæmonis resistere poterat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd supra naturam humanam est aliqua natura, in qua potest malum culpæ inveniri; non autem supra naturam angelicam. Tentare autem inducendo ad malum, non est nisi jam depravati per culpam. Et ideo conveniens fuit ut homo per angelum malum tentaretur ad peccandum; sicut etiam secundum ordinem naturæ per angelum bonum promoveretur ad perfectionem. Angelus autem à suo superiori, scilicet à Deo, in bono perfici potuit, non autem ad peccandum induci, quia, sicut dicitur (Jacobi i, 13) : *Deus intentator malorum est*.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut Deus sciebat quòd homo per tentationem in peccatum esset deiciendus; ita etiam sciebat quòd per liberum arbitrium resistere poterat tentatori. Hoc autem requirebat conditio naturæ ipsius ut propriæ voluntati relinqueretur, secundum illud (Eccli. xv, 14) : *Deus reliquit hominem in manu consilii sui*. Unde Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. xi, cap. 4, ante med.) : « Non mihi videtur magnæ laudis futurum fuisse hominem, si propterea posset bene vivere, quia nemo malè vivere suaderet; cùm et in natura posse, et in potestate haberet velle non consentire suadenti (1). »

Ad *tertium* dicendum, quòd impugnatio cui cum difficultate resistitur, poenalis est. Sed homo in statu innocentiae poterat absque omni difficultate tentationi resistere: et ideo impugnatio tentatoris ei poenalis non fuit.

ARTICULUS II. — UTRUM FUERIT CONVENIENS MODUS ET ORDO PRIMÆ TENTATIONIS.

De his etiam part. I, quæst. xli, art. 4 corp.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non fuerit conveniens modus et ordo primæ tentationis. Sicut enim ordine naturæ angelus erat superior homine, ita et vir erat perfectior muliere. Sed peccatum

(1) Addit Augustinus : *Adjuvante tamen illo qui superbis resistit, humilibus autem dat gratiam* (Jac. iv 6).

pervenit ab angelo ad hominem. Ergo pari ratione debuit pervenire à viro in mulierem, ut scilicet mulier per virum tentaretur, et non è converso.

2. Præterea, tentatio primorum parentum fuit per suggestionem. Potest autem diabolus etiam suggerere homini absque aliqua exteriori sensibili creatura. Cum ergo primi parentes essent spirituali mente præditi, minus sensibilibus quàm intelligibilibus inhærentes, convenientius fuisset quòd solum spirituali tentatione homo tentaretur quàm exteriori.

3. Præterea, non potest convenienter aliquis malum suggerere nisi per aliquod apparens bonum. Sed multa alia animalia habent majorem apparentiam boni quàm serpens. Non ergo convenienter tentatus fuit homo à diabolo per serpentem.

4. Præterea, serpens est animal irrationale. Sed animali irrationali non competit sapientia, nec locutio, nec poena. Ergo inconvenienter inducitur serpens (Gen. iii), *esse callidior cunctis animalibus* vel *prudenter omnium bestiarum*, secundum aliam translationem (70 Interp.). Inconvenienter etiam inducitur fuisse mulieri locutus et à Deo punitus.

Sed *contra* est quòd id quod est primum in aliquo genere debet esse proportionatum his quæ ei eodem genere consequuntur. Sed in quolibet genere peccati invenitur ordo primæ tentationis, inquantum videlicet præcedit in sensualitate, quæ per serpentem signatur, peccati concupiscentia; in ratione inferiori, quæ signatur per mulierem, delectatio; in ratione superiori, quæ signatur per virum, consensus peccati, ut Augustinus dicit (De Trinit. lib. xii, cap. 12.). Ergo congruens fuit ordo primæ tentationis.

CONCLUSIO. — Tentationis ordo et modus quo primus homo per serpentis suggestionem, et Evæ irritamentum tentatus est, conveniens fuit.

Respondeo dicendum quòd homo compositus est ex duplici natura, intellectiva scilicet et sensitiva. Et ideo diabolus in tentatione hominis usus est incitamento ad peccandum dupliciter: uno modo ex parte intellectus, inquantum promisit Divinitatis similitudinem per scientiæ adeptionem, quam homo naturaliter desiderat: alio modo ex parte sensus: et sic usus est his sensibilibus rebus, quæ maximam habent affinitatem ad hominem, partim quidem in eadem specie tentans virum per mulierem, partim verò ex genere propinquo (1) proponens pomum ligni vetiti ad edendum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd in actu tentationis diabolus erat sicut principale agens; sed mulier assumebatur quasi instrumentum tentationis ad deiciendum virum, tum quia mulier erat infirmior viro, unde magis seduci poterat; tum etiam quia propter conjunctionem ejus ad virum, maximè per eam diabolus poterat virum seducere. Non autem est eadem ratio principalis agentis et instrumenti; nam principale agens oportet esse potius; quod non requiritur in agente instrumentali.

Ad *secundum* dicendum, quòd suggestio, quæ spiritualiter diabolus homini aliquid suggerit, ostendit diabolum plus habere potestatis in homine quàm habeat suggestio exterior: quia per suggestionem interiorem immutatur à diabolo saltem hominis phantasia; sed per suggestionem exteriorem immutatur sola exterior creatura. Diabolus autem minimun potes-

(1) Nimirum ex genere viventis quod propinquum est post *animal* sub quo species continetur ad quam vir et mulier pertinebant; nam et poma sunt ex viventibus. Edit. Rom. et

Venet. habent: *Partim verò in eodem genere tentans mulierem per serpentem, partim verò ex genere propinquo proponens pomum ligni vetiti ad edendum.*

tatis habebat in hominem ante peccatum : et ideo non potuit eum interiori suggestione, sed solum exteriori tentare.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut Augustinus dicit (Super Genesim ad litt. lib. xi, cap. 3), « non debemus opinari quòd serpentem sibi, per quem tentaret, diabolus eligeret; sed cum esset in illo decipiendi cupiditas, nonnisi per illud animal potuit, per quod posse permissus est (1). »

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Super Genesim ad litt. cap. 28 et 29), « serpens dictus est prudentissimus vel callidissimus, propter astutiam diaboli, qui in illo agebat dolum; sicut dicitur prudens vel astuta lingua, quam prudens vel astutus movet ad aliquid prudenter vel astutè suadendum. Neque etiam serpens verborum sonos intelligebat qui ex illo fiebant ad mulierem : neque enim conversa credenda est anima ejus in naturam rationalem, quandoquidem nec ipsi homines, quorum rationalis natura est, cum dæmon in eis loquitur, sciunt quid loquantur. Sic ergo locutus est serpens homini, sicut asina, in qua sedebat Balaam locuta est homini : nisi quòd illud fuit opus diabolicum, hoc angelicum. » Et (cap. 36, circa med.): « Unde serpens non est interrogatus, cur hoc fecerit, quia non in sua natura ipse hoc fecerat, sed diabolus in illo, qui jam ex peccato suo igni destinatus fuerat sempiterno. Quod autem serpenti dicitur, ad eum qui per serpentem operatus est, refertur. » Et, sicut rursùm Augustinus dicit (Super. Gen. contra Manichæos, lib. ii, cap. 17 et 18, et habetur in Glossa ordin.), « nunc quidem ejus poena, scilicet diaboli, dicitur quâ nobis cavendus est, non ea quæ ultimo judicio reservatur. Per hoc enim quòd ei dicitur : *Maledictus es inter omnia animantia et bestias terræ*, pecora illi præponuntur, non in potestate, sed in conservatione naturæ suæ; quia pecora non amiserunt beatitudinem aliquam coelestem quam nunquam habuerunt : sed in sua natura, quam acceperunt, peragunt vitam. Dicitur etiam ei : *Pectore et ventre repes* (secundum aliam litteram 70 Interp. (2). Ubi nomine pectoris significatur superbia, quia ibi dominatur impetus animæ; nomine autem ventris, significatur carnale desiderium, quia hæc pars mollior sentitur in corpore. His autem rebus serpit ad eos quos vult decipere. Quod autem dicitur : *Terram comedes cunctis diebus vitæ tuæ*, duobus modis intelligi potest. Vel ad te pertinebunt, quos terrenâ cupiditate deceperis, id est, peccatores, qui terræ nomine significantur; vel certè tertium genus tentationis his verbis (3) figuratur, quod est curiositas; terram enim qui manducat, profunda et tenebrosa penetrat. Per hoc autem quòd inimicitiae ponuntur inter ipsum et mulierem, ostenditur nos non posse à diabolo tentari, nisi per illam animale partem, quæ quasi mulieris imaginem in homine gerit (4) sive ostendit. Semen autem diaboli est perversa suggestio, semen mulieris fructus boni operis, quo perversæ suggestioni resistit. Et ideo observat serpens plantam mulieris, ut si quando in illicita labitur, delectatio illam capiat; et illa observat caput ejus ut cum in ipso initio malæ suasionis excludat. »

(1) Quare autem non obstupuerit Eva audiens serpentem humanis vocibus loquentem videndum est (part. I, quæst. xciv, art. 4).

(2) Hoc est, secundum editionem 70 interpretum ubi versu 44 editio Vulgate legit : *super pectus tuum gradieris*.

(3) Ita cum Mss. et Nicolai edit. Patav., vel *tertium genus tentationis, id est, cupiditatis his verbis*, etc. In cod. Alcan. deest certè.

(4) Ita passim. Nicolai, *in homine ostendit* et in fine addit : *Hucusque Augustinus*.

QUESTIO CLXVI.

DE STUDIOSTATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de studiositate et curiositate sibi opposita. Circa studiositatem autem quærentur duo : 1^o Quæ sit materia studiositatis. — 2^o Utrum sit pars temperantiæ.

ARTICULUS I. — UTRUM MATERIA STUDIOSTATIS SIT PROPRIÈ COGNITIO (1).

De his etiam supra, quæst. CLX, art. 2 corp. et infra, quæst. CLXVII, art. 1 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd materia studiositatis non sit propriè cognitio. Studiosus enim dicitur aliquis ex eo quòd adhibet studium aliquibus rebus. Sed in qualibet materia debet homo studium adhibere (2), ad hoc quòd rectè faciat quod est faciendum. Ergo videtur quòd non sit specialis materia studiositatis cognitio.

2. Præterea, studiositas curiositati opponitur. Sed curiositas, quæ à cura dicitur, potest esse etiam circa ornatum vestium, et circa alia hujusmodi quæ pertinent ad corpus : unde Apostolus dicit (Rom. xiii, 14) : *Carnis curam ne feceritis in desideriis*. Ergo studiositas non est solùm circa cognitionem.

3. Præterea (Jerem. iv, 13), dicitur : *A minore usque ad majorem omnes avaritiæ student*. Sed avaritia non est propriè circa cognitionem, sed magis circa possessionem divitiarum, ut supra dictum est (quæst. cxviii, art. 2). Ergo studiositas, quæ à studio dicitur, non est propriè circa cognitionem.

Sed *contra* est quod dicitur (Prov. xxvii, 2) : *Stude sapientiæ, fili mi, et lætifica cor meum, ut possis respondere exprobranti sermonem*. Sed eadem studiositas est quæ laudatur ut virtus, et ad quam lex invitat. Ergo studiositas est propriè circa cognitionem.

CONCLUSIO. — Tametsi primò et propriè studiositas circa cognitionem occupear, tamen secundariò et minùs propriè etiam circa ea ad quæ operanda, cognitionis directione indigemus, versatur.

Respondeo dicendum quòd studium propriè importat vehementem applicationem mentis ad aliquid. Mens autem non applicatur ad aliquid, nisi cognoscendo illud. Unde per prius mens applicatur ad cognitionem, secundariò autem applicatur ad ea in quibus homo per cognitionem dirigitur. Et ideo studium per prius respicit cognitionem, et per posterius quæcumque alia, ad quæ operanda directione cognitionis indigemus. — Virtutes autem propriè sibi attribuunt illam materiam circa quam primò et principaliter sunt, sicut fortitudo pericula mortis, et temperantia delectationem tactùs. Et ideo studiositas propriè dicitur circa cognitionem (3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd circa alias materias non potest aliquid rectè fieri, nisi secundùm quòd est præordinatùm per rationem cognoscentem. Et ideo per prius studiositas cognitionem respicit, cuiusque materiæ studium adhibeatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd ex affectu hominis trahitur mens ejus ad

(1) Studiositas de qua hic agitur definiri potest : virtus quæ istum cognoscendi appetitum moderatur juxta regulam rectæ rationis.

(2) Hinc frequentia illa in Scripturis monita quibus ad actionum quarumcumque diligentem ac studiosam directionem nos hortatur, ut (Hier. vii, 5) : *Bonas facite vias vestras et studia*

vestra. (Ibid. xviii, 41) : *Dirigite vias vestras et studia vestra*.

(3) Non tamen hoc sensu quod cognitio sit ejus materia proxima, nem materia proxima studiositatis est ipse appetitus veritatis cognoscendæ qui potest esse bonus vel malus.

intendendum his ad quæ afficitur, secundum illud (Matth. vi, 21) : *Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum*. Et quia circa ea quibus caro fovetur, maximè homo afficitur, consequens est quòd cognitio hominis versetur circa ea quibus caro fovetur; ut scilicet homo inquirat qualiter optime possit carni suæ subvenire : et secundum hoc curiositas ponitur circa ea quæ ad carnem pertinent ratione eorum quæ pertinent ad cognitionem.

Ad *tertium* dicendum, quòd avaritia inhiat ad lucra conquirenda, ad quod maximè necessaria est quædam peritia terrenarum rerum : et secundum hoc studium attribuitur his quæ ad avaritiam spectant.

ARTICULUS II. — UTRUM STUDIOSITAS SIT PARS TEMPERANTIÆ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd studiositas non sit pars temperantiæ. Studiosus enim dicitur aliquis secundum studiositatem. Sed universaliter omnis virtuosus vocatur studiosus, ut patet per Philosophum, qui frequenter sic utitur nomine studiosi (1) (habetur ter, Ethic. lib. ix, cap. 5, et bis, cap. 8, et septies, cap. 9, et Magn. Moral. lib. i, circa princ. juxta Græc. litt.). Ergo studiositas est generalis virtus, et non est pars temperantiæ.

2. Præterea, studiositas, sicut dictum est (art. præc.), ad cognitionem pertinet. Sed cognitio non pertinet ad virtutes morales, quæ sunt in appetitiva animæ parte, sed magis ad intellectuales, quæ sunt in parte cognoscitiva; unde et sollicitudo est actus prudentiæ, ut supra habitum est (quæst. XLVII, art. 9). Ergo studiositas non est pars temperantiæ.

3. Præterea, virtus quæ ponitur pars alicujus principalis virtutis, assimilatur ei quantum ad modum. Sed studiositas non assimilatur temperantiæ quantum ad modum, quia temperantiæ nomen sumitur ex quadam refrenatione, unde magis opponitur vitio, quod est in excessu; nomen autem studiositatis sumitur è contrario ex applicatione animæ ad aliquid, unde magis videtur opponi vitio quod est in defectu, scilicet negligentiae studendi, quàm vitio quod est in excessu, scilicet curiositati : unde propter horum similitudinem dicit Isidorus (Etym. lib. x, ad litt. S), quòd « studiosus dicitur quasi studii curiosus. » Ergo studiositas non est pars temperantiæ.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De moribus Ecclesiæ, cap. 21, circa princ.) : « Curiosi esse prohibemur, quod magnum temperantiæ minus est. » Sed curiositas prohibetur per studiositatem moderatam. Ergo studiositas est pars temperantiæ.

CONCLUSIO. — Studiositas temperantiæ pars potentialis est, quod ei ut virtus minus principalis principali, adjungatur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. cxli, art. 4, 2 et 3), ad temperantiam pertinet moderari motum appetitûs, ne superflue tendat in id quod naturaliter concupiscitur. Sicut autem naturaliter homo concupiscit delectationes ciborum et venereorum secundum naturam corporalem; ita secundum animam naturaliter desiderat cognoscere aliquid : unde et Philosophus dicit (in princip. Metaph.), quòd « omnes homines naturaliter scire desiderant (2). » — Moderatio autem hujusmodi appetitûs pertinet ad virtutem studiositatis (3) : unde consequens est quòd studiosi-

(1) Græcè *σπουδαίος*; vox illa potest latine interpretari *probus* vel *studiosus*; Philosophus sensum illius nobis notum facit cum ait (Mag. mor. lib. i, cap. 4) : *Studiosum esse est virtutes habere*.

(2) Et quidem ea quæ naturali rectitudini conformia sint; sicut et appetitus venereorum vel

ciborum non potest dici naturalis proprie nisi prout ad finem naturali rectitudini consentaneum ordinatus.

(3) Vitia huic virtuti opposita sunt negligentia et curiositas; prior per defectum, posterior per excessum peccat.

tas sit pars potentialis temperantiæ, sicut virtus secundariè ei adjuncta, ut principali virtuti : et comprehenditur sub modestia, ratione superius dictâ (quæst. clx, art. 2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd prudentia est completiva omnium virtutum moralium, ut dicitur (Ethic. lib. vi, cap. ult.). Inquantum ergo cognitio prudentiæ ad omnes virtutes pertinet, intantum nomen studiositatis, quæ propriè circa cognitionem est, ad omnes virtutes derivatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd actus cognoscitivæ virtutis imperatur à vi appetitiva, quæ est motiva omnium virium, ut supra dictum est (1 2, quæst. ix, art. 1). Et ideo circa cognitionem duplex bonum potest attendi. Unum quidem quantum ad ipsum actum cognitionis : et tale bonum pertinet ad virtutes intellectuales, ut scilicet homo circa singula æstimet verum. Aliud autem bonum est quod pertinet ad actum appetitivæ virtutis, ut scilicet homo habeat appetitum rectum applicandi vim cognoscitivam sic, vel aliter, ad hoc vel ad illud. Et hoc pertinet ad virtutem studiositatis. Unde computatur inter virtutes morales.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. ii, cap. ult.), ad hoc quòd homo fiat virtuosus, oportet quòd servet se ab his ad quæ maximè inclinat natura : et inde est quòd quia natura præcipuè inclinat ad timendum mortis pericula, et ad sectandum delectabilia carnis, ideo laus virtutis fortitudinis præcipuè consistit in quadam firmitate persistendi contra hujusmodi pericula, et laus virtutis temperantiæ in quadam refrenatione à delectabilibus carnis. Sed quantum ad cognitionem est in homine contraria inclinatio; quia ex parte animæ inclinatur homo ad hoc quòd cognitionem rerum desideret : et sic oportet ut laudabiliter homo hujusmodi appetitum refrenet, ne immoderatè rerum cognitioni intendat. Ex parte verò naturæ corporalis homo inclinatur ad hoc ut laborem inquirendi scientiam vitet. Quantum ergo ad primum, studiositas in refrenatione consistit; et secundum hoc ponitur pars temperantiæ. Sed quantum ad secundum, laus virtutis hujusmodi consistit in quadam vehementia intentionis ad scientiam rerum percipiendam : et ex hoc nominatur. Primum autem est essentialius huic virtuti quàm secundum : nam appetitus cognoscendi per se respicit cognitionem, ad quam ordinatur studiositas, sed labor addiscendi est impedimentum quoddam cognitionis : unde respicitur ab hac virtute (1) per accideus, quasi removendo prohibens.

QUESTIO CLXVII.

DE CURIOSITATE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de curiositate; et circa hoc quærentur duo : 1° Utrum vitium curiositatis possit esse in cognitione intellectiva. — 2° Utrum sit in cognitione sensitiva.

ARTICULUS I. — UTRUM CIRCA COGNITIONEM INTELLECTIVAM POSSIT ESSE CURIOSITAS (2).

De his etiam Sent. iii, dist. 53, quæst. ii, art. 3, quæst. iii.

Ad primam sic proceditur. 1. Videtur quòd circa cognitionem intellectivam non possit esse curiositas. Quia, secundum Philosophum (Ethic. lib. ii, cap. 6, à med.), in his quæ secundum se sunt bona vel mala, non possunt accipi medium et extrema. Sed cognitio intellectiva secundum se

(1) Ita cum Mss. Alcan. et Camer. editi passim Al., in hac virtute.

(2) Curiositas de qua hic agitur definiri potest : *Nimius aut superfluous sciendi appetitus.*

est bona; in hoc enim perfectio hominis videtur consistere, ut intellectus ejus de potentia reducatur in actum, quod fit per cognitionem veritatis; dicit enim Dionysius (De div. nom. cap. 4, part. 4, lect. 22), quòd « bonum animæ humanæ est secundum rationem esse, » cujus perfectio in cognitione veritatis consistit. Ergo circa cognitionem intellectivam non potest esse vitium curiositatis.

2. Præterea, illud per quod homo assimilatur Deo, et quod à Deo consequitur, non potest esse malum. Sed quæcumque abundantia cognitionis à Deo est, secundum illud (Eccli. i, 1) : *Omnis sapientia à Domino Deo est*; et (Sap. vii, 17) dicitur : *Ipse dedit mihi horum quæ sunt scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum, et virtutes elementorum*, etc. Per hoc etiam homo Deo assimilatur, quòd veritatem cognoscit, quia *omnia nuda et aperta sunt oculis ejus*, ut habetur (Hebr. iv, 13), unde (I. Reg. ii, 3) dicitur quòd *Deus scientiarum Dominus est*. Ergo quantumcumque abundet cognitio veritatis, non est mala, sed bona. Appetitus autem boni non est vitiosus. Ergo circa intellectivam cognitionem veritatis non potest esse vitium curiositatis.

3. Præterea, si circa aliquam intellectivam cognitionem posset esse curiositatis vitium, præcipuè esset circa philosophicas scientias. Sed eis intendere non videtur esse vitiosum : dicit enim Hieronymus supra Daniele (cap. 1, sup. illud : *Proposuit autem*, etc., et habetur cap. *Qui de mensa*, dist. 37) : « Qui de mensa et vino regis noluerunt comedere, ne pœluantur, si sapientiam atque doctrinam Babyloniorum scirent esse peccatum, nunquam acquiescerent discere quod non licebat. » Et Augustinus dicit (De doctrina christiana, lib. ii, cap. 40, in princ.), quòd « si qua vera philosophi dixerunt, ab eis sunt, tanquam ab injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda. » Non ergo circa cognitionem intellectivam potest esse curiositas vitiosa.

Sed *contra* est quod Hieronymus dicit (sup. illud Ephes. iv) : *Non ambulatis in vanitate* : « Nonne nobis videtur in vanitate sensus et obscuritate mentis ingredi, qui diebus ac noctibus in dialectica arte torquetur, qui physicus perscrutator oculos trans cœlum levat? » Sed vanitas sensus et obscuritas mentis est vitiosa. Ergo circa intellectivas scientias potest esse curiositas vitiosa.

CONCLUSIO. — Quanquam veritatis cognitio per se vitiosa non sit, sed per accidens, quatenus videlicet eam peccatum superbiæ sequitur, appetitus tamen assequendæ cognitionis variis modis inordinatus, ac vitiosus esse potest.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (quæst. præc. art. 1), studiositas non est directè circa ipsam cognitionem, sed circa appetitum et studium cognitionis acquirendæ. Aliter autem est judicandum de ipsa cognitione veritatis, et aliter de appetitu et studioso veritatis cognoscendæ. Ipsa enim veritatis cognitio, per se loquendo, bona est; potest autem per accidens esse mala, ratione scilicet alicujus consequentis, vel inquantum aliquis de cognitione veritatis superbit, secundum illud (I. Cor. viii, 1) : *Scientia inflat*, vel inquantum homo utitur cognitione veritatis ad peccandum. — Sed ipse appetitus vel studium cognoscendæ veritatis potest habere rectitudinem vel perversitatem : uno quidem modo, prout aliquis tendit suo studio in cognitionem veritatis, prout per accidens conjungitur ei malum; sicut illi qui student ad scientiam veritatis ut exinde superbiant. Unde Augustinus dicit (in lib. De morib. Eccles. cap. 21, ante med.) : « Sunt qui desertis virtutibus et nescientes quid sit Deus, et quanta majestas semper eodem modo manentis naturæ, magnum aliquid se agere putant,

si universam istam corporis molem, quam mundum nuncupamus, curiosissimè, intensissimèque perquirant. Unde etiam tanta superbia gignitur, ut in ipso cœlo, de quo sæpe disputant, sibimet habitare videantur. » Similiter etiam illi qui student addiscere aliquid ad peccandum (1), vitiosum studium habent, secundum illud (Jeremiæ ix, 5) : *Docuerunt linguam suam loqui mendacium ; ut iniquè agerent, laboraverunt*. Alio autem modo potest esse vitium ex ipsa inordinatione appetitûs et studii ad discendam veritatem ; et hoc quadrupliciter : uno modo inquantum per studium minus utile retrahuntur à studio quod eis ex necessitate incumbit (2) ; unde Hieronymus dicit (epist. 146, ad Damas. De filio prodigo, ante med.) : « Sacerdotes, dimissis Evangeliiis et prophetis, videmus comœdias legere et amatoria bucolicorum versuum verba cantare. » Alio modo inquantum studet aliquis addiscere ab eo à quo non licet ; sicut patet de his qui aliqua futura à dæmonibus perquirunt (3) ; quæ est superstitiosa curiositas : unde Augustinus dicit (in libro De vera religione, cap. 4, in fin.) : « Nescio an philosophi impedirentur à fide vitio curiositatis in percontandis dæmonibus. » Tertio, quando homo appetit cognoscere veritatem circa creaturas, non referendo ad debitum finem, scilicet ad cognitionem Dei (4) : unde Augustinus dicit (in libro De vera religione, cap. 29, à princ.), quòd « in consideratione creaturarum non est vana et peritura curiositas exercenda ; sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus. » Quarto modo inquantum aliquis studet ad cognoscendam veritatem supra proprii ingenii facultatem, quia per hoc homines de facili in errores labuntur : unde dicitur (Eccli. iii, 22) : *Altiora te ne quæsieris, et fortiora te ne scrutatus fueris, et in pluribus operibus ejus ne fueris curiosus* ; et postea sequitur : *Multos enim supplantavit suspicio eorum, et in vanitate detinuit sensus eorum* (5).

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum hominis consistit in cognitione veri ; non tamen summum hominis bonum consistit in cognitione cujuslibet veri, sed in perfecta cognitione summæ veritatis, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. x, cap. 7 et 8). Et ideo potest esse vitium in cognitione aliquorum verorum, secundum quòd talis appetitus non debito modo ordinatur ad cognitionem summæ veritatis, in qua consistit summa felicitas.

Ad secundum dicendum, quòd, etsi ratio illa ostendit (6) quòd cognitio veritatis secundum se bona sit, non tamen per hoc excluditur quin possit aliquis cognitione veritatis abuti ad malum, vel etiam inordinatè cognitionem veritatis appetere, quia etiam oportet appetitum boni debito modo regulatum esse.

Ad tertium dicendum, quòd studium philosophiæ secundum se est licitum et laudabile propter veritatem quam philosophi perceperunt, Deo illis revelante, ut dicitur (Rom. i). Sed quia quidam philosophi abutuntur ad fidei impugnationem, ideo Apostolus dicit (Coloss. ii, 8) : *Videte ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam secundum tra-*

(1) In utroque casu curiositas ista potest esse peccatum mortale ; præcipuè si cognitio quærat ut inde malum gravis momenti consequatur.

(2) Contra quos est illud (II. Tim. i) : *Stultas et sine disciplina quæstiones evita ; sciens quia generant lites*. Et (Tim. iii) : *Stultas autem quæstiones et genealogias et contestationes et pugnas legis evita, sunt enim inutiles et vanæ*.

(3) De quibus jam dictum est (quæst. xcvi et xcvi).

(4) Quales fuerunt olim philosophi qui *cùm cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt* (Rom. i).

(5) Quò etiam pertinet illud (Prov. xxv) : *Sicut qui mel multum comedit, non est ei bonum ; sic qui scrutator est majestatis, opprimetur à gloria*.

(6) Al., dicit.

ditionem hominum, et non secundum Christum; et Dionysius dicit in epistola ad Polycarpum (parum ante med.), de quibusdam philosophis, quòd « divinis non sanctè contra divina utuntur, per sapientiam Dei tentantes expellere divinam venerationem. »

ARTICULUS II. — UTRUM VITIUM CURIOSITATIS SIT CIRCA SENSITIVAM COGNITIONEM (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd vitium curiositatis non sit circa sensitivam cognitionem. Sicut enim aliqua cognoscuntur per sensum visus, ita etiam aliqua cognoscuntur per sensus tactus et gustus. Sed circa tangibilia et gustabilia non ponitur vitium curiositatis, sed magis vitium luxuriæ et gulæ. Ergo videtur quòd nec circa ea quæ cognoscuntur per visum sit vitium curiositatis.

2. Præterea, curiositas videtur esse in inspectione ludorum; unde Augustinus dicit (Confess. lib. vi, cap. 8, in med.): quòd « quodam pugnae casu cum clamor ingens totius populi vehementer Alipium pulsasset, curiositate victus aperuit oculos. » Sed inspectio ludorum non videtur esse vitiosa, quia hujusmodi inspectio delectabilis redditur propter representationem, in qua homo naturaliter delectatur, ut Philosophus dicit in sua Poetica (cap. 2). Non ergo circa sensibilibus cognitionem est vitium curiositatis.

3. Præterea, ad curiositatem pertinere videtur actus proximorum perquirere, ut dicit Beda sup. illud (I. Joan. ii): *Concupiscentia carnis*, etc. Sed perquirere facta aliorum non videtur esse vitiosum, quia, sicut dicitur (Eccli. xvii, 12), *unicuique mandavit Deus de proximo suo*. Ergo vitium curiositatis non est in hujusmodi particularibus sensibilibus cognoscendis.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (lib. De vera relig. cap. 38, circa med.), quòd concupiscentia oculorum reddit homines curiosos. Ut autem dicit Beda (loc. cit.), « concupiscentia oculorum est non solum in discendis magicis artibus, sed etiam in contemplandis spectaculis, et in dignoscendis et carpendis vitiis proximorum; » quæ sunt quædam particularia sensibilia. Cum ergo concupiscentia oculorum sit quoddam vitium, sicut etiam superbia vitæ et concupiscentia carnis, contra quæ dividitur (I. Joan. ii), videtur quòd vitium curiositatis sit circa sensibilibus cognitionem.

CONCLUSIO. — Curiositas dupliciter versari potest in sensitiva cognitione: uno modo quando ejusmodi cognitio inanis est, et ad nullum utilem finem ordinata; altero modo quando ejusmodi cognitio ad finem noxium refertur.

Respondeo dicendum quòd cognitio sensitiva ordinatur ad duo: uno enim modo tam in hominibus quam in aliis animalibus ordinatur ad corporis sustentationem, quia per hujusmodi cognitionem homines et alia animalia vitant nociva, et conquirunt ea quæ sunt necessaria ad corporis sustentationem; alio modo specialiter in homine ordinatur ad cognitionem intellectivam, vel speculativam, vel practicam. Apponere ergo studium circa sensibilia cognoscenda, dupliciter potest esse vitiosum: uno modo inquantum cognitio sensitiva non ordinatur in aliquid utile, sed potius avertit hominem ab aliqua utili consideratione: unde Augustinus dicit (Confess. lib. x, cap. 35, paulò ante fin.): « Canem currentem post leporem jam non specto, cum in circo fit. At verò in agro, si casu transeam, avertit me fortassis ab aliqua magna cogitatione, atque ad se convertit illa ve-

(1) Affirmativè respondet S. Doctor et quomodo vitium illud curiositatis esse possit circa sensitivam cognitionem explicat.

natio : et nisi jam mihi demonstratâ infirmitate meâ, citò admoneas, aut ex ipsa visione per aliquam considerationem in te assurgere, aut totum contemnere atque transire, vanus hebesco. » Alio modo inquantum cognitio sensitiva ordinatur ad aliquod noxium; sicut inspectio mulieris ordinatur ad concupiscendum; et diligens inquisitio eorum quæ ab aliis fiunt, ordinatur ad detrahendum. Si quis autem cognitioni sensibilibus intendit ordinatè propter necessitatem sustentandæ naturæ, vel propter studium intelligendæ veritatis, est virtuosa studiositas circa sensibilibus cognitionem (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd luxuria et gula sunt circa delectationes quæ sunt in usu rerum tangibilium; sed circa delectationem cognitionis omnium sensuum est curiositas; et vocatur *concupiscentia oculorum*, quia « oculi sunt ad cognoscendum in sensibus principales, unde omnia sensibilia videri dicuntur, » ut Augustinus dicit (Confess. lib. x, cap. 35, à princ.): et, sicut Augustinus ibidem subdit, « ex hoc evidentius discernitur, quid voluptatis, quid curiositatis agatur per sensus, quòd voluptas pulchra, suavia, canora, sapida, lenia sectatur; curiositas autem etiam his contraria tentandi causâ, non ad subeundam molestiam, sed ad experiendi, noscendique (2) libidinem. »

Ad *secundum* dicendum, quòd inspectio spectaculorum vitiosa redditur, inquantum per hoc homo fit pronus ad vitia vel lasciviæ, vel crudelitatis, per ea quæ ibi repræsentantur. Unde Chrysostomus dicit (hom. vi in Math., parum ante fin.), quòd « adulteros et inverecondos constituunt tales inspectiones (3). »

Ad *tertium* dicendum, quòd prospicere facta aliorum, vel inquirere bono animo, vel ad utilitatem propriam, ut scilicet homo ex bonis operibus proximi provocetur ad melius, vel etiam ad utilitatem illius, ut scilicet corrigatur, si quid ab eo agitur vitiosè, secundum regulam charitatis et debitum officii, est laudabile, secundum illud (Hebr. x, 24): *Considerate vos invicem in provocationem charitatis et bonorum operum*. Sed quòd aliquis intendat ad considerata vitia proximorum, ad despiciendum, vel detrahendum, vel saltem inutiliter inquirendum, est vitiosum. Unde dicitur (Proverb. xxiv, 15): *Ne insidieris et quæras impietatem in domo justî, neque vastes requiem ejus* (4).

QUÆSTIO CLXVIII.

DE MODESTIA, SECUNDUM QUOD CONSISTIT IN EXTERIORIBUS CORPORIS MOTIBUS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de modestia, secundum quòd consistit in exterioribus motibus corporis; et circa hoc quærentur quatuor: 1° Utrum in exterioribus motibus corporis, qui seriò aguntur, possit esse et virtus et vitium. — 2° Utrum possit esse aliqua virtus circa actiones ludi. — 3° De peccato quod fit in excessu ludi. — 4° De peccato ex defectu ludi.

(1) Peccatum curiositatis est secundum se duntaxat veniale; potest tamen fieri mortale ex circumstantiis; 4° ratione materiæ; ut si cognitio alicujus rei sit prohibita jure naturali vel positivo: 2° ratione finis si sit graviter culpabilis; 5° ratione mediî; ut si arte magicâ aliquod scire moliaris.

(2) A¹, *noscendique*.

(3) Nempe inspectiones theatricorum spectaculorum in quibus res tam obscenæ repræsentantur, ut nihil esset moribus periculosius.

(4) Negligentia quæ opponitur studiositati per defectum, est, ut ait Billuart, voluntaria omissio sciendi ea quæ quis scire tenetur pro suo statu et conditione. Est mortalis vel venialis prout obligatio sciendi et negligentia est gravis vel levis.

ARTICULUS I. — UTRUM IN EXTERIORIBUS MOTIBUS CORPORIS SIT ALIQUA VIRTUS (1).

De his etiam Ethic. lib. iv, lect. 46, princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in exterioribus motibus corporis non sit aliqua virtus. Omnis enim virtus pertinet ad spirituales animæ decorem, secundum illud (Psal. xlv, 14): *Omnis gloria ejus filiarum regis ab intus*: Glossa (interl. Aug.): « id est, in conscientia. » Sed motus corporales non sunt ab intus, sed exterius. Ergo circa hujusmodi motus non potest esse virtus.

2. Præterea, virtutes non insunt nobis à natura, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. ii, cap. 1). Sed motus corporales exteriores insunt hominibus à natura, secundum quam quidam sunt velocis motus, et quidam tardi motus: et idem est de aliis differentiis exteriorum motuum. Ergo circa tales motus non attenditur aliqua virtus.

3. Præterea, omnis virtus moralis est circa actiones quæ sunt ad alterum, sicut justitia; vel circa passiones, sicut temperantia et fortitudo. Sed exteriores motus corporales non sunt ad alterum, neque etiam sunt passiones. Ergo circa eos non est aliqua virtus.

4. Præterea, in omni opere virtutis est studium adhibendum, ut supra dictum est (quæst. clxvi, art. 1, arg. 1, et art. 2 ad 1). Sed adhibere studium in dispositione motuum exteriorum est vituperabile; dicit enim Ambrosius (De officiis, lib. i, cap. 18, circa med.): « Est gressus probabilis, in quo sit species auctoritatis gravitatisque pondus, tranquillitatis vestigium; ita tamen si studium desit atque affectatio, sed motus sit purus ac simplex. » Ergo videtur quòd circa compositionem exteriorum motuum non consistat virtus.

Sed *contra* est quòd decor honestatis pertinet ad virtutem. Sed compositio exteriorum motuum pertinet ad decorem honestatis: dicit enim Ambrosius (De offic. lib. i, cap. 19, in fin.): « Sicut molliculum et infractum aut vocis sonum, aut gestum corporis non probo, ita nec agrestem ac rusticum. Naturam imitemur: effigies ejus formula disciplinæ, forma honestatis est. » Ergo circa compositionem exteriorum motuum est virtus.

CONCLUSIO. — Cum exteriores hominis actiones et motus sint per rationem ordinabiles, oportet aliquam circa illos virtutem esse.

Respondeo dicendum quòd virtus moralis consistit in hoc quòd ea quæ sunt hominis, per rationem ordinantur. Manifestum est autem quòd exteriores motus hominis sunt per rationem ordinabiles, ad imperium enim rationis exteriora membra moventur. Unde manifestum est quòd circa horum motuum ordinationem virtus moralis consistit. Ordinatio autem horum motuum attenditur quantum ad duo: uno quidem modo secundum convenientiam personæ; alio modo secundum convenientiam ad exteriores personas, negotia seu loca. Unde dicit Ambrosius (De officiis, lib. i, loco sup. cit.): « Hoc est pulchritudinem vivendi tenere, convenientia cuique sexui et personæ reddere, » et hoc pertinet ad primum. Quantum autem ad secundum subditur: « Hic ordo gestorum optimus, hic ornatus ad omnem actionem accommodus. » — Et ideo circa hujusmodi exteriores motus ponit Andronicus duo: scilicet *ornatum*, qui respicit convenientiam personæ; unde dicit quòd est « scientia circa decens in motu et habitudine; et bonam ordinationem, » quæ respicit convenientiam ad diversa negotia, et ea

(1) Modestia de qua hic agitur definiri potest *virtus motus externos corporis temperans secundum præscriptum rationis*.

quæ circumstant; unde dicit quòd est experientia separationis, id est, distinctionis actionum (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd motus exteriores sunt quædam signa interioris dispositionis, secundum illud (Eccli. xix, 27): *Amictus corporis, et risus dentium, et ingressus hominis enuntiant de illo*; et Ambrosius dicit (De officiis, lib. i, cap. 18, ante med.), quòd « habitus mentis in corporis statu cernitur; et quòd vox quædam animi est corporis motus. »

Ad *secundum* dicendum, quòd quamvis ex naturali dispositione habeat homo aptitudinem ad hanc vel ad illam dispositionem exteriorum motuum, tamen quod deest naturæ potest suppleri ex industria rationis. Unde Ambrosius dicit (De offic. lib. i, cap. 18, à med.): « Motum natura informet: si quid sanè in natura vitii est, industria emendet. »

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dictum est (in resp. ad 1), exteriores motus sunt quædam signa interioris dispositionis, quæ præcipuè attenditur secundum animæ passiones: et ideo moderatio exteriorum motuum requirit moderationem interiorum passionum. Unde Ambrosius dicit (De offic. lib. i, cap. 18, ante med.), quòd « hinc, scilicet ex motibus exterioribus, homo cordis nostri absconditus, aut levior, aut jactantior, aut turpior, aut contra gravior, et constantior, et purior, et maturior æstimatur. » Per motus etiam exteriores alii homines de nobis iudicium capiunt, secundum illud (Eccli. xix, 26): *Ex visu cognoscitur vir, et ab occursu faciei cognoscitur sensatus*. Et ideo moderatio exteriorum motuum quodammodo ad alios ordinatur, secundum illud quod Augustinus dicit in Regula (scilicet epist. 211, al. 119, parum à med.): « In omnibus motibus vestris nihil fiat quod cujusquam offendant aspectum, sed quod vestram deceat sanctitatem. » Et ideo moderatio exteriorum motuum potest reduci ad duas virtutes quas Philosophus tangit (Ethic. lib. iv, cap. 6 et 7). Inquantum enim per exteriores motus ordinamur ad alios, pertinet exteriorum motuum moderatio ad amicitiam vel affabilitatem, quæ attenditur circa delectationes et tristitias, quæ sunt in verbis et factis in ordine ad alios quibus homo convivit; inquantum verò exteriores motus sunt signa interioris dispositionis, pertinet eorum moderatio ad virtutem *veritatis*, secundum quam aliquis talem se exhibet in verbis et factis qualis est interiùs.

Ad *quartum* dicendum, quòd in compositione exteriorum motuum studium vituperatur per quod aliquis fictione quædam in exterioribus motibus utitur, ita quòd interiori dispositioni non conveniant. Debet tamen tale studium adhiberi, ut si quid in eis inordinatum est, corrigatur. Unde Ambrosius dicit (De officiis, lib. i, cap. 18, parum à med.): « Ars desit, non desit correctio (2). »

ARTICULUS II. — UTRUM IN LUDIS POSSIT ESSE ALIQUA VIRTUS (3).

De his etiam Sent. iv, dist. 26, quæst. iv, art. 4, quæst. i, corp. et Cont. gent. lib. iii, cap. 23, et Isa. iii, lect. 5 princ. et Ethic. lib. iv, lect. 6 princ.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quòd in ludis non possit esse aliqua virtus. Dicit enim Ambrosius (De officiis, lib. i, cap. 21, 11): « Dominus ait: Væ vobis qui ridetis, quia flebitis. Non solum ergo profusos,

(1) Ex his patet hujus virtutis materiam esse motus et gestus corporis exteriores; quos ita moderari oportet ut congruant et personæ cuius sunt, et personis apud quas fiunt, itemque loco et negotio quod geritur.

(2) Opponuntur autem huic virtuti; per excessum adulationis, ac interdum hypoëresis et simulatio de quibus (quæst. cxi et cxv); per de-

fectum verò, rusticitas sive morositas de qua (quæst. cxvi).

(3) Articulo præcedenti dictum est de seriis sive motibus sive gestibus corporis; nunc igitur quærit S. Doctor an aliqua virtus moralis versari possit circa actiones, gestus, sermones et motus ludicros ac jocosos, et affirmativè respondet.

sed etiam omnes jocos declinandos arbitror. » Sed illud quod potest virtuosè fieri, non est totaliter declinandum. Non ergo circa ludos potest esse virtus.

2. Præterea, « Virtus est quam Deus in nobis sine nobis operatur, » ut supra habitum est (1 2, quæst. LV, art. 4). Sed Chrysostomus dicit (hom. 6 in Matth. aliquant. ante fin.) : « Non dat Deus ludere, sed diabolus. Audi quid aliquando ludentes passi sunt. *Sedit populus manducare, et bibere, et surrexerunt ludere.* » Ergo circa ludos non potest esse virtus.

3. Præterea, Philosophus dicit (Ethic. lib. x, cap. 6, ante med.), quòd operationes ludi non ordinantur ad aliquid aliud. Sed ad virtutem requiritur ut propter aliud eligens operetur, sicut patet per Philosophum (Ethic. lib. II, cap. 4). Ergo circa ludos non potest esse aliqua virtus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Musicæ, lib. II, cap. ult. in fin.) : « Volo tandem tibi parcas : nam sapientem decet interdum remittere aciem rebus agendis intentam. » Sed ista remissio animi à rebus agendis fit per ludicra verba et facta. Ergo his uti interdum ad sapientem et virtuosum pertinet. Philosophus etiam (Ethic. lib. IV, cap. 8) ponit virtutem *eutrapeliæ* circa ludos, quam nos possumus dicere jucunditatem (1) (sive bonam conversionem, sicut infra).

.. CONCLUSIO. — Circa ludos, et jocos, qui nonnunquam ad animi solamen utiles sunt, illa virtus versatur quam *eutrapeliam* vocant.

Respondeo dicendum quòd, sicut homo indiget corporali quiete ad corporis refocillationem, quia non potest continuè laborare propter hoc quòd habet finitam virtutem, quæ determinatis laboribus proportionatur; ita etiam est ex parte animæ, cujus etiam est virtus finita ad determinatas operationes proportionata. Et ideo quando ultra modum suum in aliquas operationes se extendit, laborat, et ex hoc fatigatur, præsertim quia in operationibus animæ simul etiam laborat corpus, in quantum scilicet anima intellectiva utitur viribus per organa corporea operantibus. Sunt autem bona sensibilia connaturalia homini : et ideo quando anima supra sensibilia elevatur, operibus rationis intenta, nascitur exinde quædam fatigatio animalis, sive homo intendat operibus rationis practicæ, sive speculativæ; magis tamen si operibus contemplationis intendat, quia per hoc magis à sensibilibus elevatur; quamvis fortè in aliquibus operibus exterioribus rationis practicæ major labor corporis consistat. In utrisque tamen tantò aliquis magis altero fatigatur, quantò vehementius operibus rationis intendit. Sicut autem fatigatio corporalis solvitur per corporis quietem, ita etiam oportet quòd fatigatio animalis solvatur per animæ quietem. — Quies autem animæ est delectatio, ut supra habitum est (1 2, quæst. XXV, art. 2, et quæst. XXXI, art. 2), cùm de passionibus ageretur. Et ideo oportet remedium contra fatigationem animalem adhiberi per aliquam delectationem, intermissâ intentione ad insistendum studio rationis : sicut in Collationibus Patrum (collat. 24, cap. 21) legitur quòd B. Joannes Evangelista, cùm quidam scandalizarentur quòd eum cum discipulis suis ludentem (2) invenirent, dicitur mandasse uni eorum qui arcum gerebat, ut sagittam traheret : quod cùm pluries fecisset, quæsit utrum hoc con-

(1) Aliter quoque vocatur urbanitas seu comitas.

(2) Paulò aliter id narrat Cassianus vel apud Cassianum Abraham Abbas (Collat. XXIV, cap. 21) summa est, quòd cùm perdicem molliter manibus permulceret Joannes, quidam habitu venatorio

ad eum veniens miratus fuerit quòd vir tantæ famæ ac opinionis ad tam parva et humilia oblectamenta se submitteret, cui sanctus respondens : quid est, inquit, quod manu gestas ? at ille, arcus, etc.

tinuè facere posset : qui respondit, quòd si hoc continuè faceret, arcus frangeretur. Unde beatus Joannes subintulit quòd similiter animus hominis frangeretur, si nunquam à sua intensione relaxaretur. Hujusmodi autem dicta vel facta, in quibus non quæritur nisi delectatio animalis, vocantur ludicra vel jocosa. Et ideo necesse est talibus interdum uti, quasi ad quamdam animæ quietem. Et hoc est quòd Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 8), quòd « in hujus vitæ conversatione quædam requies cum ludo habetur. » Et ideo oportet interdum aliquibus talibus uti. Circa quæ tamen videntur tria esse præcipuè cavenda. Quorum primum et principale est quòd prædicta delectatio non quærat in aliquibus operationibus vel verbis turpibus, vel nocivis. Unde Tullius dicit (De offic. lib. i, in tit. *De scurrilit. et facet.*) quòd « unum genus jocandi est illiberale, petulans, flagitiosum, obscœnum. » Aliud autem attendendum est ne totaliter gravitas animæ resolvatur. Unde Ambrosius dicit (De officiis, lib. i, cap. 20, circa princ.) : « Caveamus ne dum relaxare animum volumus, solvamus omnem harmoniam, quasi concentum quemdam bonorum operum; » et Tullius dicit (De officiis, lib. i, immediatè ante cap. *De scurrilit.*), quòd « sicut pueris non omnem ludendi licentiam damus, sed eam quæ ab honestis actionibus non sit aliena; sic in ipso joco aliquod probi ingenii lumen eluceat. » Tertiò autem attendendum est, sicut et in omnibus aliis humanis actionibus, ut congruat personæ, tempori et loco, et secundum alias circumstantias debitè ordinetur (1), ut scilicet sit « tempore et homine dignus, » ut Tullius dicit (ibidem, in tit. *De scurrilit.*). Hujusmodi autem secundum regulam rationis ordinantur. Habitus autem secundum rationem operans est virtus moralis. — Et ideo circatodos potest esse aliqua virtus, quam Philosophus (loco sup. cit.) *eutrapeliam* nominat : et dicitur aliquis eutrapelus à bona conversione, quia scilicet bene convertit aliqua dicta, vel facta in solatium; et inquantum per hanc virtutem homo refrenatur ab immoderantia ludorum sub modestia continetur.

Ad primum ergodicendum, quòd, sicut dictum est (in corp. art.), jocosa debent congruere negotiis et personis : unde et Tullius dicit (Rhetor. lib. i. seu De invent., inter princ. et med.), quòd « quando auditores sunt defatigati, non est inutile ab aliqua re nova aut ridicula oratorem incipere. si tamen rei dignitas non adimit jocandi facultatem. » Doctrina autem sacra maximis rebus intendit, secundum illud (Proverb. viii, 6) : *Audite, quoniam de rebus magnis locutura sum.* Unde Ambrosius non excludit universaliter jocosum à conversatione humana, sed à doctrina sacra : unde præmittit : « Licet interdum honesta joca ac suavia sint : tamen ab ecclesiastica abhorrent regula; quoniam quæ in Scripturis sanctis non reperimus, ea quemadmodum usurpare possumus? »

Ad secundum dicendum, quòd verbum illud Chrysostomi est intelligendum de illis qui inordinatè ludis utuntur, et præcipuè eorum qui finem in delectatione ludi constituunt; sicut de quibusdam dicitur (Sapientiæ xv, 12) : *Æstimaverunt esse ludum vitam nostram; contra quos dicit Tullius (De officiis, lib. i, in tit. Fontem esse modestiæ, ut appetitus obediatur rationi) : « Non ita generati à natura sumus, ut ad ludum et jocos facti esse videamur; sed ad severitatem potius, et ad quædam studia graviora atque majora. »*

Ad tertium dicendum, quòd ipsæ operationes ludi secundum suam spe-

(1) Ut dicitur (Eccles. iii) : *Omnia tempus habent... tempus flendi et tempus ridendi, tempus plangendi et tempus saltandi.*

ciem non ordinantur ad aliquem finem : sed delectatio⁴, quæ in talibus actibus habetur, ordinatur ad aliquam animæ recreationem et quietem (1) : et secundum hoc, si fiat moderatè, licet uti ludo. Unde Tullius dicit (De officiis, lib. I, loc. cit.) : « Ludo et joco uti quidem licet, sed sicut somno et quietibus cæteris, tum cum gravibus seriisque rebus satisfecerimus. »

ARTICULUS III. — UTRUM IN SUPERFLUITATE LUDI POSSIT ESSE PECCATUM (2).

De his etiam Ethic. lib. IV, lect. 46.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd in superfluitate ludi non possit esse peccatum. Illud enim quod excusat à peccato non dicitur (3) esse peccatum. Sed ludus quandoque excusat à peccato : multa enim si seriò fierent, gravia peccata essent, quæ quidem joco facta, vel nulla, vel levia sunt. Ergo videtur quòd in superabundantia ludi non sit peccatum.

2. Præterea, omnia alia vitia reducuntur ad septem vitia capitalia, ut Gregorius dicit (Moral. lib. xxxi, cap. 17, à med.). Sed superabundantia in ludis non videtur reduci ad aliquod capitalium vitiorum. Ergo videtur quòd non sit peccatum.

3. Præterea, maximè histriones in ludo videntur superabundare, qui totam suam vitam ordinant ad ludendum. Si ergo superabundantia ludi esset peccatum, tunc omnes histriones essent in statu peccati ; peccarent etiam omnes qui eorum ministerio uterentur, vel qui eis aliquod largirentur, tanquam peccati fautores, quod videtur esse falsum ; legitur enim in Vitis Patrum (lib. II, cap. 16, et lib. VIII, cap. 63), quòd beato Paphnutio revelatum est quòd quidam jocolator futurus erat sibi consors in vita futura.

Sed *contra* est quòd super illud (Proverb. XIV) : *Risus dolore miscebitur, et extrema gaudii luctus occupat*, dicit Glossa (interl.), « luctus perpetuus. » Sed in superfluitate ludi est inordinatus risus et inordinatum gaudium. Ergo est ibi peccatum mortale, cui soli debetur luctus perpetuus.

CONCLUSIO. — Cum ludicra et jocosa, laudabiliter et secundum rationem dirigi queant, eorum excessus semper peccatum est : interdum lethale, propter speciem actionis, et interdum veniale, propter debitæ circumstantiæ defectum.

Respondeo dicendum quòd in omni eo quod est dirigibile secundum rationem, superfluum dicitur quod regulam rationis excedit : diminutum autem dicitur aliquid secundum quòd deficit à regula rationis. Dictum est autem (art. præc.), quòd ludicra sive jocosa verba vel facta sunt dirigibilia secundum rationem. Et ideo superfluum in ludo accipitur quod excedit regulam rationis : quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo ex ipsa specie actionum quæ assumuntur in ludum ; quod quidem jocandi genus, secundum Tullium (De officiis, lib. I, tit. *De scurrilit. et facet.*), dicitur esse « illiberale, petulans, flagitiosum, obscœnum, » quando scilicet utitur aliquis causâ ludi turpibus verbis, vel factis, vel etiam his quæ vergunt in proximi nocumentum, quæ de se sunt peccata mortalia. Et sic patet quòd excessus in ludo est peccatum mortale (4). — Alio autem modo potest esse excessus in ludo secundum defectum debitarum circumstantiarum ; puta cum aliqui utuntur ludo, vel temporibus, vel in locis indebitis, aut etiam præter convenientiam negotii, seu personæ. Et hoc quidem quandoque potest esse peccatum mortale propter vehementiam affectûs ad ludum ;

(4) Scilicet ut deinde animus promptior ac vegetior ad seria redeat.

(2) In ludo adest superfluitas, cum contingit excedi regulam rationis, quod evidenter est peccatum.

(5) Nicolai, *videtur*.

(4) Per hunc etiam excessum peccant qui aut verbis sacræ Scripturæ, aut nominibus Dei vel sanctorum abutuntur ad ludos et jocos ; mortaliter quidem, si notabiliter excedant, magnamque committant irreverentiam ; venialiter autem si fuerit parvus excessus.

cujus delectationem præponit aliquis dilectioni Dei, ita quòd contra præceptum Dei, vel Ecclesiæ, talibus ludis uti non refugiat. Quandoque autem est peccatum veniale, putà si aliquis non tantum afficitur ad ludum quòd propter hoc velit aliquid contra Deum committere.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd aliqua sunt peccata propter solam intentionem, quia scilicet in injuriam alicujus fiunt : quam quidem intentionem excludit ludus, cujus intentio ad delectationem fertur, non ad injuriam alicujus : et in talibus ludus excusat à peccato, vel peccatum dimittit. Quædam verò sunt quæ secundum suam speciem sunt peccata, sicut homicidium, fornicatio et similia : et talia non excusantur per ludum ; quinimò ex his ludus redditur flagitiosus et obscœnus.

Ad *secundum* dicendum, quòd superfluitas in ludo pertinet ad ineptam lætitiâ, quam Gregorius (cit. in arg.) dicit esse filiam gulæ. Unde (Exod. xxxii, 6) dicitur : *Sedit populus manducare, et bibere, et surrexerunt ludere* (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dictum est (art. præc.), ludus est necessarius ad conversationem humanæ vitæ. Ad omnia autem quæ sunt utilia conversationi humanæ, deputari possunt aliqua officia licita. Et ideo etiam officium histrionum, quod ordinatur ad solatium hominibus exhibendum, non est secundum se illicitum (2) : nec sunt in statu peccati, dummodo moderatè ludo utantur, id est, non utendo aliquibus illicitis verbis vel factis ad ludum, et non adhibendo ludum negotiis et temporibus indebitis. Et quamvis in rebus humanis non utantur alio officio per comparisonem ad alios homines ; tamen per comparisonem ad seipsos et ad Deum alias habent seriosas et virtuosas operationes ; putà dum orant et suas passiones, et operationes componunt, et quandoque etiam pauperibus eleemosynas largiuntur. Unde illi qui moderatè eis subveniunt, non peccant, sed justè faciunt, mercedem ministerii eorum eis tribuendo. Si qui autem superflue sua in tales consumunt, vel etiam sustentant illos histriones qui illicitis ludis utuntur, peccant, quasi eos in peccato foventes. Unde Augustinus dicit super Joannem (tract. 100, ante med.), quòd « donare res suas histrionibus, vitium est immane, non virtus, » nisi fortè aliquis histrio esset in extrema necessitate, in qua esset ei subveniendum : dicit enim Ambrosius (De offic. refertur cap. *Pasce*, dist. 86) : « Pasce fame morientem : quisquis enim pascendo hominem servare poteris, si non paveris, occidisti. »

ARTICULUS IV. — UTRUM IN DEFECTU LUDI CONSISTAT ALIQUOD PECCATUM (3).

De his etiam Ethic. lib. IV, lect. 46.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in defectu ludi non consistat aliquod peccatum. Nullum enim peccatum indicitur poenitenti. Sed Augustinus dicit (lib. De vera et falsa poenit. cap. 15, à med.), de poenitente loquens : « Cohibeat se à ludis et à spectaculis sæculi qui perfectam consequi vult remissionis gratiam. » Ergo in defectu ludi non est aliquod peccatum.

2. Præterea, nullum peccatum ponitur in commendatione sanctorum. Sed in commendatione quorundam ponitur quòd à ludo abstinerunt :

(1) Ad idolorum cultum (I. Cor. x, 8) Apostolus expressè refert, cum sic ait : *Nec idololatæ efficiamini, sicut scriptum est : Sedit populus, etc.*

(2) Ita sentiunt S. Antoninus (Sum. part. III, tit. 8, cap. 4, § 45), S. Alphons. à Ligorio

(Theolog. moral. tom. III, n° 420), S. Franciscus à Sales. (Introd. à la vie dévote, part. I, ch. 25), et DD. Gousset (Theol. moral. tom. I, p. 295).

(3) Qui hoc vitio laborant vocari solent dari et agrestes, sed rarius est istud vitium, neque ordinariè majus est veniali.

dicitur enim (Jerem. xv, 17) : *Non sedi in concilio ludentium* ; et (Tob. iii, 17) dicitur (1) : *Nunquam cum ludentibus miscui me, neque cum his qui in levitate ambulant, participem me præbui*. Ergo in defectu ludi non potest esse peccatum.

3. Præterea, Andronicus ponit austeritatem, quam inter virtutes numerat, esse habitum, secundum quem aliqui nec afferunt aliis delectationes colloctionum, nec ab his recipiunt. Sed hoc pertinet ad defectum ludi. Ergo defectus ludi magis pertinet ad virtutem quam ad vitium.

Sed *contra* est quòd Philosophus (Ethic. lib. ii, cap. 7, et lib. iv, cap. 8) ponit defectum in ludo esse vitiosum.

CONCLUSIO. — Qui in ludo talem defectum committunt, ut et ipsi nihil delectabile proferant, et delectabilia moderatè ab aliis prolata rejiciendo molesti sint, peccant quidem ; minùs tamen iis qui in ludicris excedunt.

Respondeo dicendum quòd omne quod est contra rationem in rebus humanis, vitiosum est. Est autem contra rationem ut aliquis se aliis onerosum exhibeat, putà dum nihil delectabile exhibet, et etiam aliorum delectationes impedit. Unde Seneca dicit (lib. De quatuor virtutib. cap. *De continentia*, ante med.) : « Sic te geras sapienter quòd nullus te habeat tanquam asperum, nec contemnat quasi vilem. » Illi autem qui in ludo deficiunt, nec ipsi dicunt aliquid ridiculum, et dicentibus molesti sunt, quia scilicet moderatos aliorum ludos non recipiunt. Et ideo tales vitiosi sunt, et dicuntur *duri et agrestes*, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 8). — Sed quia ludus est utilis propter quietem et delectationem ; delectatio autem et quies non propter se quærentur in humana vita, sed propter operationem, ut dicitur (Ethic. lib. x, cap. 6) ; ideo « defectus ludi minùs est vitiosus quàm ludi superexcessus. » Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. ix, cap. 10, ante med.), quòd « pauci amici propter delectationem sunt habendi, quia parum de delectatione sufficit ad vitam quasi pro condimento, sicut parum de sale sufficit in cibo. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quia poenitentibus luctus indicitur pro peccatis, ideo interdicitur eis ludus. Nec hoc pertinet ad vitium defectùs ; quia hoc ipsum est secundum rationem quòd in eis ludus diminuat.

Ad *secundum* dicendum, quòd Jeremias ibi loquitur secundum congruentiam temporis, cujus status magis luctum requirebat : unde subdit : *Solus sedebam, quoniam amaritudine replesti me*. Quod autem dicitur (Tob. iii), pertinet ad ludum superfluum ; quod patet ex eo quod sequitur : *Neque cum his qui in levitate ambulant, participem me præbui*.

Ad *tertium* dicendum, quòd austeritas, secundum quòd est virtus, non excludit omnes delectationes, sed superfluas et inordinatas : unde videtur pertinere ad affabilitatem, quam Philosophus (Ethic. lib. iv, cap. 6) *amicitiam* nominat, vel ad eutrapeliàm, sive jucunditatem : et tamen nominat et definit eam sic secundum convenientiam ad temperantiam cujus est delectationes reprimere.

(1) Verba sunt Saræ filiæ Raguelis cum ex ancilla sua improprium quoddam audisset, flebiliter orantis Deum, et suum ei statum ad mise-

ricordiam exorandam ac impetrandam expnentis.

QUÆSTIO CLXIX.

DE MODESTIA IN EXTERIORI APPARATU, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de modestia, secundum quod consistit in exteriori apparatu, et circa hoc quaeruntur duo: 1^o Utrum circa exteriorem apparatum possit esse virtus et vitium. — 2^o Utrum mulieres peccent mortaliter in superfluo ornatu.

ARTICULUS I. — UTRUM CIRCA EXTERIOREM ORNATUM POSSIT ESSE VIRTUS ET VITIUM (1).

De his etiam infra, quest. CLXXXVII, art. 6 corp. et quodl. x, art. 44, et Opusc. LVIII, cap. 8, et Matth. x, et Ethic. lib. i.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod circa exteriorem ornatum non possit esse virtus et vitium. Exterior enim ornatus non inest nobis à natura, unde et secundum diversitatem temporum et locorum variatur: unde Augustinus dicit (De doctrina christ. lib. iii, cap. 42, ad fin.), quod «talares et manicatas tunicas habere apud veteres Romanos flagitium erat; nunc autem honesto loco natis non eas habere flagitium est.» Sed, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. ii, cap. 4), naturaliter inest nobis aptitudo ad virtutes. Ergo circa huiusmodi non est virtus et vitium.

2. Præterea, si circa exteriorem cultum esset virtus et vitium, oporteret quod superfluitas in talibus esset vitiosa, et etiam defectus vitiosus. Sed superfluitas in cultu exteriori non videtur esse vitiosa, quia etiam sacerdotes et ministri altaris in sacro ministerio pretiosissimis vestibus utuntur: similiter etiam defectus in talibus non videtur esse vitiosus, quia in laudem quorundam dicitur (Ileb. xi, 37): *Circuebant in melotis* (2), et in *pellibus caprinis*. Non ergo videtur quod in talibus possit esse virtus et vitium.

3. Præterea, omnis virtus aut est theologica, aut moralis, aut intellectualis. Sed circa huiusmodi non consistit virtus intellectualis, quæ perficitur in aliqua cognitione veritatis; similiter etiam nec est ibi virtus theologica, quæ habet Deum pro objecto; nec est etiam ibi aliqua virtutum moralium, quas Philosophus tangit (Ethic. lib. ii, cap. 7). Ergo videtur quod circa huiusmodi cultum non possit esse virtus et vitium.

Sed *contra*, honestas ad virtutem pertinet. Sed in exteriori cultu consideratur quædam honestas: dicit enim Ambrosius (De offic. lib. i, cap. 19): «Decor corporis nec sit affectatus, sed naturalis, simplex, neglectus magis quam expetitus; non pretiosis et albitibus adjunctus vestimentis, sed communibus, ut honestati vel necessitati nihil desit, nihil accedat nitore.» Ergo in exteriori cultu potest esse virtus et vitium.

CONCLUSIO. — Cum circa exteriorem apparatum et ornatum, multipliciter vitium esse contingat, varias quoque circa eandem virtutes esse consequitur.

Respondeo dicendum quod in ipsis rebus exterioribus, quibus homo utitur, non est aliquod vitium, sed ex parte hominis, qui immoderate utitur eis. Quæ quidem immoderantia potest esse dupliciter: uno quidem modo per comparisonem ad consuetudinem hominum cum quibus aliquis vivit; unde dicit Augustinus (Confess. lib. iii, cap. 7, à princ.): «Quæ contra mores hominum sunt flagitia, pro morum diversitate vitanda sunt; ut

(1) Hæc modestia de qua hic agitur definiri potest: *virtus quæ in rerum externarum apparatu moderationem rationis adhibet.*

(2) Id est, in vestibus de piliis camelorum contextis, ut Glosse interpretatur. Venit enim

ex græco *μήλον*, quod significat ovem, quasi melotis vestis intelligatur ex ovino corio facta. Quamquam *μήλον* quodlibet pecus vel quadrupes generaliter significare potest.

pactum inter se civitatis aut gentis consuetudine vel lege firmatum nullius civis, aut peregrini libidine violetur : turpis est enim omnis pars universo suo non congruens. » Alio modo potest esse immoderantia in usu talium rerum ex inordinato affectu utentis ; ex quo quandoque contingit quòd homo nimis libidinosè talibus utatur, sive secundum consuetudinem eorum cum quibus vivit, sive præter eorum consuetudinem. Unde Augustinus dicit (De doctrina christ. lib. III, cap. 12, in fin.) : « In usu rerum abesse oportet libidinem : quæ non solum ipsa eorum, inter quos vivit, consuetudine nequiter abutitur ; sed etiam sæpe fines ejus egressa, foeditatem suam, quæ inter claustra morum solemnium latitabat, flagitiosissimâ eruptione manifestat. » — Contingit autem ista inordinatio affectus tripliciter quantum ad superabundantiam. Uno modo per hoc quòd aliquis ex superfluo cultu vestium hominum gloriam quærit, prout scilicet vestes et alia hujusmodi pertinent ad quemdam ornatum. Unde Gregorius dicit in quadam homilia (40 in Evangel. inter princ. et med.) : « Sunt nonnulli qui cultum subtilium pretiosarumque vestium non putant esse peccatum : quod videlicet si culpa non esset, nequaquam sermo Dei tam vigilanter exprimeret, quòd dives qui torquebatur apud inferos, bysso et purpurâ indutus fuisset. Nemo quippe vestimenta pretiosa (scilicet excedentia proprium statum) nisi ad inanem gloriam quærit. » Alio modo secundum quòd homo per superfluum cultum vestium quærit delicias, secundum quòd vestis ordinatur ad corporis fomentum. Tertio secundum quòd nimiam sollicitudinem apponit ad exteriorem vestium cultum, etiamsi non sit aliqua inordinatio ex parte finis. Et secundum hoc Andronicus ponit tres virtutes circa exteriorem cultum : scilicet *humilitatem*, quæ excludit intentionem gloriæ ; unde dicit quòd humilitas est habitus non superabundans in sumptibus, et præparationibus ; et per se sufficientiam, quæ excludit intentionem deliciarum : unde dicit quòd per se sufficientia est habitus contentus quibus oportet, et determinativa eorum quæ ad vivere conveniunt (1), secundum illud Apostoli (I. Timoth. ult. 8) : *Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus* : et *simplicitatem*, quæ excludit superfluum sollicitudinem talium ; unde dicit quòd simplicitas est habitus contentus his quæ contingunt. — Ex parte autem defectus similiter potest esse duplex inordinatio per affectum. Uno quidem modo ex negligentia hominis, qui non adhibet studium vel laborem ad hoc quòd exteriori cultu utatur secundum quod oportet. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. VII, cap. 7, à med.), quòd ad molliem pertinet quòd aliquis trahat vestimentum per terram ut non laboraret elevando ipsum. Alio modo ex eo quòd ipsum defectum exterioris cultus ad gloriam ordinat : unde dicit Augustinus (De sermone Domini in monte, lib. II, cap. 12, parum à princ.) : « non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus luctuesis esse posse jactantiam, et eò periculosiorem quòd sub nomine servitutis Dei decipit. » Et Philosophus dicit (Ethic. lib. IV, cap. 7, circa fin.), quòd « superabundantia et inordinatus defectus ad jactantiam pertinet (2). »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quamvis ipse cultus exterior non sit à natura, tamen ad naturalem rationem pertinet ut exteriorem cultum moderetur : et secundum hoc nati sumus hanc virtutem suscipere, quæ exteriorum cultum moderatur.

Ad *secundum* dicendum, quòd illi qui in dignitatibus constituuntur, vel

(1) Id est quæ vitæ honestati congruunt, sive necessitati, etc.

(2) Unde evenit quum Diogenes Platonis ædes

ingressus, stragulis elegantioribus conculcatis, dixisset : *Calce Platonis fastum*, Platonem retulisse : *Sed alio fastu*.

etiam ministri altaris, pretiosioribus vestibus quàm cæteri, induuntur, non propter sui gloriam, sed ad significandam excellentiam sui ministerii vel cultûs divini : et ideo in eis non est vitiosum. Unde Augustinus (De doctrina christ. lib. III, cap. 12, in princ.) : « Quisquis sic utitur exterioribus rebus, ut metas consuetudinis bonorum, inter quos versatur, excedat, aut aliquid significat, aut flagitiosus est, dum scilicet propter delicias, aut ostentationem talibus utitur. » Similiter etiam ex parte defectûs contingit esse peccatum. Non tamen semper qui vilioribus quàm cæteri vestibus utitur, peccat. Si enim hoc facit propter jactantiam vel superbiam, ut se cæteris præferat, vitium superstitionis est (1). Si autem hoc faciat propter macerationem carnis, vel humiliationem spiritûs, ad virtutem temperantiæ pertinet. Unde Augustinus dicit (De doctr. christ. lib. III, loco cit.) : « Quisquis restrictius rebus prætereuntibus utitur quàm se habent mores eorum cum quibus vivit, aut temperans aut supersticiosus est. » Præcipuè autem competit vilibus vestimentis uti his qui alios et verbo et exemplo ad poenitentiam hortantur; sicut fecerunt prophetæ, de quibus Apostolus ibi loquitur. Unde quædam Glossa (ord. super illud : *Ipse autem Joannes, etc.*) dicit (Matth. III) - « Qui poenitentiam prædicat, habitum poenitentiae præterdit (2). »

Ad tertium dicendum, quòd hujusmodi exterior cultus indicium quoddam est conditionis humanæ; et ideo excessus et defectus, et medium in talibus reduci possunt ad virtutem veritatis, quam Philosophus (loco cit. in arg.) ponit circa facta et dicta, quibus aliquid de statu hominis significatur.

ARTICULUS II. — UTRUM ORNATUS MULIERUM SIT SINE PECCATO MORTALI (3).

De his etiam Opusc. LVII, cap. 8, et Isa. III, fin. et I. Cor. VII, lect. 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd ornatus mulierum non sit sine peccato mortali. Omne enim quod est contra præceptum divinæ legis est peccatum mortale. Sed ornatus mulierum est contra præceptum divinæ legis : dicitur enim (I. Petri III, 3) : *Quarum, scilicet mulierum, non sit extrinsecus capillatura, aut circumdatio auri, aut indumenti vestimentorum cultus; unde dicit Glossa Cypriani (ord. lib. De habitu virg. circa med.) : « Serico et purpurâ indutæ, Christum sincerè induere non possunt : auro et margaritis adornatæ, et monilibus, ornamenta mentis et corporis perdidērunt. »* Sed hoc non fit nisi per peccatum mortale. Ergo ornatus mulierum non potest esse sine peccato mortali.

2. Præterea, Cyprianus dicit in libro De habitu virginum (loco cit.) : « Non virgines tantum aut viduas, sed et nuptas puto, et omnes omnino feminas admonendas, quòd opus Dei et facturam ejus et plasma adulterare nullo modo debeant, adhibito flavo colore, vel nigro pulvere, vel rubore, aut quolibet lineamenta nativa corrumpente medicamine. » Et postea subdit : « Manus Deo inferunt, quando illud quod ille formavit, reformare contendunt. Impugnatio est divini operis, prævaricatio est veritatis. Deum videre non poteris, quando oculi tibi non sunt, quos Deus fecit, sed quos diabolus infecit, de inimico tuo compta, cum illo pariter arsura. » Sed

(1) Vox illa hic in sensu latissimissimo menda est; et ita significat quidquid limites veri bonique superexcedit.

(2) Ex his obvium est nequaquam reprehendendos esse religiosos qui vilem habitum portant, sed laudandos potius; ut videre est in opusculo S. Thomæ contra impugnantes religionem (cap. VIII).

(3) Etsi quæ articulo præcedenti dicta sunt, non minus ad mulieres quàm ad viros pertineant; B. Thomas attamen peculiariter agendum putavit de ornatu mulierum; quoniam illi sexui magis familiare est tum pulchritudinem, tum in ornatu excessum affectare.

hoc non debetur nisi peccato mortali. Ergo ornatus mulierum non est sine peccato mortali.

3. Præterea, sicut non congruit mulieri quòd veste virili utatur, ita etiam ei non competit quòd inordinato ornatu utatur. Sed primum est peccatum: dicitur enim (Deut. xxii, 5): *Non induatur mulier veste virili, nec vir veste muliebri*. Ergo etiam videtur quòd superfluous ornatus mulierum sit peccatum mortale.

4. Sed *contra* est, quia secundum hoc videretur quòd artifices hujusmodi ornamenta præparantes mortaliter peccarent.

CONCLUSIO. — Quanquam mulierum ornatus ad placendum viris suis peccatum non sit, ad concupiscentiam tamen et vanitatem relatus, culpâ non vacat.

Respondeo dicendum quòd circa ornamenta mulierum sunt eadem attendenda quæ supra (art. præc.) communiter dicta sunt circa exteriorem cultum; et insuper quiddam aliud speciale, quòd scilicet muliebris cultus viros ad lasciviam provocat, secundum illud (Proverb. vii, 10): *Ecce mulier occurrit illi ornatu meretricio, præparata ad decipiendas animas*. Potest tamen mulier licitè operam dare ad hoc quòd viro suo placeat, ne per ejus contemptum in adulterium labatur. Unde dicitur (I. ad Corinth. vii, 34): *quòd mulier quæ nupta est, cogitat quæ sunt mundi, quomodo placeat viro*. Et ideo si mulier conjugata ad hoc se ornet ut viro suo placeat, potest hoc facere absque peccato. Illæ autem mulieres quæ viros non habent nec volunt habere, vel sunt in statu non habendi, non possunt absque peccato appetere placere virorum aspectibus ad concupiscendum, quia hoc est dare eis incentivum peccandi. Et si quidem hac intentione se ornet ut alios provocent ad concupiscentiam, mortaliter peccant; si autem ex quadam levitate, vel etiam ex quadam vanitate propter jactantiam quamdam, non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale (1). Et eadem ratio quantum ad hoc est de viris. Unde Augustinus dicit (Epist. ad Possidium 243, al. 73, paulò à princ.): « Nolo ut de ornamentis auri, vel vestis præproperam habeas in prohibendo sententiam, nisi in eos qui neque conjugati sunt, neque conjugari cupientes, cogitare debent quomodo placeant Deo. Illi autem cogitant quæ sunt mundi, quomodo placeant vel viri uxoris, vel mulieres maritis: nisi quòd capillos nudare feminas (2), quas etiam caput velare Apostolus jubet, nec maritatus decet. » In quo tamen casu possent aliquæ à peccato excusari, quando hoc non fieret ex aliqua vanitate, sed propter contrariam consuetudinem; quamvis talis consuetudo non sit laudabilis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Glossa (ordin.) ibidem dicit, « mulieres eorum qui in tribulatione erant, contemnebant viros; et ut aliis placerent, se pulchrè ornabant, » quod fieri Apostolus prohibet. In quo etiam casu loquitur Cyprianus; non autem prohibet mulieres conjugatas ornari, ut placeant viris, ne detur eis occasio peccandi cum aliis. Unde Apostolus (I. Timoth. ii, 9) dicit: *Mulieres in habitu ornato, cum verecundia et sobrietate ornantes se, non in tortis crinibus, aut auro, aut margaritis, aut veste pretiosa* (3); per quod datur intelligi quòd sobrius et moderatus ornatus non prohibetur mulieribus, sed superfluous, et inverecondus, et impudicus.

(1) Peccant mortaliter, si tantam faciant sumptuositatem et propter eam, vel debita non solvant, vel non restituant ea quæ debent restituere, vel alia interveniat circumstantia mortalis.

(2) Fæminis secundum mores nostros licet capillos nudare, et illud non prohiberi potest,

nisi inde inextricabiles difficultates oriuntur.

(3) In prioribus Ecclesiæ sæculis major requirebatur modestia in mulieribus ad edificationem ethnicorum, quia de causa hi ornatus pertulerunt à Patribus prohiberi.

Ad *secundum* dicendum, quòd mulierum fucatio, de qua Cyprianus loquitur, est quædam species fictionis, quæ non potest esse sine peccato. Unde Augustinus dicit (Epist. ad Possidium 245, al. 73, ante med.): « Fucari pigmentis, quò rubicundior vel candidior appareat, adulterina fallacia est, quâ non dubito etiam ipsos maritos se nolle decipi, quibus solis (scilicet maritis) permittendæ sunt feminæ ornari secundum veniam, non secundum imperium. » Non semper tamen talis fucatio est cum peccato mortali, sed solum quando fit propter lasciviam vel in Dei contemptum: in quibus casibus loquitur Cyprianus. Sciendum tamen quòd aliud est fingere pulchritudinem non habitam, et aliud occultare turpitudinem ex aliqua causa proveniente, putâ ægritudine vel aliquo hujusmodi: hoc enim est licitum, quia secundum Apostolum (I. Corinth. xii, 23): *quæ putamus ignobilia membra corporis esse, his honorem abundantiorum circumdamus.*

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dictum est (art. præc.), cultus exterior debet competere conditioni personæ secundum communem consuetudinem. Et ideo de se vitiosum est quòd mulier utatur veste virili, aut è converso; et præcipuè quia hoc potest esse causa lasciviæ; et specialiter prohibetur in lege (Deut. xxii), quia Gentiles tali mutatione habitus utebantur ad idololatriæ superstitionem. Potest tamen quandoque hoc fieri sine peccato propter aliquam necessitatem, vel causâ se occultandi ab hostibus, vel propter defectum alterius vestimenti, vel propter aliquid aliud hujusmodi (1).

Ad *quartum* dicendum, quòd si qua ars est ad faciendum aliqua opera, quibus homines uti non possunt absque peccato, per consequens artifices talia faciendo peccarent, utpote præbentes directè aliis occasionem peccandi; putâ si quis fabricaret idola vel aliqua ad cultum idololatriæ pertinentia. Si qua verò ars sit cujus operibus homines possunt bene et malè uti, sicut gladii, sagittæ et alia hujusmodi, usus talium artium non est peccatum: et hæ solæ artes sunt dicendæ. Unde Chrysostomus dicit (super Matth. hom. 50, à med.): « Eas solum artes oportet vocare quæ necessariorum, et eorum quæ continent vitam nostram, sunt tributivæ et constructivæ. » Si tamen operibus alicujus artis ut pluries aliqui malè utantur, quanvis de se non sint illicitæ, sunt tamen per officium principis à civitate extirpandæ secundum documenta Platonis. Quia ergo mulieres licitè se possunt ornare, vel ut conservent decentiam sui statûs, vel etiam aliquid superaddere, ut placeant viris, consequens est quòd artifices talium ornamentorum non peccant in usu talis artis, nisi fortè inveniendò aliqua superflua et curiosa. Unde Chrysostomus dicit super Matthæum (loc. cit.) quòd « etiam ab arte calceorum et textorum multa abscindere oportet; etenim artem ad luxuriam deduxerunt, necessitatem ejus corrumpentes artem arti malè commiscentes (2). »

QUÆSTIO CLXX.

DE PRÆCEPTIS TEMPERANTIÆ, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Postea considerandum est de præceptis temperantiæ; et 1° De præceptis ipsius temperantiæ. — 2° De præceptis partium ejus.

(1) Si autem absque simili causâ fiat, solum ex levitate, et absit tam scandalum, quam intentio periculumque libidinis, peccatum erit veniale, ait Sylvius.

(2) Ita cum pluribus codicibus et edit. veteribus edit. Patav. Nicolai. *Necessitate superat² curiositatem arti malè commiscentes.*

ARTICULUS I. — UTRUM PRÆCEPTA TEMPERANTIÆ CONVENIENTER LEGE DIVINA TRADANTUR (1).

De his etiam 1 2, quæst. c, art. 2 ad 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd præcepta temperantiæ inconvenienter in lege divina tradantur. Fortitudo enim est potior virtus quàm temperantia, ut supra dictum est (quæst. cxli, art. 8, et 1 2, quæst. lxxvi, art. 4). Sed nullum præceptum fortitudinis ponitur inter præcepta Decalogi, quæ sunt potiora legis præcepta. Ergo inconvenienter inter præcepta Decalogi ponitur prohibitio adulterii, quod contrariatur temperantiæ, ut ex supra dictis patet (quæst. cliv, art. 8).

2. Præterea, temperantia non est solum circa venerea, sed etiam circa delectationem ciborum et potuum. Sed inter præcepta Decalogi non prohibetur aliquod vitium pertinens ad delectationem ciborum et potuum, neque etiam pertinens ad aliquam aliam speciem luxuriæ. Ergo neque etiam debet poni aliquod præceptum prohibens adulterium, quod pertinet ad delectationem venereorum.

3. Præterea, principalius est in intentione legislatoris inducere ad virtutes quàm vitia prohibere : ad hoc enim vitia prohibentur ut virtutum impedimenta tollantur. Sed præcepta Decalogi sunt principaliora in lege divina. Ergo inter præcepta Decalogi magis debuit poni præceptum aliquod affirmativum directè inducens ad virtutem temperantiæ, quàm præceptum negativum prohibens adulterium, quod ei directè opponitur.

In contrarium est auctoritas Scripturæ, in Decalogo (Exod. xx).

CONCLUSIO. — Inter præcepta Decalogi debuit temperantiæ præceptum, præcipuè de adulterio, apponi, non modò secundum quòd opere exercetur, sed etiam secundum quòd corde concupiscitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut Apostolus dicit (1. Timoth. i, 5), *finis præcepti charitas est*; ad quam duobus præceptis inducimur pertinentibus ad dilectionem Dei et proximi. Et ideo illa præcepta in Decalogo ponuntur quæ directius ordinantur ad dilectionem Dei et proximi. Inter vitia autem temperantiæ opposita, maximè dilectioni proximi videtur opponi adulterium, per quod aliquis usurpat sibi rem alienam, abutendo scilicet uxore proximi. Et ideo inter præcepta Decalogi præcipuè prohibetur adulterium, non solum secundum quòd opere exercetur, sed etiam secundum quòd corde concupiscitur (2).

Ad primum ergo dicendum, quòd inter species vitiorum quæ opponuntur fortitudini, nulla est quæ ita directè contrarietur dilectioni proximi, sicut adulterium, quod est species luxuriæ, quæ temperantiæ contrariatur : et tamen vitium audaciæ, quod opponitur fortitudini, quandoque solet esse causa homicidii, quod inter præcepta Decalogi prohibetur : dicitur enim (Eccli. viii, 15) : *Cum audace non eas in via, ne fortè gravet mala sua in te* (3).

Ad secundum dicendum, quòd gula non directè opponitur dilectioni proximi, sicut adulterium, neque etiam aliqua alia species luxuriæ. Non enim tanta fit injuria patri per stuprum virginis quæ non est ejus connubio deputata, quanta fit injuria viro per adulterium uxoris, cujus corporis potestatem ipse habet, non uxor.

(1) Docet S. Doctor convenienter inter præcepta Decalogi tradi præceptum negativum de temperantia, scilicet prohibitionem adulterii, sed ostendit secus esse de præceptis affirmativis.

(2) *Dictum est antiquis : Non mæchaberis. Ego dico vobis : quia omnis qui viderit mu-*

lierem ad concupiscendam eam, jam mæchatus est eam in corde suo (Matth. v.).

(3) Quod sic explicant quidam : *Ne fortè sis particeps periculorum in quæ illum nimis temeritas et audacia conjiciet.*

Ad *tertium* dicendum, quòd præcepta Decalogi, ut supra dictum est (quæst. cxxii, art. 1), sunt quædam universalia divinæ legis principia; unde oportet ea esse communia. Non poterant autem aliqua præcepta communia affirmativa de temperantia dari, quia usus ejus variatur secundum diversa tempora, sicut Augustinus dicit (libro De bono conjugali, cap. 15), et secundum diversas hominum leges et consuetudines.

ARTICULUS II. — UTRUM CONVENIENTER TRADANTUR IN DIVINA LEGE PRÆCEPTA DE VIRTUTIBUS ANNEXIS TEMPERANTIÆ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter tradantur in divina lege præcepta de virtutibus annexis temperantiæ. Præcepta enim Decalogi, ut dictum est (art. præc. ad 3), sunt quædam universalia principia totius legis divinæ. Sed *superbia est initium omnis peccati*, ut dicitur (Eccli. x, 15). Ergo inter præcepta Decalogi debuit aliquod poni prohibitivum superbiæ.

2. Præterea, illa præcepta maximè debent in Decalogo poni per quæ homines maximè inclinantur ad legis impletionem, quia ista videntur esse principalia. Sed per humilitatem, per quam homo Deo subjicitur, maximè videtur homo disponi ad observantiam divinæ legis; unde obedientia inter gradus humilitatis computatur, ut supra habitum est (quæst. clxi, art. 6), et idem etiam videtur esse dicendum de mansuetudine, per quam fit ut homo divinæ Scripturæ non contradicat; ut Augustinus dicit (De doctrina christ. lib. ii, cap. 7, circ. princ.). Ergo videtur quòd de humilitate et mansuetudine aliqua præcepta in Decalogo poni debuerint.

3. Præterea, dictum est (art. præc.), quòd adulterium in Decalogo prohibetur, quia contrariatur dilectioni proximi. Sed etiam inordinatio exteriorum motuum, quæ contrariatur modestiæ, dilectioni proximi opponitur: unde Augustinus dicit in Regula (epist. 212, al. 109 circ. med.): « In omnibus motibus vestris nihil fiat quòd cujusquam offendat aspectum. » Ergo videtur quòd etiam hujusmodi inordinatio debuit prohiberi per aliquod præceptum Decalogi.

In *contrarium* sufficit auctoritas Scripturæ (1).

CONCLUSIO. — Conveniens fuit ut non solum temperantiæ præcepta hominibus darentur, sed etiam de virtutibus illi annexis.

Respondeo dicendum quòd virtutes temperantiæ annexæ dupliciter considerari possunt: uno modo secundum se; alio modo secundum suos effectus. Secundum se quidem non habent directam habitudinem ad dilectionem Dei vel proximi; sed magis respiciunt quamdam moderationem eorum quæ ad ipsum hominem pertinent. Quantum autem ad effectus suos, possunt respicere dilectionem Dei vel proximi: et secundum hoc aliqua præcepta in Decalogo ponuntur pertinentia ad prohibendum effectus vitiorum oppositorum temperantiæ partibus: sicut ex ira, quæ opponitur mansuetudini, procedit interdum aliquis ad homicidium (quod in Decalogo prohibetur), aut ad subtrahendum debitum honorem parentibus; quod etiam potest ex superbia provenire, ex qua etiam multi transgrediuntur præcepta primæ tabulæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd superbia est initium peccati, sed la-

(1) Quæ nimirum vel implicite in Decalogo vel explicitè in aliis plerisque tum Veteris, tum Novi Testamenti partibus ea præcipit quæ nunc ad subjectivas, nunc ad potentiales, nunc etiam ad integrales temperantiæ partes pertinent. Quoad subjectivas quæ sunt *abstinentia*, *sobrietas*, *castitas* (Cf. Num. vi, 5; II. Pet. i,

5; I. Pet. v, 8; I. Tim. iii, 2; Tit. ii, 4, Cor. vi, 4), quoad partes potentiales quæ sunt *continentia*, *clementia*, *mansuetudo*, *modestia* et *humilitas* (Conf. Eccl. xxx, 24; ibid. x, 51; II. Tim. ii, 24; Colos. iii, 12), quantum ad integrales quæ sunt *verecundia* et *honestas* (Cf. I. Cor. xiv, 40, et I. Tim. ii, 9).

tens in corde; cujus etiam inordinatio non perpenditur communiter at omnibus. Unde ejus prohibitio non debuit poni inter præcepta Decalogi, quæ sunt prima principia per se nota.

Ad *secundum* dicendum, quod præcepta quæ per se inducuntur ad observantiam legis, præsupponunt jam legem; unde non possunt esse prima legis præcepta, ut in Decalogo ponantur.

Ad *tertium* dicendum, quod inordinatio exteriorum motuum non pertinet ad offensam proximi secundum ipsam speciem actûs, sicut homicidium, adulterium et furtum, quæ in Decalogo prohibentur; sed solum secundum quod sunt signa interioris inordinationis, ut supra dictum est (quæst. clxviii, art. 1 ad 1).

QUÆSTIO CLXXI.

DE PROPHETIA, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Postquam dictum est de singulis virtutibus et vitiis, quæ pertinent ad omnium hominum condiciones et status, nunc considerandum est de his quæ specialiter ad aliquos homines pertinent. Invenitur autem differentia inter homines secundum ea quæ ad habitus et actus animæ rationalis pertinent, tripliciter: uno quidem modo secundum diversas gratias gratis datas; quia, ut dicitur (I. Corin. xi), *divisiones gratiarum sunt: et alii datur per spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ*, etc. Alia verò differentia est secundum diversas vitas, activam scilicet et contemplativam, quæ accipiuntur secundum diversa operationum studia: unde et ibidem dicitur quod *divisiones operationum sunt*. Aliud enim est studium operationis in Martha, quæ *solicita erat, et laborabat circa frequens ministerium*, quod pertinet ad vitam activam; aliud autem est in Maria, quæ *sedens secus pedes Domini audiebat verbum illius*, quod pertinet ad contemplativam, ut habetur (Lucæ x). Tertio modo, secundum diversitatem officiorum et statuum, prout dicitur (Ephes. iv, 2): *Et ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero evangelistas, alios autem pastores et doctores*, quod pertinet ad diversa ministeria, de quibus dicitur (I. Cor. xii, 5): *Divisiones ministratorum sunt*. Est autem attendendum circa gratias gratis datas, de quibus occurrit consideratio prima, quod quedam earum pertinent ad cognitionem, quedam verò ad locutionem, quedam verò ad operationem. Omnia verò quæ ad cognitionem pertinent, sub prophetia comprehendi possunt. Nam prophetica revelatio se extendit non solum ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res divinas, et quantum ad ea quæ proponuntur omnibus credenda, quæ pertinent ad fidem, et quantum ad altiora mysteria, quæ sunt perfectorum, quæ pertinent ad sapientiam. Est etiam prophetica revelatio de his quæ pertinent ad spirituales substantias, à quibus vel ad bonum vel ad malum inducimur; quod pertinet ad discretionem spirituum. Extendit etiam se ad directionem humanorum actuum, quod pertinet ad scientiam, ut infra patebit (quæst. clxxviii). Et ideo primò occurrit considerandum de prophetia et de raptu, qui est quidam prophetiæ gradus. De prophetia autem quadruplex consideratio occurrit: quarum prima est de essentia ejus; secunda de causa ipsius; tertia de modo prophetici cognitionis; quarta de divisione prophetiæ. — Circa primum quærentur sex: 1° Utrum prophetia pertineat ad cognitionem. — 2° Utrum sit habitus. — 3° Utrum sit solum futurorum contingentium. — 4° Utrum propheta cognoscat omnia prophetabilia. — 5° Utrum propheta discernat ea quæ divinitus percipit, ab eis quæ proprio spiritu videt. — 6° Utrum prophetiæ possit subesse falsum.

ARTICULUS I. — UTRUM PROPHETIA PERTINEAT AD COGNITIONEM.

De his etiam infra, art. 2 corp. et part. III, quæst. vii, art. 8, et De ver. quæst. xii, art. 4, et Isaïe i, princ. et I. Cor. xiv princ. et Hebr. x, lect. 7.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod prophetia non pertineat ad cognitionem. Dicitur enim (Eccli. xlviii, 14), quod *corpus Elisæi mortuum*

prophetavit; et infra (cap. 49, 18), dicitur de Joseph quòd *ossa ipsius visitata sunt, et post mortem prophetaverunt*. Sed in corpore vel in ossibus post mortem non remanet aliqua cognitio. Ergo prophetia non pertinet ad cognitionem.

2. Præterea (I. Cor. xiv, 3), dicitur : *Qui prophetat, hominibus loquitur ad ædificationem*. Sed locutio est effectus cognitionis, non autem est ipsa cognitio. Ergo videtur quòd prophetia non pertineat ad cognitionem.

3. Præterea, omnis cognoscitiva perfectio excludit stultitiam et insaniam. Sed hæc simul possunt esse cum prophetia : dicitur enim (Oseæ ix, 7) : *Scitote, Israel, stultum prophetam, et insanum*. Ergo prophetia non est cognoscitiva perfectio.

4. Præterea, sicut revelatio pertinet ad intellectum, ita inspiratio videtur pertinere ad affectum, eò quòd importat motionem quamdam. Sed prophetia dicitur esse *inspiratio*, vel *revelatio*, secundum Cassiodorum (in Prolog. super Psalt. cap. 1). Ergo videtur quòd prophetia non magis pertineat ad intellectum quàm ad affectum.

Sed *contra* est quod dicitur (I. Reg. ix, 9) : *Qui enim Propheta dicitur hodie, olim vocabatur Videns* (1). Sed visio pertinet ad cognitionem. Ergo prophetia ad cognitionem pertinet.

CONCLUSIO. — Prophetia primò et principaliter in cognitione consistit, secundariò autem in locutione.

Respondeo dicendum quòd prophetia primò et principaliter consistit in cognitione, quia videlicet prophetæ cognoscunt ea quæ sunt procul et remota ab hominum cognitione. Unde possunt dici prophetæ à *πρὸ*, *pro*, quod est *procul*, et *φανός*, *phanos*, quod est *apparitio*, quia scilicet eis aliqua, quæ sunt procul, apparent (2). Et propter hoc, ut Isidorus dicit (Etymolog. lib. vii, cap. 8), « in veteri Testamento appellabantur Videntes, quia videbant ea quæ cæteri non videbant, et prospiciebant quæ in mysterio abscondita erant. » Unde et Gentilitas eos appellabat *Vates* à *vi* *mentis*, ut ibidem præmittit. Sed quia, ut dicitur (I. Cor. xii, 7), *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*; et infra (cap. xiv, 12), dicitur : *Ad ædificationem Ecclesiæ quærite ut abundetis*; inde est quòd prophetia secundariò consistit in locutione, prout prophetæ ea quæ divinitus edocti cognoscunt, ad ædificationem aliorum annuntiant, secundum illud (Isaïæ xxi, 10) : *Quæ audiivi à Domino exercituum, Deo Israel, annuntiavi vobis*. Et secundum hoc, ut Isidorus dicit (Etymolog. lib. vii, cap. 8), possunt dici *Prophetæ*, quasi *Præfatores*, eò quòd *porrò fantur*, id est, à remotis fantur, et de futuris vera prædicunt. Ea autem quæ supra humanam cognitionem divinitus revelantur, non possunt confirmari ratione humanâ, quam excedunt secundum operationem virtutis divinæ (3), secundum illud (Marci ult. 20) : *Prædicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante, sequentibus signis*. Unde tertiò ad prophetiam pertinet operatio miraculorum, quasi confirmatio quædam propheticæ enuntiationis. Unde dicitur (Deut. ult. 10) : *Non surrexit propheta ultra in Israel, sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem in omnibus signis atque portentis*.

(1) Hinc ut ibidem vers. 9 per parentheses præmittitur : *Olim in Israel sic loquebatur unusquisque vadens consulere Deum : Eamus ad Videntem*.

(2) Non satis auspicate; nam *τόρρω* non *πρὸ* perinde est ac *procul*, sed *πρὸ* idem quod *ante* sive *prius*. Nec verò *φανός* pro apparitione usurpatur à Græcis. Nonne propheta verò derivatur

ex verbo *φημι*, hoc est *dico*, et præpositione *πρὸ*, quasi *prædico*, etc.

(3) Ita cum Mss. vetustiores edit. Garcia primò hanc lectionem invexit, *quam excedunt, sed secundum operationem*, etc. quem passim sequuntur edit. posteriores. Theologi et Nicol., *sed operatione virtutis divinæ*.

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritates illæ loquuntur de prophetia quantum ad hoc tertium, quòd assumitur ut prophetiæ argumentum (1).

Ad secundum dicendum, quòd Apostolus ibi loquitur quantum ad propheticam enuntiationem.

Ad tertium dicendum, quòd illi qui dicuntur prophetæ insani et stulti, non sunt veri prophetæ, sed falsi: de quibus dicitur (Jeremiæ xxiii, 16): *Nolite audire verba prophetarum, qui prophetant vobis et decipiunt vos: visionem cordis sui loquuntur, non de ore Domini*; et (Ezech. xiii, 3): *Hæc dicit Dominus: Fæ prophetis insipientibus, qui sequuntur spiritum suum, et nihil vident*.

Ad quartum dicendum, quòd in prophetia requiritur quòd intentio mentis eleuetur ad percipienda divina. Unde dicitur (Ezech. ii, 1): *Fili hominis, sta super pedes tuos, et loquar tecum*. Hæc autem elevatio intentionis fit Spiritu sancto movente: unde ibidem subditur: *Et ingressus est in me spiritus, et statuit me super pedes meos*. Postquam autem intentio mentis elevata est ad superna, percipit divina: unde subditur ibidem: *Et audiui loquentem ad me*. Sic igitur ad prophetiam requiritur inspiratio quantum ad mentis elevationem, secundum illud (Job, xxxii, 8): *Inspiratio Omnipotentis dat intelligentiam*; revelatio autem quantum ad ipsam perceptionem divinorum, in quo perficitur prophetia, et per ipsam removetur obscuritatis et ignorantiae velamen, secundum illud (Job, xii, 22): *Qui revelat profunda de tenebris*.

ARTICULUS II. — UTRUM PROPHETIA SIT HABITUS (2).

De hisetiam 4 2, quæst. lxxviii, art. 3 ad 5, et Cont. gent. lib. iii, cap. 454 fin. et De ver. quæst. xii, art. 4, per tot. et art. 45 ad 5, et De pot. quæst. vi, art. 4 fin. et quodl. xii, art. 27 ad 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd prophetia sit habitus. Quia, ut dicitur (Ethic. lib. ii, cap. 5), « tria sunt in anima, potentia, passio et habitus. » Sed prophetia non est potentia, quia sic inesset omnibus hominibus, quibus potentiæ animæ sunt communes; similiter etiam non est passio, quia passionibus pertinent ad vim appetitivam, ut supra habitum est (1 2, quæst. xxii, art. 2); prophetia autem pertinet principaliter ad cognitionem, ut dictum est (art. præc.). Ergo prophetia est habitus.

2. Præterea, omnis perfectio animæ, quæ non semper est in actu (3), est habitus. Sed prophetia est quædam animæ perfectio: non autem semper est in actu; alioquin non diceretur dormiens propheta (4). Ergo videtur quòd prophetia sit habitus.

3. Præterea, prophetia computatur inter gratias gratis datas. Sed gratia est habituale quoddam in anima, ut supra habitum est (1 2, qu. cx, art. 2). Ergo prophetia est habitus.

Sed contra, « habitus est quo quis agit cum voluerit, » ut dicit Commentator (De anima, lib. iii, comment. 18). Sed aliquis non potest uti prophetiâ, cum voluerit; sicut patet (IV. Reg. iii) de Elisæo, « quem cum Josaphat de futuris requireret, et prophetiæ spiritus ei deesset, psalterium fecit applicari, ut prophetiæ ad hunc spiritus per laudem psalmodiæ descenderet, atque ejus animum de venturis replet, » ut Gregorius dicit (super Ezech. hom. i, inter med. et fin.). Ergo prophetia non est habitus.

CONCLUSIO. — Inest prophetiæ lumen sanctis prophetis, non per modum habitus, sed per modum passionis seu impressionis transeuntis.

(1) Quod enim prophetasse dicatur corpus mortuum Elizæi, ad illud alluditur quod (IV. Reg. xiii, 21): *Quidam sepelientes hominem viderunt latrunculos et projecerunt cadaver in sepulchro Elizæi; cumque tetigisset ossa Elizæi, revixit homo, etc.*

(2) Responsio communis est prophetiam seu

lumen propheticum per se et ex sui ratione non esse habitum.

(3) Vel in exercitio actualiter operandi; non enim semper operatur habitus.

(4) Seu transpositâ constructione, *alioquin dormiens non diceretur propheta*; quia cum dormit non prophetat.

Respondeo dicendum quòd, sicut Apostolus dicit (Ephes. v, 13) : *Omne quod manifestatur, lumen est*; quia videlicet sicut manifestatio corporalis visionis fit per lumen corporale, ita etiam manifestatio visionis intellectualis fit per lumen intellectuale. Oportet ergo quòd manifestatio proportionetur lumini per quod fit, sicut effectus proportionatur suæ causæ. Cùm ergo prophetia pertineat ad cognitionem quæ supra naturalem rationem existit, ut dictum est (art. præc.), consequens est quòd ad prophetiam requiratur quoddam lumen intellectuale excedens lumen naturalis rationis. Unde (Micheæ vii, 8) : *Cùm sedero in tenebris, Dominus lux mea est*. Lumen autem dupliciter alicui inesse potest : uno modo per modum formæ permanentis, sicut lumen corporale est in sole et in igne ; alio modo per modum cujusdam passionis, sive impressionis transeuntis, sicut lumen est in aere. Lumen autem propheticum non inest intellectui prophetæ per modum formæ permanentis : aliàs oporteret quòd semper prophetæ adesset facultas prophetandi : quod patet esse falsum. Dicit enim Gregorius super Ezechielem (hom. i, inter med. et fin.) : « Aliquando prophetiæ spiritus deest prophetis, nec semper eorum mentibus præsto est, quatenus cùm hunc non habent, se hunc cognoscant ex dono habere, cùm habent. » Unde Elisæus dixit de muliere Sunamite (IV. Reg. iv, 27) : *Anima ejus in amaritudine est, et Dominus celavit à me, et non indicavit mihi*. Et hujus ratio est, quia lumen intellectuale in aliquo existens per modum formæ permanentis et perfectæ, perficit intellectum principaliter ad cognoscendum principium illòrum quæ per illud lumen manifestantur : sicut per lumen intellectus agentis præcipuè intellectus cognoscit prima principia omnium illorum quæ naturaliter cognoscuntur. Principium autem eorum quæ ad supernaturalem cognitionem pertinent, quæ per prophetiam manifestantur, est ipse Deus, qui per essentiam à prophetis non videtur ; videtur autem à beatis in patria, in quibus hujusmodi lumen inest per modum cujusdam formæ permanentis et perfectæ, secundùm illud (Psal. xxxv, 10) : *In lumine tuo videbimus lumen*. Relinquitur ergo quòd lumen propheticum insit animæ prophetæ per modum cujusdam passionis vel impressionis transeuntis ; et hoc significatur (Exodi xxxiii, 22) : *Cùmque transibit gloria mea, ponam te in foramine petræ*, etc. ; et (III. Reg. xix, 11) dicitur ad Eliam : *Egrederere, et sta in monte coram Domino, et ecce Dominus transit*, etc. Et inde est quòd sicut aer semper indiget novâ illuminatione, ita etiam mens prophetæ semper indiget novâ revelatione, sicut discipulus, qui nondum est adeptus principia artis, indiget ut de singulis instruat. Unde et (Isaiæ l, 4) dicitur : *Mane erigit mihi aurem, ut audiam quasi magistrum*. Et hoc etiam ipse modus loquendi prophetiam designat, secundùm quòd dicitur quòd *locutus est Dominus* ad talem vel talem prophetam ; aut quòd *factum est verbum Domini*, sive *manus Domini super eum* (1). Habitus autem est forma permanens. Unde manifestum est quòd prophetia propriè loquendo, non est habitus.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa divisio Philosophi non comprehendit absolutè omnia quæ sunt in anima, sed ea quæ possunt esse principia moralium actuum : qui quandoque fiunt ex passione, quandoque autem ex habitu, quandoque autem ex potentia nuda, ut patet in his qui ex judicio rationis aliquid operantur, antequam habeant habitum. Potest autem prophetia ad passionem reduci, si tamen nomen passionis prò

(1) Sic (Is. xx, 2) : *Locutus est Dominus in manu Isaïæ dicens*, etc. (Hier. i, 2) : *Factum est verbum Domini ad eum*, etc. Ezech. i, 5;

Os. i, 4; Job, i, 4; Joan. i, 4; Mich. i, 4; Zachar. i, 4.

qualibet receptione accipiatur, prout Philosophus dicit (De anima, lib. m, text. 12), quòd « intelligere pati quoddam est. » Sicut enim in cognitione naturali intellectus possibilis patitur ex lumine intellectus agentis; ita etiam in cognitione prophetica intellectus humanus patitur ex illustratione divini luminis.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut in rebus corporalibus, abeunte passione, remanet quædam habilitas ad hoc quòd iterum patiantur, sic lignum semel inflammatum facilius iterum inflammatur; ita etiam in intellectu prophetæ, cessante actuali illustratione, remanet quædam habilitas ad hoc quòd facilius iteratò illustretur: sicut etiam mens semel ad devotionem excitata, facilius postmodum ad devotionem pristinam revocatur. Propter quod Augustinus in libro De orando Deum (epist. 130, al. 121, cap. 9, circa med.) dicit esse necessarias crebras orationes, « ne concepta devotio totaliter extinguatur. » Potest tamen dici quòd aliquis dicitur propheta, etiam cessante actuali prophetica illustratione, ex deputatione divina, secundum illud (Jeremiæ 1, 5): *Et prophetam in gentibus dedi te.*

Ad *tertium* dicendum, quòd omne donum gratiæ hominem elevat ad aliquid quod est supra naturam humanam. Quod quidem potest esse dupliciter: uno modo quantum ad substantiam actus, sicut miracula facere, et cognoscere incerta et occulta divinæ sapientiæ (1), et ad hos actus non datur homini donum gratiæ habituale: alio modo est aliquid supra naturam humanam quantum ad modum actus, non autem quantum ad substantiam ipsius; sicut diligere Deum et cognoscere eum in speculo creaturarum: et ad hoc datur donum gratiæ habituale.

ARTICULUS III. — UTRUM PROPHETIA SIT SOLUM FUTURORUM CONTINGENTIUM (2).

De his etiam infra, quæst. CLXXII, art. 4 corp. fin. et ad 4, et De verit. quæst. XII, art. 2, et Isa. I princ. et Rom. XII, lect. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd prophetia sit solum futurorum contingentium. Dicit enim Cassiodorus (in Prol. super Psalt. cap. 1), quòd « prophetia est inspiratio vel revelatio divina, rerum eventus immobili veritate denuntians. » Sed eventus pertinet ad contingentia futura. Ergo de solis contingentibus futuris fit revelatio prophetica.

2. Præterea, gratia prophetiæ dividitur contra sapientiam et fidem, quæ sunt de divinis, et discretionem spirituum, quæ est de spiritibus creatis (3); et scientiam, quæ est de rebus humanis, ut patet (I. Cor. XII). Habitus autem et actus distinguuntur secundum objecta, ut patet per ea quæ supra dicta sunt (1 2, quæst. LIV, art. 2). Ergo videtur quòd de nullo pertinente ad aliquod horum sit prophetia. Relinquitur ergo quòd sit solum de futuris contingentibus.

3. Præterea, diversitas objecti causat diversitatem speciei, ut ex supradictis patet (1 2, quæst. LIV, art. 2). Si ergo prophetia quædam sit de futuris contingentibus, quædam autem de quibusdam aliis rebus, videtur sequi quòd non sit eadem species prophetiæ.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit super Ezech. (hom. 1, circa princ.), quòd « prophetia quædam est de futuro; sicut id quod dicitur (Isaia VII): *Ecce virgo concipiet, et pariet filium*; quædam de præterito, sicut id quod

(1) Sicut David dicit de seipso (Ps. 1, 7): *Incerta et occulta sapientia, cum manifestasti mihi.*

(2) Juxta mentem D. Thomæ futuræ contingentia sunt quasi materia maximè propria prophetiæ, sed non tota materia.

(3) Quantum ad istam donorum ab invicem distinctionem dicitur (vers. 8): *Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiæ, alii autem sermo scientiæ secundum eundem spiritum; alteri fides in eodem spiritu; alii prophetia, alii discretio spirituum, etc.*

dicitur (Gen. 1) : *In principio creavit Deus cælum et terram*; quædam de præsentī, sicut id quod dicitur (I. Cor. xiv) : *Si omnes prophetent, intret autem quis infidelis, occulta cordis ejus manifesta fiunt.* » Non ergo est prophetia solum de contingentibus futuris.

CONCLUSIO. — Quanquam tam divina quàm humana, tam spiritualia quam corporalia, prophetiæ lumini subesse certum sit, propriissimè tamen ad ipsam pertinet futurorum eventuum revelatio.

Respondeo dicendum quòd manifestatio quæ fit per aliquod lumen, ad omnia illa se extendere potest quæ illi lumini subjiçuntur; sicut visio corporalis se extendit ad omnes colores, et cognitio naturalis animæ se extendit ad omnia illa quæ subduntur lumini intellectus agentis. Cognitio autem prophetica est per lumen divinum, quo possunt omnia cognosci tam divina quàm humana, tam spiritualia quàm corporalia: et ideo revelatio prophetica ad omnia huiusmodi se extendit; sicut de his quæ pertinent ad Dei excellentiam et angelorum, spirituum ministerio revelatio (1) prophetica facta est (Isaïæ vi, 1), ubi dicitur : *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum.* Cujus (2) etiam prophetia continet ea quæ pertinent ad corporalia naturalia, secundum illud (Isaïæ xl, 12) : *Quis mensus est pugillo aquas?* etc. Continet etiam ea quæ ad mores hominum pertinent, secundum illud (Isaïæ lviii, 7) : *Frange esurienti panem tuum,* etc. Continet etiam ea quæ pertinent ad futuros eventus, secundum illud (Isaïæ xlvii, 9) : *Venient tibi duo in die una subito, sterilitas et viduitas.* — Considerandum tamen est quòd, quia prophetia est de his quæ procul à nostra cognitione sunt, tantò aliqua magis ad prophetiam pertinent, quantò longius ab humana cognitione existunt. Horum autem est triplex gradus. Quorum unus est eorum quæ sunt procul à cognitione huius hominis sive secundum se, sive secundum intellectum, non autem à cognitione omnium hominum; sicut sensu cognoscit aliquis homo quæ sunt sibi præsentia secundum locum; quæ tamen alius humano sensu, utpote sibi absentia, non cognoscit. Et sic Elisæus propheticè cognovit quæ Giezi discipulus ejus in absentia fecerat, ut habetur (IV. Reg. v); et similiter cogitationes cordis unius alteri propheticè manifestantur, ut dicitur (I. Cor. xiv), et per hunc modum etiam ea quæ unus scit demonstrativè, alii possunt propheticè revelari. Secundus autem gradus est eorum quæ excedunt universaliter cognitionem omnium hominum, non quia secundum se non sint cognoscibilia, sed propter defectum cognitionis humanæ; sicut mysterium Trinitatis, quod revelatum est per Seraphim dicentia : *Sanctus, Sanctus, Sanctus,* etc., ut habetur (Isaïæ vi). Ultimus autem gradus est eorum quæ sunt procul ab omnium hominum cognitione, quia in seipsis non sunt cognoscibilia (3); ut contingentia futura, quorum veritas non est determinata. Et quia quod est universaliter et secundum se, potius est eo quod est particulariter et per aliud, ideo ad prophetiam propriissimè pertinet revelatio eventuum futurorum: unde et nomen prophetiæ sumi videtur. Unde Gregorius dicit super Ezech. (hom. 1, in princ.): Et « cum ideo prophetia dicta sit, quòd futura prædicat, quando de præterito vel præsentī loquitur, rationem sui nominis amittit (4). »

(1) Ita cum Mss. edit. Rom. aliæque veteres. Recentiores Garciam sequuntur sic legentem : *Et angelicorum spirituum ministerio revelatio,* etc.

(2) Ita cum Mss. Tarrac. veteres edit. Cod. Alcan. *Ejus.* Theologi et posteriores edit., *Quin.*

(3) Quatenus sunt contingentia et respectu

hominum; nam S. Doctor docet quod futurorum contingentium Deus certam habeat notitiam (part. I, quæst. xiv, art. 15; Cont. gent. lib. 1, cap. 48; De verit. quæst. II, art. 2).

(4) Nam prophetia quidem est, sed non prædictio quam ipsum nomen prophetiæ juxta vocis etymon importat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd prophetia ibi definitur secundum id quod propriè significatur nomine prophetiæ: et per hunc etiam modum prophetia dividitur contra alias gratias gratis datas.

Unde patet responsio ad *secundum*. Quamvis possit dici quòd omnia quæ sub prophetia cadunt, conveniunt in hac ratione quòd non sunt ab homine cognoscibilia nisi per revelationem divinam; ea verò quæ pertinent ad sapientiam et scientiam, et interpretationem sermonum, possunt naturali ratione ab homine cognosci; sed altiori modo manifestantur per illustrationem divini luminis. Fides autem etsi sit de invisibilibus homini, tamen ad ipsam non pertinet eorum cognitio quæ creduntur, sed quòd homo per certitudinem assentiat his quæ sunt ab aliis cognita.

Ad *tertium* dicendum, quòd formale in cognitione prophetica est lumen divinum, à cuius unitate prophetia habet unitatem speciei, licèt sint diversa, quæ per divinum lumen prophetice manifestantur.

ARTICULUS IV. — UTRUM PROPHETA PER DIVINAM REVELATIONEM COGNOSCAT OMNIA QUÆ POSSUNT PROPHETICÈ COGNOSCI.

De his etiam De ver. quæst. XII, art. 1 ad 3, et Rom. XV, lect. 5, in princ.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quòd propheta per divinam revelationem cognoscat omnia quæ possunt prophetice cognosci. Dicitur enim (Amos, III, 7): *Non faciet Dominus Deus verbum, nisi revelaverit secretum suum ad servos suos prophetas*. Sed omnia quæ prophetice revelantur, sunt verba divinitus facta. Nihil ergo eorum est quod non reveletur prophetæ.

2. Præterea, *Dei perfecta sunt opera*, ut dicitur (Deuter. xxxii, 4). Sed prophetia est divina revelatio, ut dictum est (art. præc.). Ergo est perfecta; quod non esset nisi perfectè omnia prophetabilia prophetice revelarentur, quia « perfectum est cui nihil deest, » ut dicitur (Physic. lib. III, text. 63). Ergo prophetæ omnia prophetabilia revelantur.

3. Præterea, lumen divinum, quod causat prophetiam, est potentius quam lumen naturalis rationis, ex quo causatur humana scientia. Sed homo qui habet aliquam scientiam, cognoscit omnia quæ ad illam scientiam pertinent; sicut grammaticus cognoscit omnia grammaticalia. Ergo videtur quòd propheta cognoscit omnia prophetabilia.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit super Ezech. (hom. I, inter princ. et med.), quòd « aliquando spiritus prophetiæ ex præsentī tangit animum prophetantis, et ex futuro nequaquam tangit; aliquando autem ex præsentī non tangit, et ex futuro tangit. » Non ergo propheta cognoscit omnia prophetabilia.

CONCLUSIO. — Cum prima veritas sit principium omnium eorum quæ prophetice manifestantur, non oportet prophetis omnia prophetabilia nota esse, sed tantum quæ illis per divinam revelationem nota fiunt.

Respondeo dicendum quòd diversa non est necesse esse simul, nisi propter aliquod unum, in quo connectuntur, et à quo dependent: sicut supra dictum est (1 2, quæst. Lxv, art. 1 et 3), quòd virtutes omnes necesse est esse simul propter prudentiam vel charitatem. Omnia autem quæ per aliquod principium cognoscuntur, connectuntur in illo principio, et ab illo dependent. Et ideo qui cognoscit perfectè principium secundum totam ejus virtutem, simul cognoscit omnia quæ per illud principium cognoscuntur; iguorato autem communi principio, vel communiter (1) apprehenso, nulla necessitas est simul omnia cognoscendi; sed unumquodque eorum per se oportet manifestari; et per consequens aliqua eorum possunt cognosci, et alia non cognosci. — Principium autem eorum quæ divino

(1) Id est secundum solam quandam universalem rationem, in qua confuse tantum parti-

cularia cognosci possunt, nisi universalis notitia specialiter illis applicetur.

lumine prophetice manifestantur, est ipsa veritas prima, quam prophetae in seipsa non vident. Et ideo non oportet quod omnia prophetabilia cognoscant; sed quilibet eorum cognoscit ex eis aliqua secundum specialem revelationem huius vel illius rei.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Dominus omnia quae sunt necessaria ad instructionem fidelis populi, revelat prophetis (1); non tamen omnia omnibus, sed quaedam uni, quaedam alii.

Ad *secundum* dicendum, quod prophetia est sicut quiddam imperfectum in genere divinae revelationis: unde dicitur (I. Corinth. xiii, 8), quod *prophetiae evacuabuntur*; et quod *ex parte prophetamus*, id est imperfectè. Perfectio autem divinae revelationis erit in patria; unde subditur: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Unde non oportet quod propheticae revelationi nihil desit, sed quod nihil desit eorum ad quae prophetia ordinatur.

Ad *tertium* dicendum, quod ille qui habet aliquam scientiam, cognoscit principia illius scientiae ex quibus omnia quae sunt illius scientiae dependent; et ideo qui perfectè (2) habet habitum alicujus scientiae, scit omnia quae ad illam scientiam pertinent. Sed per prophetiam non cognoscitur in seipso principium prophetialium cognitionum, quod est Deus. Unde non est similis ratio.

ARTICULUS V. — UTRUM PROPHETA DISCERNAT SEMPER QUID DICAT PER SPIRITUM PROPRIUM, ET QUID PER SPIRITUM PROPHETIAE.

De his etiam Cont. gent. lib. iii, cap. 454, et De ver. quæst. xii, art. 2, ad 45 et 46.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, et quid per spiritum prophetiae. Dicit enim Augustinus (Conf. lib. vi, cap. 13, à med.), quod « mater sua dicebat discernere se, nescio quo sapore, quem verbis explicare non poterat, quid interesset inter Deum revelantem et inter animam suam somniantem. » Sed prophetia est revelatio divina, ut dictum est (art. 3 huj. quæst.). Ergo propheta semper discernit id quod dicit per spiritum prophetiae ab eo quod loquitur spiritu proprio.

2. Præterea, « Deus non præcipit aliquid impossibile, » sicut Hieronymus (Pelagius) dicit (in Exposit. Symboli ad Damasum, versus fin.). Præcipitur autem prophetis (Jerem. xxiii, 28): *Propheta qui habet somnium, narret somnium; et qui habet sermonem meum, loquatur sermonem meum verè*. Ergo propheta potest discernere quid habeat per spiritum prophetiae ab eo quod aliter videt.

3. Præterea, major est certitudo quae est per divinum lumen, quam quae est per lumen rationis naturalis. Sed per lumen rationis naturalis ille qui habet scientiam (3), pro certo scit se habere. Ergo ille qui habet prophetiam per lumen divinum, multò magis certus est se habere.

Sed *contra* est quid Gregorius dicit super Ezech. (hom. i, inter med. et fin.): « Sciendum est quod aliquando prophetae sancti, dum consuluntur, ex magno usu prophetandi quaedam ex suo spiritu proferunt, et se hoc ex prophetiae spiritu dicere suspicantur. »

CONCLUSIO. — Omnia quae per propheticum spiritum nota sunt prophetis, firmissimam apud eos certitudinem habent: non autem omnia quae per instinctum

(1) Sensus litteralis loci citati videtur esse de suppliciis et plagis publicis; quas Deus pro benignitate sua non infert, nisi populo antea per prophetas admonito, ut poenitentiam agant.

(2) Ita Mss. et editi passim. Al., *imperfectè*.

(3) Ita cum plurimis Mss. editi passim. Editi nonnulli cum aliis quibusdam Mss.: *Ille autem qui habet scientiam*, aliis omissis.

iisdem nota sunt, de quibus utrūm divino instinctu an proprio spiritu cogitata sint, interfūm dubitant prophetæ.

Respondeo dicendum quòd mens prophetæ dupliciter à Deo instruitur: uno modo per expressam revelationem; alio modo per quemdam instinctum occultissimum, «quem nescientes humanæ mentes patiuntur,» ut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. II, cap. 17, vers. fin.). De his ergo quæ expressè per spiritum prophetiæ propheta cognoscit, maximam certitudinem habet, et pro certo habet quòd hæc sunt divinitus sibi revelata. unde dicitur (Jerem. xxvi, 15): *In veritate misit me Dominus ad vos, ut loquerer in aures vestras omnia verba hæc* (1); alioquin si de hoc ipse certitudinem non haberet, fides quæ dictis prophetarum innititur, certa non esset. Et signum propheticiæ certitudinis accipere possumus ex hoc quòd Abraham admonitus in prophetica visione se præparavit ad filium unigenitum immolandum: quod nullatenus fecisset, nisi de divina revelatione fuisset certissimus. Sed ad ea quæ cognoscit per instinctum aliquando sic se habet, ut non plenè discernere possit, utrūm hæc cogitaverit aliquo divino instinctu, vel per spiritum proprium. Non autem omnia quæ cognoscimus divino instinctu, sub certitudine prophetica nobis manifestantur: talis enim instinctus est quiddam imperfectum in genere prophetiæ. Et hoc modo intelligendum est verbum Gregorii. Ne tamen error ex hoc possit accidere, «per Spiritum sanctum citius correcti, ab eo quæ vera sunt, audiunt; et semetipsos, quia falsa dixerint, reprehendunt (2), ut ibidem Gregorius subdit. Primæ autem rationes procedunt quantum ad ea quæ prophetico spiritu revelantur.

Unde patet responsio ad omnia objecta.

ARTICULUS VI. — UTRUM EA QUÆ PROPHETICÈ COGNOSCUNTUR VEL ANNUNTIANTUR, POSSINT ESSE FALSA (3).

De his etiam infra, quæst. CLXXII, art. 1 corp. et art. 5 ad 5, et art. 6 ad 2, et De ver. quæst. VII, art. 5 corp. et art. 10 ad 7.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd ea quæ propheticiè cognoscuntur vel annuntiantur possint esse falsa. Prophetia enim est de futuris contingentibus, ut dictum est (art. 3 huj. quæst.). Sed futura contingentia possunt non evenire; alioquin ex necessitate contingerent. Ergo prophetiæ potest subesse falsum.

2. Præterea, Isaias propheticiè prænuntiavit Ezechiae dicens: *Dispone domui tuæ, quia morieris tu, et non vives*; et tamen additi sunt vitæ ejus postea quindecim anni, ut habetur (IV. Reg. xx, 7); et (Isaiæ xxxviii, 1). Similiter et (Jerem. xviii, 7) Dominus dicit: *Repentè loquar adversum gentem et adversum regnum, ut eradicem, et destruiam, et disperdam illud. Si pœnitentiam egerit gens illa à malo suo quod locutus sum adversus eam, agam et ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei.* Et hoc apparet per exemplum Ninivitarum, secundum illud (Jonæ iii, 10): *Miserus est Dominus super malitiam quam dixit ut faceret eis, et non fecit.* Ergo prophetiæ potest subesse falsum.

3. Præterea, omnis conditionalis, cujus antecedens est necessarium absolutè, consequens est necessarium absolutè; quia ita se habet conse-

(1) Unde frequenter usurpare solent prophetæ hujusmodi sermonem: *Hæc dicit Dominus Deus; hoc est verbum Domini.*

(2) Quod patet ex historia prophetæ Nathan qui Davidi templi constructionem cogitanti non dubitavit asserere id fore gratum Deo, sed sermo Domini postea factus est ad eum in nocte dicens:

Vade et loquere ad servum meum David: hæc dicit Dominus: Numquid tu ædificabis mihi domum ad habitandum (II. Reg. vii).

(3) Responsio negativa certa est; alioquin argumenta quæ in tractatu religionis ex prophetiis deducuntur, forent omninò insulsa et inutilia.

quens in conditionali ad antecedens, sicut conclusio ad præmissas in syllogismo. Ex necessariis autem nunquam contingit syllogizare nisi necessarium, ut probatur (Posterior. lib. 1, text. 17). Sed si prophetiæ non potest subesse falsum, oportet hanc conditionalem esse veram : *Si aliquid est prophetatum, erit*. Hujus autem conditionalis antecedens est necessarium absolutè, cum sit de præterito. Ergo et consequens erit necessarium absolutè : quod est inconueniens, quia sic prophetia non esset contingentium. Falsum est ergo quòd prophetiæ non possit subesse falsum.

Sed *contra* est quòd Cassiodorus dicit (Prol. in Ps. cap. 1, in princ.), quòd « prophetia est inspiratio vel revelatio divina, rerum eventus immobili veritate denuntians. » Non autem esset immobilis veritas prophetiæ, si posset ei falsum subesse. Ergo non potest ei subesse falsum.

CONCLUSIO. — Cum prophetia divinum quoddam signum sit divinæ præscientiæ, impossibile est ei subesse falsum.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet (art. 1, 3 et 5 huj. qu.), prophetia est quædam cognitio intellectui prophetæ impressa ex revelatione divina per modum cujusdam doctrinæ. Veritas autem cognitionis est eadem in discipulo et in docente; quia cognitio addiscentis est similitudo cognitionis docentis : sicut etiam in rebus naturalibus forma generati est similitudo quædam formæ generantis. Et per hunc etiam modum Hieronymus dicit (implic. super illud Dan. 12 : *Respondentes Chaldæi*) quòd « prophetia est quoddam signum divinæ præscientiæ. » Oportet igitur eandem esse veritatem propheticæ cognitionis et enuntiationis, quæ est cognitionis divinæ, cui impossibile est subesse falsum, ut dictum est (part. 1, quæst. xiv, art. 13 et 15, et quæst. xvi, art. 8). Unde prophetiæ non potest subesse falsum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut dictum est (part. 1, quæst. xii, art. 4), certitudo divinæ præscientiæ non excludit contingentiam singularium futurorum; quia fertur in ea, secundum quòd sunt præsentia et jam determinata ad unum. Et ideo etiam prophetia, quæ est divinæ præscientiæ similitudo impressa vel signum, suâ immobili veritate futurorum contingentiam non excludit (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd divina præscientia respicit futura secundum duo : scilicet secundum quòd sunt in seipsis, inquantum scilicet ipsa præsentia intuetur; et secundum quòd sunt in suis causis, inquantum scilicet videt ordinem causarum ad effectus. Et quamvis contingentia futura, prout sunt in seipsis, sint determinata ad unum, tamen, prout sunt in suis causis, non sunt determinata, quin possint aliter evenire. Et quamvis ista duplex cognitio semper in intellectu divino conjungatur, non tamen conjungitur semper in revelatione prophetica, quia impressio agentis non semper adæquat ejus virtutem. Unde quandoque revelatio prophetica est impressa quædam similitudo divinæ præscientiæ, prout respicit ipsa futura contingentia in seipsis : et talia sic eveniunt sicut prophetantur; sicut illud (Isa. vii, 14) : *Ecce virgo concipiet*. Quandoque verò prophetica revelatio est impressa similitudo divinæ præscientiæ, prout scilicet cognoscit ordinem causarum ad effectus : et tunc quandoque aliter evenit quàm prophetetur; nec tamen prophetiæ subest falsum : nam sensus prophetiæ est quòd inferiorum causarum dispositio sive naturalium, sive humanorum actuum, hoc habet ut talis effectus eveniat. Et se-

(1) Futura contingentia prout substant divinam præscientiam, tam providentiæ infallibiliter eveniunt, neque possunt non evenire in sensu

composito, quamvis simpliciter et in sensu diviso non evenire possint.

cundum hoc intelligitur verbum (Isa. xxxviii, 4) dicentis : *Morieris, et non vives*; id est, dispositio corporis tui ad mortem ordinatur : et quod dicitur (Jonæ iii, 4) : *Adhuc quadraginta dies, et Ninive subvertetur*; id est, hoc merita ejus exigunt ut subvertatur (1). Dicitur autem Deus pœnitere metaphoricè, inquantum ad modum pœnitentis se habet, prout scilicet mutat sententiam, etsi non mutet consilium.

Ad *tertium* dicendum, quòd quia eadem est veritas prophetiæ et divinæ præscientiæ, ut dictum est (in corp. art.), hoc modo illa conditionalis est vera : *Si aliquid est prophetatum, erit*, sicut ista : *Si aliquid est præscitum, erit*; in utraque enim antecedens est impossibile non esse. Unde et consequens est necessarium, non secundum quòd est futurum respectu nostro, sed ut consideratur in suo præsentì, prout subditur præscientiæ divinæ, ut dictum est (part. I, quæst. xiv, art. 13 ad 2) (2).

QUÆSTIO CLXXII.

DE CAUSA PROPHETIÆ, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de causa prophetiæ. Circa hoc quæruntur sex : 1^o Utrum prophetia sit naturalis. — 2^o Utrum sit à Deo, mediantibus angelis. — 3^o Utrum ad prophetiam requiratur dispositio naturalis. — 4^o Utrum requiratur bonitas morum. — 5^o Utrum sit aliqua prophetia à dæmonibus. — 6^o Utrum prophetæ dæmonum aliquando dicant verum.

ARTICULUS I. — UTRUM PROPHETIA POSSIT ESSE NATURALIS (3).

De his etiam infra, art. 5 corp. et De ver. quæst. xii, art. 5, et 4 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd prophetia possit esse naturalis. Dicit enim Gregorius (Dialogorum lib. iv, cap. 26, in princ.), quod « ipsa aliquando animarum vis suâ subtilitate aliquid prævidet; » et Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. xii, cap. 13), quòd « animæ humanæ, secundum quòd à sensibus corporis abstrahitur, competit futura prævidere. » Hoc autem pertinet ad prophetiam. Ergo anima naturaliter potest assequi prophetiam.

2. Præterea, cognitio animæ humanæ magis viget in vigilando quàm in dormiendo. Sed in dormiendo quidam naturaliter prævident quædam futura, ut patet per Philosophum (lib. De somno et vig. seu lib. De divinat. per somn. cap. 2). Ergo multò magis potest homo naturaliter futura præcognoscere.

3. Præterea, homo secundum suam naturam est perfectior animalibus brutis. Sed quædam animalia bruta habent præcognitionem futurorum ad se pertinentium, sicut formicæ præcognoscunt pluvias futuras, quod patet ex hoc quòd ante pluviam incipiunt grana in foramen reponere; et similiter pisces præcognoscunt tempestates futuras, ut perpenditur ex eorum motu, dum loca tempestuosa declinant. Ergo multò magis homines naturaliter præcognoscere possunt futura ad se pertinentia, de quibus est prophetia. Est ergo prophetia à natura.

4. Præterea (Proverb. xxix, 18, dicitur : *Cùm prophetia defecerit, dissipabitur populus*; et sic patet quòd prophetia est necessaria ad hominum

(1) Prophetiæ hujusmodi sunt conditionales; verborum enim Jonæ sensus erat Ninivem esse subvertendam, nisi pœnitentiam ageret, atque ita Deum placaret.

(2) Cf. etiam huj. part. quæst. cxvi, art. 5, et De verit. quæst. xxxiii, art. 4 ad 4.

5^o Probat S. Doctor prophetiam propriè dictam non esse naturalem; id est, non posse ex aliqua causa naturali oriri, sed tantum esse ex divina revelatione.

conservationem. Sed natura non deficit in necessariis. Ergo videtur quòd prophetia sit à natura.

Sed *contra* est quod dicitur (II. Petri 1, 21) : *Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia; sed Spiritu sancto inspirante locuti sunt sancti Dei homines*. Ergo prophetia non est à natura, sed ex dono Spiritus sancti (1).

CONCLUSIO. — Prophetia simpliciter non potest homini inesse à natura, sed ex divina revelatione esse debet.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1 ad 2), prophetica præcognitio potest esse de futuris dupliciter : uno modo secundum quòd sunt in seipsis; alio modo secundum quòd sunt in suis causis. Præcognoscere autem futura, secundum quòd sunt in seipsis, est proprium divini intellectus, cujus æternitati sunt omnia præsentia, ut dictum est (part. I, quæst. xiv, art. 13). Et ideo talis præcognitio futurorum non potest esse à natura, sed solum ex revelatione divina. — Futura verò in suis causis possunt præcognosci naturali cognitione etiam ab homine; sicut medicus præcognoscit sanitatem vel mortem futuram in aliquibus causis, quarum ordinem ad tales effectus experimento præcognovit. — Et talis cognitio futurorum potest intelligi esse in homine dupliciter à natura. Uno modo sic quòd statim anima ex eo quod in seipsa habet, possit præcognoscere futura, et sic, sicut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. xii, cap. 13, in princ.), « quidam voluerunt animam humanam habere quamdam vim divinationis in seipsa. » Et hoc videtur esse secundum opinionem Platonis, qui posuit (in dial. 6 De repub. versùs fin.), quòd animæ habent omnium rerum cognitionem per participationem idearum, sed ista cognitio obnubilatur in eis per conjunctionem corporis; in quibusdam tamen plus, in quibusdam verò minùs, secundum corporis puritatem diversam. Et secundum hoc posset dici quòd homines habentes animas non multum obtenebratas ex corporum unione, possunt talia futura præcognoscere secundum propriam scientiam. Contra hoc autem objicit Augustinus (loc. cit.) : « Cur non semper possit vim divinationis habere anima, cum semper velit? » — Sed quia verius esse videtur quòd anima ex sensibilibus cognitionem acquirat secundum sententiam Aristotelis, ut dictum est (part. I, quæst. lxxxiv, art. 3, 6 et 7); ideo melius est dicendum alio modo quòd præcognitionem talium futurorum homines non habent, sed acquirere possunt per viam experimentalem, in qua juvantur per naturalem dispositionem, secundum quòd in homine invenitur perfectio virtutis imaginativæ, et claritas intelligentiæ. — Et tamen hæc præcognitio futurorum differt à prima, quæ habetur ex revelatione divina dupliciter : primò quidem, quia prima potest esse quorumcumque eventuum et infallibiliter (2); hæc autem præcognitio, quæ naturaliter haberi potest, est circa quosdam effectus, ad quos se potest extendere experientia humana. Secundò, quia prima prophetia est secundum immobilem veritatem, non autem secunda; sed potest ei subesse falsum. Prima autem præcognitio propriè pertinet ad prophetiam, non secunda : quia, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1), prophetica cognitio est eorum quæ naturaliter excedunt humanam cognitionem. Et ideo dicendum est quòd prophetia simpliciter dicta non potest esse à natura, sed solum ex revelatione divina (3).

(1) Unde inter singularia Dei dona quæ operatur unus atque idem spiritus dividens singulis prout vult (I. Cor. xii) numeratur gratia prophetica.

(2) Ita Mss. et editi passim. Theologi rejiciunt verba, et infallibiliter. et infra, prophetia, velut addititia.

(3) Itaque futurorum contingentium et libero-

Ad *primum* ergo dicendum, quòd anima quando abstrahitur à corpora-
libus, aptior redditur ad percipiendum influxum spiritualium substantia-
rum, et etiam ad percipiendum subtiles motus, qui ex impressionibus
naturalium causarum in imaginatione humana relinquuntur, à quibus per-
cipiendis anima impeditur, cùm fuerit circa sensibilia occupata. Et ideo
Gregorius dicit (loc. cit. in arg.), quòd « anima, quando appropinquat ad
mortem, præcognoscit quædam futura subtilitate suæ naturæ, » prout sci-
licet percipit etiam modicas impressiones; aut etiam cognoscit futura re-
velatione angelicâ, non autem propriâ virtute : quia, ut Augustinus dicit
(Super Gen. ad litt. lib. xii, cap. 13, à princ.), « si hoc esset, tunc haberet,
quandocumque vellet, in sua potestate futura præcognoscere; » quod pa-
tet esse falsum.

Ad *secundum* dicendum, quòd cognitio futurorum quæ fit in somniis, est
aut ex revelatione spiritualium substantiarum, aut ex causa corporali, ut
dictum est (quæst. xcv, art. 6), cùm de divinationibus ageretur. Utrumque
autem melius potest fieri in dormientibus quàm in vigilantibus, quia
anima vigilantis est occupata circa exteriora sensibilia : unde minus po-
test recipere subtiles impressiones vel spiritualium substantiarum, vel
etiam causarum naturalium; quantum tamen ad perfectionem iudicii, plus
viget ratio in vigilando quàm in dormiendo.

Ad *tertium* dicendum, quòd bruta etiam animalia non habent præcogni-
tionem futurorum eventuum nisi secundum quòd ex suis causis præco-
gnoscentur; ex quibus eorum phantasie moventur magis quàm hominum,
quia phantasie hominum, maximè in vigilando, disponuntur magis secun-
dum rationem quàm secundum impressionem naturalium causarum. Ra-
tio autem facit in hominè multò abundantius id quod in brutis facit impres-
sio causarum naturalium : et adhuc magis adjuvat hominem divina gratia
prophetias inspirans.

Ad *quartum* dicendum, quòd lumen propheticum se extendit etiam ad
directiones humanorum actuum : et secundum hoc prophetia necessaria
est ad populi gubernationem, et præcipuè in ordine ad cultum divinum,
ad quem natura non sufficit, sed requiritur gratia.

ARTICULUS II. — UTRUM PROPHETICA REVELATIO FIAT PER ANGELOS (1).

De his etiam part. I, quæst. cxi, art. 4, et Cont. gent. lib. iii, cap. 154, et De ver. quæst. xii,
art. 8, et Matth. ii, lect. 5 fin. et lect. 4, et I. Cor. xiv.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd prophetica revelatio non
fiat per angelos. Dicitur enim (Sap. vii, 27), quòd *sapientia Dei in animas
sanctas se transfert, et amicos Dei, et prophetas constituit*. Sed amicos Dei
constituit immediatè. Ergo etiam prophetas facit immediatè, non mediantibus
angelis.

2. Præterea, prophetia ponitur inter gratias gratis datas. Sed gratiæ gratis
datæ sunt à Spiritu sancto, secundum illud (I. Cor. xii, 4) : *Divisiones gra-
tiarum sunt, idem autem Spiritus*. Non ergo prophetica revelatio fit angelo
mediante.

3. Præterea, Cassiodorus (in Prol. super Ps. cap. 1) dicit quòd « pro-
phetia est divina revelatio. » Si autem fieret per angelos, diceretur angelica
revelatio. Non ergo prophetia fit per angelos.

rum vera prædictio est signum divinitatis ejus
qui illa ex se prædicat. Hinc dicitur (Is. xli) :
*Annuntiate quæ ventura sunt in futurum
et sciemus quia dñi estis vos.*

(4) Scriptura nos admonet revelationes pro-

pheticas sæpissimè per angelos fuisse factas :
Angelus qui loquebatur in eo Zach.. *Accurri
ad unum de assistentibus* (Dan. vii). *Ea or-
dinata est per angelos in manu mediatoris*
(Gal. iii).

Sed *contra* est quod Dionysius dicit (De coel. hier. cap. 4, parum à med.): « Divinas visiones gloriosi patres nostri adepti sunt per medias cœlestes virtutes. » Loquitur autem ibi de visionibus prophetiis. Ergo revelatio prophetica fit angelis mediantibus.

CONCLUSIO. — Prophetica revelatio ad homines à Deo quidem ut primo auctore, ab angelis verò ut Dei ministris deferitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut Apostolus dicit (Rom. xiii, 1), *quæ à Deo sunt, ordinata sunt*. Habet autem hoc Divinitatis ordo, sicut Dionysius dicit (loc. cit. et Ecclesiast. hierarch. cap. 3 inter princ. et med.), ut infima per media disponat. Angeli autem medii sunt inter Deum et homines, utpote plus participantes de perfectione divinæ bonitatis quàm homines. Et ideo illuminationes et revelationes divinæ à Deo ad homines per angelos deferuntur. Prophetica autem cognitio fit per illuminationem et revelationem divinam. Unde manifestum est quòd fiat per angelos.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd charitas, secundum quam fit homo amicus Dei, est perfectio voluntatis, in quam solus Deus (1) imprimere potest; sed prophetia est perfectio intellectus, in quem etiam angelus potest imprimere, ut dictum est (part. I, quæst. cxi, art. 1); et ideo non est similis ratio de utroque.

Ad *secundum* dicendum, quòd gratiæ gratis datæ attribuuntur Spiritui sancto, sicut primo principio; qui tamen operatur huiusmodi gratiam in hominibus, mediante ministerio angelorum.

Ad *tertium* dicendum, quòd operatio instrumenti attribuitur principali agentis, in cuius virtute instrumentum agit. Et quia minister est sicut instrumentum, idcirco prophetica revelatio, quæ fit ministerio angelorum, dicitur esse divina.

ARTICULUS III. — UTRUM AD PROPHETIAM REQUIRATUR DISPOSITIO NATURALIS (2).

De his etiam De ver. quæst. xii, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd ad prophetiam requiratur dispositio naturalis. Prophetia enim recipitur in propheta secundum dispositionem recipientis: quia super illud (Amos, xii): *Dominus de Sion rugiet*, dicit Glossa Hieronymi (ord. in princ. comm.): « Naturale est ut omnes qui volunt rem rei comparare, ex eis rebus sumant comparationes quas sunt experti, et in quibus sunt nutriti: verbi gratiâ, nautæ suos inimicos ventis, damnum naufragio comparant. Sic et Amos, qui fuit pastor pecorum, timorem Dei rugitui leonis assimilat. » Sed quod recipitur in aliquo secundum modum recipientis, requirit naturalem dispositionem. Ergo prophetia requirit naturalem dispositionem.

2. Præterea, speculatio prophetiæ est altior quàm scientiæ acquisitæ. Sed indispositio naturalis impedit speculationem scientiæ acquisitæ; multi enim ex indispositione naturali perungere non possunt ad scientias speculativas capiendas. Multò ergo magis requiritur ad contemplationem propheticam.

3. Præterea, indispositio naturalis magis impedit aliquem quàm impedimentum accidentale. Sed per aliquid accidentale superveniens impeditur speculatio prophetiæ. Dicit enim Hieronymus super Matth. (habet hoc express. Orig. hom. vi in Num. aliquant. à med.; quid simile habet et Hieron.

(1) De hoc videndus est ipse B. Thomas (part. I, quæst. cxi, art. 2, quæst. iii, art. 2), et cum is conferenda sunt quæ habet (De verit. quæst. xxiv, art. 4 ad 3; De pot. quæst. iii, art. 7, Cont. gent. lib. iii, cap. 100, 147, 148, 149).

(2) Prophetarum scholæ apud Judæos institutæ erant; quod ad donum ipsum prophetiæ poterat esse præparatio; attamen sapissimè spiritus Dei extra scholas istas insufflabat et donis suis viros rudes ac simplices replebat.

in epist. 11 ad Ageruch., ad med.), quod « tempore illo quo conjugales actus geruntur, præsentia Spiritus sancti non dabitur, etiamsi propheta esse videatur qui officio generationis obsequitur. » Ergo multò magis indispositio naturalis impedit prophetiam : et sic videtur quòd bona dispositio naturalis requiratur ad prophetiam.

Sed *contra* est quòd Gregorius dicit in hom. Pentecost. (30 in Evang. inter med. et fin.) : « Implet, scilicet Spiritus sanctus, citharedum puerum, et psalmistam facit : implet pastorem armentarium sycomoros vellicantem, et prophetam facit (1). » Non ergo requiritur aliqua dispositio præcedens ad prophetiam, sed dependet ex sola voluntate Spiritus sancti : de quo dicitur (I. Corinth. XII, 2) : *Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult.*

CONCLUSIO. — Non aliqua præcedens naturalis dispositio necessaria est ad prophetiam, sed ex sola Spiritus sancti voluntate hominibus infunditur.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 1 huj. quæst.), prophetica verè et simpliciter dicta est ex inspiratione divina ; quæ autem est ex causa naturali, non dicitur prophetia nisi secundum quid. Est autem considerandum quòd sicut Deus, qui est causa universalis in agendo, non præexigit materiam nec aliquam materiæ dispositionem in corporalibus effectibus, sed simul potest et materiam, et dispositionem, et formam inducere : ita etiam in effectibus spiritualibus non præexigit aliquam dispositionem ; sed potest simul cum effectu spirituali inducere dispositionem convenientem, qualis requiritur secundum ordinem naturæ. Et ulterius posset etiam simul per creationem producere ipsum subjectum, ut scilicet et animam in ipsa sui creatione disponderet ad prophetiam, et daret ei gratiam prophetalem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd indifferens est ad prophetiam, quibuscumque similitudinibus res prophetica exprimitur (2). Et ideo homo ex operatione divina non immutatur circa prophetiam ; removetur autem divina virtute, si quid prophetiæ repugnat.

Ad *secundum* dicendum, quòd speculatio scientiæ fit ex causa naturali : natura autem non potest operari nisi dispositione præcedente in materia : quod non est dicendum de Deo, qui est prophetiæ causa.

Ad *tertium* dicendum, quòd aliqua naturalis indispositio, si non removeretur, impedire posset prophetalem revelationem, putà si aliquis esset totaliter sensu naturali destitutus ; sicut etiam impeditur aliquis ab actu prophetandi per aliquam vehementem passionem vel iræ vel concupiscentiæ, qualis est in coitu, vel per quamcumque aliam passionem. Sed talem indispositionem naturalem removet virtus divina, quæ est prophetiæ causa.

ARTICULUS IV. — UTRUM BONITAS MORUM REQUIRATUR AD PROPHETIAM (3).

De his etiam De ver. quæst. XII, art. 5, et Opusc. III, cap. 222, et I. Cor. XIII.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonitas morum requiratur ad prophetiam. Dicitur enim (Sap. VII, 27), quòd *sapientia Dei per nationes in animas sanctas se transfert, et amicos Dei, et prophetas constituit.* Sed sanctitas non potest esse sine bonitate morum et sine gratia gratum faciente. Ergo prophetia non potest esse sine bonitate morum et gratia gratum faciente.

(1) Quod de Davide et Amos intelligendum est.

(2) Inde fit ut prophætæ singuli suum dicendi modum in inspiratione ipsa conservent.

(3) Negativè respondet S. Doctor et illius sententiæ veritas ex factis patet. Balaam enim non

erat sanctus, attamen prophetizavit (Num. XXII et seq.), item dicendum est de Caipha qui in passione Christi fuit quoque propheta (Joan. XI, 59).

2. Præterea, secreta non revelantur nisi amicis, secundum illud (Joan. xv, 15): *Vos autem dixi amicos, quia omnia quaecumque audiui à Patre meo, nota feci vobis*. Sed prophetis Deus sua secreta revelat, ut dicitur (Amos iii). Ergo videtur quod prophetæ sint Dei amici, quod non potest esse sine charitate. Ergo videtur quod prophetia non possit esse sine charitate, quæ non est sine gratia gratum faciente.

3. Præterea (Matth. vii, 15), dicitur: *Attendite à falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces*. Sed quicumque sunt sine gratia, interiùs videntur (1) esse lupi rapaces. Ergo omnes sunt falsi prophetæ. Nullus est ergo verus propheta, nisi bonus per gratiam.

4. Præterea, Philosophus dicit in libro De somno et vigilia (seu lib. De divinat. per somn. qui illi annectitur, à princ.), quod « si divinatio somniorum est à Deo, inconveniens est eam immitti quibuslibet, et non optimis viris. » Sed constat donum prophetiæ esse à Deo. Ergo donum prophetiæ non datur nisi optimis viris.

Sed contra est quod (Matth. vii, 22), his qui dixerant: *Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus?* respondetur: *Nunquam novi vos. Novit autem Dominus eos qui sunt ejus*, ut dicitur (II. Timoth. ii, 19). Ergo prophetia potest esse in his qui non sunt Dei per gratiam.

CONCLUSIO. — Quanquam per morum malitiam ex animi inordinatis affectibus maximum prophetiæ adsit impedimentum, potest tamen ea esse sine morum bonitate, quantum attinet ad bonitatis radicem, charitatem videlicet; cum ad intellectum spectans, ad proximorum salutem, non autem propriam, sit à Deo hominibus infusa.

Respondeo dicendum quod bonitas morum potest attendi secundum duo: uno quidem modo secundum interiorem ejus radicem, quæ est gratia gratum faciens; alio autem modo quantum ad interiores animæ passiones et exteriores actiones. Gratia autem gratum faciens ad hoc principaliter datur, ut anima hominis Deo per charitatem conjungatur. Unde Augustinus dicit (De Trinitate, lib. xv, cap. 18, circ. princ.): « Nisi impertiatur cuique Spiritus sanctus, ut eum Dei et proximi faciat amatorem, ille à sinistra non transfertur ad dexteram. » Unde quidquid potest esse sine charitate, potest esse sine gratia gratum faciente, et per consequens sine bonitate morum. Prophetia autem potest esse sine charitate, quod apparet ex duobus: primò quidem ex actu utriusque; nam prophetia pertinet ad intellectum, cujus actus præcedit actum voluntatis, quam perficit charitas: unde et Apostolus (I. Corinth. xiii) prophetiam connumerat aliis ad intellectum pertinentibus, quæ possunt sine charitate haberi. Secundò ex fine utriusque: datur enim prophetia ad utilitatem Ecclesiæ, sicut et aliæ gratiæ gratis datæ, secundum illud Apostoli (I. Corinth. xii, 7): *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*. Non autem ordinatur directè ad hoc quod affectus ipsius prophetæ conjungatur Deo, ad quod ordinatur charitas. Et ideo prophetia potest esse sine bonitate morum quantum ad propriam radicem auius bonitatis. Si verò consideremus bonitatem morum secundum passiones animæ, et actiones exteriores, secundum hoc impeditur aliquis à prophetia per morum malitiam. Nam ad prophetiam requiritur maxima mentis elevatio ad spiritualem contemplationem, quæ quidem impeditur per vehementiam passionum, et per inordinatam occupationem rerum exteriorum. Unde et de filiis prophetarum legitur (IV. Reg. iv), quod *simul habitabant cum Elisæo*, quasi solitariam vitam ducentes, ne mundanis occupationibus impedirentur à dono prophetiæ (2).

(1) Alii, *intrinsecus videntur*.

(2) Prophetia, sicut et aliæ gratiæ gratis datæ

Ad *primum* ergo dicendum, quòd donum prophetiæ aliquando datur homini et propter utilitatem aliorum, et propter propriæ mentis illustrationem: et hi sunt in quorum animas sapientia divina per gratiam gratum facientem se transferens, amicos Dei, et prophetas eos constituit. Quidam verò consequuntur donum prophetiæ solum ad utilitatem aliorum, qui sunt quasi instrumenta divinæ operationis. Unde Hieronymus dicit (super Matth. cap. 7), in illud: *Nonne in nomine tuo prophetavimus?* « Prophe- tare, et virtutes facere, et dæmonia ejicere, interdum non est meriti ejus qui operatur, sed vel invocatione nominis Christi hoc agit, vel ob condemn- nationem eorum qui invocant, et utilitatem eorum qui vident et audiunt, conceditur. »

Ad *secundum* dicendum, quòd Gregorius (homil. xxvii in Evang. ante med.) exponens illud dicit: « Dum audita superna cœlestia amamus, amata jam novimus, quia amor ipse notitia est. Omnia ergo eis nota fecerat, quia à terrenis desideriis inmutati amoris summi facibus ardebant. » Et hoc modo non revelantur semper secreta divina prophetis.

Ad *tertium* dicendum, quòd non omnes mali sunt lupi rapaces, sed so- lum illi qui intendunt aliis nocere. Dicit enim Chrysostomus (alius auctor super Matth. hom. xix, in Oper. imperf. ante med.) quòd « catholici doctores, etsi fuerint peccatores, servi quidem carnis dicuntur, non tamen lupi rapaces, quia non habent propositum perdere christianos. » Et quia pro- phetia ordinatur ad utilitatem aliorum, manifestum est tales esse falsos prophetas (1), quia ad hoc non mittuntur à Deo.

Ad *quartum* dicendum, quòd dona divina non semper dantur optimis simpliciter, sed quandoque illis qui sunt optimi quantum ad talis doni per- ceptionem. Et sic Deus donum prophetiæ illis dat quibus optimum judicat dare.

ARTICULUS V. — UTRUM ALIQUA PROPHETIA SIT A DÆMONIBUS (2).

De his etiam Cont. gent. lib. iii, cap. 434.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd nulla prophetia sit à dæmo- nibus. « Prophetia enim est divina revelatio, » ut Cassiodorus dicit (in Prol. super cap. 1). Sed illud quod fit à dæmone, non est divinum. Ergo nulla prophetia potest esse à dæmone.

2. Præterea, ad propheticam cognitionem requiritur aliqua illuminatio, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 2). Sed dæmones non illuminant intellectum humanum, ut supra dictum est (quæst. cix, art. 3). Ergo nulla prophetia potest esse à dæmonibus.

3. Præterea, non est efficax signum quod etiam ad contraria se habet. Sed prophetia est signum confirmationis fidei: unde super illud (Rom. xii): *Sive prophetiam secundum rationem fidei*, dicit Glossa (ord. Ambros. in hunc loc.): « Nota quòd in enumeratione gratiarum à prophetia incipit, quæ est prima probatio, quòd fides nostra sit rationalis, quia credentes accepto Spiritu prophetabant. » Non ergo prophetia à dæmonibus dari potest.

Sed *contra* est quod dicitur (III. Reg. xviii, 19): *Congrega ad me universum Israel in monte Carmeli, et prophetas Baal quadringentos quinquaginta,*

datur ad aliorum spiritualem ædificationem, sed non necessariò supponit gratiam gratum facientem. Qui enim non est sanctus potest esse pro- pheta, sicut et prædicator et doctor.

(1) Ex his notandum est falsos prophetas sic dici, non solum quòd aliquid falsi præauntiant, verum etiam et præsertim quia in suis sive præ-

dictionibus, sive doctrinis animas perdere in- tendunt.

(2) Certum videtur ex Patrum et antiquorum testimonio oracula à dæmonibus fuisse edita, sed rem attentissimè consideranti manifestum est hæc oracula non fuisse prophetias propriè dictas.

prophetasque locorum quadringentos, qui comedunt de mensa Jezabel. Sed tales erant dæmonum cultores. Ergo videtur quòd etiam à dæmonibus sit aliqua prophetia.

CONCLUSIO. — Prophetia simpliciter et propriè non aliquo dæmonum ministerio, sed divinâ revelatione fit.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1), prophetia importat cognitionem quamdam procul existentem à cognitione humana. Manifestum est autem quòd intellectus superioris ordinis aliqua cognoscere potest quæ sunt remota à cognitione intellectus inferioris. Supra intellectum autem humanum est non solum intellectus divinus, sed etiam intellectus angelorum bonorum et malorum secundum naturæ ordinem. Et ideo quædam cognoscunt dæmones etiam suâ naturali cognitione, quæ sunt remota ab hominum cognitione, quæ possunt hominibus revelare. Simpliciter autem et maximè remota sunt quæ solus Deus cognoscit. Et ideo prophetia propriè et simpliciter dicta fit per solam divinam revelationem; sed ipsa revelatio facta per dæmones potest secundum quid dici prophetia (1). Unde illi quibus aliquid per dæmones revelatur, non dicuntur in Scripturis prophætæ simpliciter, sed cum aliqua additione, putà prophætæ falsi, vel prophætæ idolorum. Unde Augustinus (Super Genes. ad litt. lib. xii, cap. 19, circ. fin.): « Cum malus spiritus arripit hominem in hæc, scilicet visa, aut dæmoniacos facit, aut arreptitios, aut falsos prophetas. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Cassiodorus ibi definit prophetiam propriè et simpliciter dictam.

Ad secundum dicendum, quòd dæmones ea quæ sciunt, hominibus manifestant, non quidem per illuminationem intellectus, sed per aliquam imaginariam visionem, aut etiam sensibiliter colloquendo: et in hoc deficit hæc prophetia à vera.

Ad tertium dicendum, quòd aliquibus signis etiam exterioribus discerni potest prophetia dæmonum à prophetia divina. Unde dicit Chrysostomus (alius auctor) super Matth. (homil. xix, in Opere imperf. parum ante fin.), quòd « quidam prophetant in spiritu diaboli, quales sunt divinatores, sed sic discernuntur; quoniam diabolus interdum falsa discit, Spiritus sanctus nunquam (2). » Unde dicitur (Deuter. xviii, 21): *Si tacita cogitatione responderis: Quomodo possum intelligere verbum quod Dominus non est locutus? hoc habebis signum: Quod in nomine Domini propheta ille prædixerit, et non evenierit, hoc Dominus non est locutus.*

ARTICULUS VI. — UTRUM PROPHETÆ DÆMONUM ALIQUANDO PRÆDICANT VERUM.

De his etiam infra, quæst. CLXXIV, art. 5 ad 4, et Cont. gent. lib. iii, cap. 154.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd prophætæ dæmonum nunquam vera prædicant. Dicit enim Ambrosius sup. illud (I. Cor. xii: *Nemo potest dicere verum*), quòd *omne verum, à quocumque dicatur, à Spiritu sancto est.* Sed prophætæ dæmonum non loquuntur à Spiritu sancto: quia *non est conventio Christi ad Belial*, ut dicitur (II. Corinth. vi, 15). Ergo videtur quòd tales nunquam vera prænuntiant.

2. Præterea, sicut veri prophætæ inspirantur à spiritu veritatis, ita prophætæ dæmonum inspirantur à spiritu mendacii, secundum illud (III. Reg. ult. 22): *Egrediar, et ero spiritus mendax in ore omnium pro-*

(1) Oracula dæmonum à veris prophetiis duplici modo differunt: 4° nunquam futura libera, quæ dæmonibus sunt ignota, revelant; 2° non sunt clara, sed ordinariè equivoca; 5° non sunt certa.

(2) Ita edit. veteres cum Mss. Nicolai: *interdum verum dicit, Spiritus sanctus nunquam mentitur.* Edit. Patav., *nunquam interdum mentitur.*

phetarum ejus. Sed prophetæ inspirati à Spiritu sancto nunquam loquuntur falsum, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 6). Ergo prophetæ dæmonum nunquam loquuntur verum.

3. Præterea (Joan. viii, 44), dicitur de diabolo, quòd *cùm loquitur mendacium, ex propriis loquitur: quia diabolus est mendax, et pater ejus*; id est, mendacii. Sed inspirando prophetas suos, diabolus non loquitur nisi ex propriis: non enim constituitur minister Dei ad veritatem enuntiandam, quia *non est societas luci ad tenebras*, ut dicitur (II. Corinth. vi, 15). Ergo prophetæ dæmonum nunquam vera prædicunt.

Sed *contra* est quod (Numer. xxi) dicit quædam Glossa (colligitur ex ord. Rabani sup. illud: *Misit ergo nuntios*) quòd « Balaam divinus erat, dæmonum scilicet ministerio, et arte magicâ nonnunquam futura prænoscebat. » Sed ipse multa prænuntiavit vera, sicut est id quod habetur (Numer. xxi, 17): *Orietur stella ex Jacob, et consurget virga de Israel*. Ergo etiam prophetæ dæmonum prænuntiant vera.

CONCLUSIO. — Prophetæ dæmonum nonnunquam vera dicunt, quæ tamen non propriè ab ipsis, sed potiùs à Spiritu sancto proficiuntur.

Respondeo dicendum quòd sicut se habet bonum in rebus, ita verum in cognitione. Impossibile est autem inveniri aliquid in rebus quod totaliter bono privetur. Unde etiam impossibile est esse aliquam cognitionem quæ totaliter sit falsa, absque admixtione alicujus veritatis. Unde et Beda dicit (Comment. in Luc. cap. 17, ante med. sup. illud, *Decem viri leprosi*; et Aug. Quæst. evangelic. lib. ii, quæst. 40 à princ.) quòd « nulla falsa est doctrina, quæ non aliquando aliqua vera falsis intermisceat. » Unde et ipsa doctrina dæmonum, quâ suos prophetas instruunt, aliqua vera continet, per quæ receptibilis redditur. Sic enim intellectus ad falsum deducitur per apparentiam veritatis, sicut voluntas ad malum per apparentiam bonitatis. Unde et Chrysostomus (alius auctor) dicit super Matth. (hom. xix, in Opere imperf. parum ante fin.): « Concessum est diabolo interdum vera dicere, ut mendacium suum rarâ veritate commendet (1). »

Ad primum ergo dicendum, quòd prophetæ dæmonum non semper loquuntur ex dæmonum revelatione, sed interdum ex inspiratione divina; sicut manifestè legitur de Balaam, cui dicitur Dominus esse locutus (Num. xxi), licèt esset propheta dæmonum (2); quia Deus utitur etiam malis ad utilitatem bonorum. Unde et per prophetas dæmonum aliqua vera prænuntiat: tum ut credibilior fiat veritas, quæ etiam ex adversariis testimonium habet: tum etiam quia cùm homines talia credunt, per eorum dicta magis ad veritatem inducuntur. Unde etiam Sibyllæ (3) multa vera prædixerunt de Christo. Sed etiam quando prophetæ dæmonum à dæmonibus instruuntur, aliqua vera prædicunt: quandoque quidem virtute propriæ naturæ, cujus auctor est Spiritus sanctus; quandoque etiam revelatione bonorum spirituum, ut patet per Augustinum (Super Gen. ad litt. lib. xii, videtur colligi posse ex cap. 19, circa fin.). Et sic etiam illud verum quod dæmones enuntiant, à Spiritu sancto est.

(1) Id nullo modo vim demonstrativam prophetiarum in gratiam religionis christianæ evertit. Multis enim modis oracula dæmonum ex prophetiis veteris et novi Testamenti differunt. Eâ de re conferendum est De la Luzerne (*Dissertation sur les prophéties*), Perronn. (De vera religione, tom. i, p. 84, edit. Migne).

(2) B. Thomas existimat Balaam fuisse dæmonum prophetam; et hæc sententia fuit Basilii

(epist. 80; August. (serm. 403); Chrysost. (hom. xxv in Matth.); Theodoret. (quæst. lx in num.)) et multorum aliorum.

(3) Oraculorum sybillarum de authenticitate non dubitarunt scriptores medii ævi, et ea Patres antiquissimi sæpissimè laudârunt; nunc verò rejiciuntur tanquam spuria, et ferè omnes fateantur non esse à Patribus in medium adducta, nisi tanquam ad hominem argumenta.

Ad *secundum* dicendum, quòd verus propheta semper inspiratur à Spiritu veritatis, in quo nihil est falsitatis, et ideo nunquam dicit falsum; propheta autem falsitatis non semper instruitur à spiritu falsitatis, sed quandoque etiam inspiratur à spiritu veritatis. Ipse etiam spiritus falsitatis quandoque enuntiat vera, quandoque falsa, ut dictum est (in corp. art. et ad 1).

Ad *tertium* dicendum, quòd propria dæmonum dicuntur esse illa quæ habent à seipsis, scilicet mendacia et peccata; quæ autem pertinent ad propriam naturam, non habent à seipsis, sed à Deo. Per virtutem autem propriæ naturæ quandoque vera prænuntiant, ut dictum est (in corp. art. et ad 1). Utitur etiam eis Deus ad veritatis manifestationem per ipsos fiendam (1), dum divina mysteria eis per angelos revelantur, ut dictum est (ibid.).

QUÆSTIO CLXXIII.

DE MODO PROPHETICÆ COGNITIONIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de modo propheticæ cognitionis; et circa hoc quærentur quatuor: 1^o Utrùm prophetæ videant ipsam Dei essentiam. — 2^o Utrùm revelatio prophetica fiat per influentiam aliquarum specierum, vel per solam influentiam luminis. — 3^o Utrùm prophetica revelatio semper sit cum alienatione à sensibus. — 4^o Utrùm prophetia semper sit cum cognitione eorum quæ prophetantur.

ARTICULUS I. — UTRUM PROPHETÆ VIDEANT IPSAM DEI ESSENTIAM (2).

De his etiam supra, quæst. CLXXI, art. 2 corp. et art. 4 corp. et ad 8, et De ver. quæst. XII, art. 6, et Psal. I.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd prophetæ ipsam Dei essentiam videant. Quia super illud (Isa. xxxviii): *Dispone domui tuæ*, etc., dicit Glossa ordin.: « Prophetæ in ipso libro præscientiæ Dei, in quo omnia scripta sunt, legere possunt. » Sed præscientia Dei est ipsa ejus essentia. Ergo prophetæ vident ipsam Dei essentiam.

2. Præterea, Augustinus dicit (De Trinit. lib. ix, cap. 7, in princ.), quòd « in illa æternâ veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam operamur, visu mentis aspicimus. » Sed prophetæ inter omnes homines altissimam habent divinorum cognitionem. Ergo ipsi maximè divinam essentiam vident.

3. Præterea, futura contingentia præcognoscuntur à prophetis secundum immobilem veritatem. Sic autem non sunt nisi in ipso Deo. Ergo prophetæ ipsum Deum vident.

Sed *contra* est quòd visio divinæ essentiæ non evacuatur in patria. Prophetia autem evacuatur, ut habetur (I. Cor. xiii). Ergo prophetia non fit per visionem divinæ essentiæ.

CONCLUSIO. — Quæ prophetæ cognoscunt, non divinam intuentes essentiam apprehendunt, sed in quibusdam similitudinibus quasi in quodam speculo, per illustrationem divini luminis intuentur.

Respondeo dicendum quòd prophetia importat cognitionem divinam ut procul existentem. Unde et de prophetis dicitur (Hebr. xi), quòd *erant à longè aspicientes*. Illi autem qui sunt in patria, in statu beatitudinis existentes, non vident ut à remotis, sed magis quasi ex propinquo, secundum illud (Psalm. cxxxix, 14): *Habitabunt recti cum vultu tuo*. Unde manifestum

(1) Tum non sunt spiritus erroris et mendacii, sed veritatis.

(2) Prophetæ non vident ipsam Dei essentiam,

alioquin forent impeccabiles et beatitudine æternâ fruerentur, quod eorum statui repugnat.

est quòd cognitio prophetica alia est à cognitione perfecta, quæ erit in patria : unde et distinguitur ab ea sicut imperfectum à perfecto, et eâ adveniente evacuatur (1), ut patet per Apostolum (I. Cor. xiii). Fuerunt autem quidam qui cognitionem propheticam à cognitione beatorum distinguere volentes, dixerunt quòd prophetæ vident ipsam divinam essentiam, quam vocant *speculum æternitatis*, non tamen secundum quòd est objectum beatorum, sed secundum quòd sunt in ea rationes futurorum eventuum : quod quidem est omnino impossibile. Deus enim est objectum beatitudinis secundum ipsam sui essentiam, secundum illud quod Augustinus dicit (Confess. lib. v, cap. 4, circ. princ.) : « Beatus est qui te scit, etiam si illas, id est, creaturas, nesciat. » Non est autem possibile quòd aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia, ita quòd eam non videat (2) : tum quia ipsa divina essentia est ratio omnium eorum quæ fiunt ; ratio autem idealis non addit supra divinam essentiam nisi respectum ad creaturam : tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se, quod est cognoscere Deum ut est objectum beatitudinis, quàm cognoscere illud per comparisonem ad alterum, quod est cognoscere Deum secundum rationes rerum in ipso existentes. Et ideo non potest esse quòd prophetæ videant Deum secundum rationes creaturarum, et non prout est objectum beatitudinis. Et ideo dicendum est quòd visio prophetica non est visio ipsius divinæ essentiæ, neque in ipsa divina essentia vident ea quæ vident, sed in quibusdam similitudinibus, secundum illustrationem divini luminis. Unde Dionysius dicit (De coel. hier. cap. 4, circa med.), de visionibus prophetis loquens, quòd « sapiens theologus visionem illam dicit esse divinam, quæ fit per similitudinem rerum formæ corporali carentium ex reductione videntium in divina. » Et huiusmodi similitudines divino lumine illustratæ magis habent rationem speculi quàm Dei essentia : nam in speculo resultant species ab aliis rebus ; quod non potest dici de Deo. Sed huiusmodi illustratio mentis propheticæ potest dici speculum, in quantum resultat ibi similitudo veritatis divinæ præscientiæ, et propter hoc dicitur *speculum æternitatis*, quasi repræsentans Dei præscientiam, qui in sua æternitate omnia præsentia videt, ut dictum est (quæst. clxxi, art. 6 ad 3).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd prophetæ dicuntur inspicere in libro præscientiæ Dei, in quantum ex ipsa præscientia Dei resultat veritas in mentem prophetæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd in prima veritate dicitur homo videre propriam formam, quâ existit, in quantum primæ veritatis similitudo refulget in mente humana, ex qua anima habet quòd seipsam cognoscat.

Ad *tertium* dicendum, quòd ex hoc ipso quòd in Deo futura contingentia sunt secundum immobilem veritatem, potest imprimere menti prophetæ similem cognitionem, absque eo quòd prophetæ Deum per essentiam videant.

ARTICULUS II. — UTRUM IN PROPHETICA REVELATIONE IMPRIMANTUR DIVINITUS MENTI PROPHETÆ NOVÆ RERUM SPECIES, AN SOLUM NOVUM LUMEN (3).

De his etiam Cont. gent. lib. iii, cap. 434, et De ver. quæst. xii, art. 7.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in prophetica revelatione

(1) *Charitas nunquam excedit; sive prophetiæ evacuantur, sive linguæ cessant, sive scientia destruitur*

2 Quod ita etiam clarius probat S. Doctor (De ver. quæst. xii, art. 6), ipsæ species rerum in mente divina resultantes non sunt aliud secundum rem ab ipsa essentia divina, sed huiusmodi

species vel rationes distinguuntur in ipsa secundum diversos ejus respectus ad creaturas diversas. Cognoscere igitur divinam essentiam et species in ipsa resultantes, nihil est aliud quàm cognoscere ipsam in se, et relatum ad aliud.

(3) Declarat S. Doctor propheticam revelationem non semper ita fieri, ut novæ rerum spe-

non imprimantur divinitus menti prophetæ novæ rerum species, sed solum novum lumen; quia, sicut dicit Glossa Hieronymi (ord. in princ. comment. Amos 1), « Prophetæ utuntur similitudinibus rerum in quibus conversati sunt. » Sed si visio prophetica fieret per aliquas species de novo impressas, nihil operaretur ibi præcedens conversatio. Ergo non imprimuntur aliquæ species de novo in animam prophetæ, sed solum propheticum lumen.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. xii, cap. 9), « visio imaginaria non facit prophetam, sed solum visio intellectualis. » Unde etiam (Danielis x, 4) dicitur quod *intelligentiâ opus est in visione*. Sed visio intellectualis, sicut in eodem lib. (cap. 5, in fin.) dicitur, non fit per aliquas similitudines, sed per ipsam rerum veritatem. Ergo videtur quod prophetica revelatio non fiat per impressionem aliquarum specierum.

3. Præterea, per donum prophetiæ Spiritus sanctus exhibet homini id quod est supra facultatem naturæ humanæ. Sed formare quascunque rerum species potest homo ex facultate naturali. Ergo videtur quod in prophetica revelatione non infundatur aliqua rerum species, sed solum intelligibile lumen.

Sed *contra* est quod dicitur (Oseæ xii, 10): *Ego visiones multiplicavi eis, et in manibus prophetarum assimilatus sum*. Sed multiplicatio visionum non fit secundum lumen intelligibile, quod est commune in omni prophetica visione, sed solum secundum diversitatem specierum, secundum quas etiam est assimilatio. Ergo videtur quod in prophetica revelatione imprimantur novæ species rerum, et non solum intelligibile lumen.

CONCLUSIO. — Fit prophetis revelatio nonnunquam per solam divini luminis influentiam, nonnunquam verò per species de novo impressas, seu aliter ordinatas.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. xii, cap. 9, circa princ.), « cognitio prophetica maximè ad mentem pertinet. » Circa cognitionem autem humanæ mentis duo oportet considerare; scilicet acceptionem, sive repræsentationem rerum, et iudicium de rebus repræsentatis. Quando autem repræsentantur menti humanæ res aliquæ secundum aliquas species, et secundum naturæ ordinem, primò oportet quod species repræsententur sensui, secundò imaginationi, tertio intellectui possibili, qui immutantur à speciebus phantasmatum secundum illustrationem intellectus agentis. In imaginatione autem non solum sunt formæ rerum sensibilium, secundum quod accipiuntur à sensu, sed mutantur diversimodè, vel propter aliquam transmutationem corporalem (sicut accidit in dormientibus et furiosis), vel etiam secundum imperium rationis disponuntur phantasmata in ordine ad id quod est intelligendum. Sicut enim ex diversa ordinatione earundem litterarum accipiuntur diversi intellectus; ita etiam secundum diversam dispositionem phantasmatum resultant in intellectu diversæ species intelligibiles. Iudicium autem humanæ mentis fit secundum vim intellectualis luminis. Per donum autem prophetiæ confertur aliquid humanæ menti supra id quod pertinet ad naturalem facultatem, quantum ad utrumque; scilicet et quantum ad iudicium per influxum luminis intellectualis, et quantum ad acceptionem, seu repræsentationem rerum, quæ fit per aliquas species. Et quantum ad hoc secundum potest assimilari doctrina humana revelationi propheticæ,

non autem quantum ad primum. Homo enim suo discipulo repræsentat aliquas res per signa locutionum; non autem potest interiùs illuminare, sicut facit Deus. Horum autem duorum principalius est primum in prophetia, quia iudicium est completivum cognitionis. Et ideo si cui fiat divinitùs repræsentatio aliquarum rerum per similitudines imaginarias (ut Pharaoni et Nabuchodonosor) (1), aut etiam per similitudines corporales (ut Balthasar), non est talis censendus propheta, nisi illuminetur ejus mens ad iudicandum: sed talis apparitio est quiddam imperfectum in genere prophetiæ. Unde à quibusdam vocatur extasis prophetiæ (2), sicut et divinatio somniorum. Erit autem propheta, si solummodo intellectus ejus illuminetur ad iudicandum etiam ea quæ ab aliis imaginariè visa sunt, ut patet de Joseph, qui exposuit somnium Pharaonis. Sed, sicut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. xii, cap. 9, in med.): « Maximè propheta est qti utroque præcellit, ut scilicet videat in spiritu corporalium rerum significativas similitudines, et eas vivacitate mentis intelligat. » — Repræsentantur autem divinitùs menti prophetæ quandoque quidem mediante sensu exteriori quædam formæ sensibiles, sicut Daniel vidit scripturam parietis, ut legitur (Daniel, v): quandoque autem per formas imaginarias; sive omnino divinitùs impressas, non per sensum acceptas (putà si alicui cæco nato imprimerentur in imaginatione colorum similitudines) vel etiam divinitùs ordinatas ex his quæ à sensibus sunt acceptæ, sicut Jeremias *vidit ollam succensam à facie aquilonis* (3), ut habetur (Jerem. i); sive etiam imprimendo species intelligibiles ipsi menti; sicut patet de his qui accipiunt scientiam, vel sapientiam infusam, sicut Salomon et Apostoli (4). Lumen autem intelligibile quandoque quidem imprimitur menti humanæ divinitùs ad dijudicandum ea quæ ab aliis visa sunt; sicut dictum est (hic sup.) de Joseph, et sicut patet de apostolis, quibus *Dominus aperuit sensum, ut intelligerent Scripturas*, ut dicitur (Lucæ xxiv, 45), et ad hoc pertinet interpretatio sermonum; sive etiam ad dijudicandum secundùm divinam veritatem ea quæ cursu naturali homo apprehendit; sive etiam ad dijudicandum veraciter et efficaciter ea quæ agenda sunt, secundùm illud (Isa. lxi, 14): *Spiritus Domini ductor ejus fuit*. Sic igitur patet quòd prophetica revelatio quandoque quidem fit per solam luminis influentiam, quandoque autem etiam per species de novo impressas vel aliter ordinatas.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut dictum est (in corp. art.), quandoque in prophetica revelatione divinitùs ordinantur species imaginariæ præacceptæ à sensu, secundùm congruentiam ad veritatem revelandam; et tunc conversatio præcedens aliquid operatur ad ipsas similitudines, non autem quando totaliter ab extrinseco imprimuntur.

Ad *secundum* dicendum, quòd visio intellectualis non fit secundùm aliquas similitudines corporales et individuales; fit tamen secundùm aliquam similitudinem intelligibilem. Unde Augustinus dicit (De Trin. lib. ii, cap. 11, in princ.), quòd « habet animus nonnullam speciei notæ similitudinem, » quæ quidem similitudo intelligibilis in revelatione prophetica quandoque immediatè à Deo imprimitur, quandoque à formis imaginatis

(1) Regibus istis in somniis visiones apparuerunt, ac proinde ex imaginatione sola sine objectis exterioribus processerunt.

(2) Al., *casus prophetiæ*.

(3) Per hanc visionem sibi divinitùs factam

intellexit propheta præsignificari vastationem et exustionem Jerusalem.

(4) Omnium rerum naturalium scientiam accepit Salomon, apostoli verò quidquid mundo Christus docuerat intellexerunt.

resultat secundum adiutorium prophetici luminis, quia ex eisdem formis imaginatis subtilior conspicitur veritas secundum illustrationem altioris luminis.

Ad *tertium* dicendum, quod quascumque formas imaginatas naturali virtute homo potest formare, absolutè huiusmodi formas considerando; non tamen ut sint ordinatæ ad repræsentandas intelligibiles veritates, quæ hominis intellectum excedunt; sed ad hoc necessarium est auxilium supernaturalis luminis.

ARTICULUS III. — UTRUM VISIO PROPHETICA SEMPER FIAT CUM ABSTRACTIONE A SENSIBUS (1).

De his etiam De ver. quæst. XII, art. 9.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod visio prophetica semper fiat cum abstractione à sensibus. Dicitur enim (Num. XII, 6) • *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum.* Sed, sicut Glossa dicit in principio Psalterii, « visio quæ est per somnia et visiones, est per ea quæ videntur dici vel fieri. » Cum autem aliqua videntur dici vel fieri, quæ non dicuntur vel fiunt, est alienatio à sensibus. Ergo prophetia semper fit cum alienatione à sensibus.

2. Præterea, quando una virtus multum intenditur in operatione sua, aliâ potentiâ abstrahitur à suo actu; sicut illi qui vehementer intendunt ad aliquid audiendum, non percipiunt visu ea quæ coram ipsis sunt. Sed in visione prophetica est maximè intellectus elevatus, et intenditur in suo actu. Ergo videtur quod semper fiat cum abstractione à sensibus.

3. Præterea, impossibile est idem simul ad oppositas partes converti. Sed in visione prophetica mens convertitur ad accipiendum à superiori. Ergo non potest simul converti ad sensibilia. Necessarium ergo videtur quod revelatio prophetica semper fiat cum abstractione à sensibus.

4. Sed *contra* est quod dicitur (1. Cor. XIV, 32): *Spiritus prophetarum prophetis subjecti sunt.* Sed hoc esse non posset, si propheta non esset sui compos, à sensibus alienatus existens. Ergo videtur quod prophetica visio non fiat cum alienatione à sensibus.

CONCLUSIO. — Ea visio prophetica, quæ mens prophetæ illustratur lumine intelligibili, aut speciebus intelligibilibus formatur, non fit cum abstractione à sensibus, sed ea demum quæ, rapiente divinâ virtute, in somno vel contemplatione rerum divinarum per imaginarias formas efficitur.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), prophetica revelatio fit secundum quatuor, scilicet secundum influxum intelligibilis luminis, secundum immissionem intelligibilium specierum, secundum impressionem, vel ordinationem imaginabilium formarum, et secundum expressionem formarum sensibiliū. Manifestum est autem quod non fit abstractio à sensibus, quando aliquid repræsentatur menti prophetæ per species sensibiles, sive ad hoc specialiter formatas divinitus, sicut rubus ostensus Moysi (Exod. III), et scriptura ostensa Danieli (Dan. V), sive etiam per alias causas productas; ita tamen quod secundum divinam providentiam ad aliquid prophetice significandum ordinetur, sicut per arcam Noe significabatur Ecclesia. Similiter etiam non est necesse ut fiat alienatio à sensibus exterioribus per hoc quod mens prophetæ illustratur intelligibili lumine, aut formatur intelligibilibus speciebus; quia in nobis perfectum iudicium intellectus habetur per conversionem ad sensibilia, quæ sunt

(1) Docet S. Doctor visionem propheticam non semper fieri cum abstractione à sensibus, id est,

ita ut propheta nihil per sensus externos percipiat.

prima nostræ cognitionis principia (1), ut habitum est (part. I, quæst. LXXXIV, art. 7). Sed quando fit revelatio prophetica secundum formas imaginarias, necesse est fieri abstractionem à sensibus, ut talis apparitio phantasmatum non referatur ad ea quæ exterius sentiuntur. Sed abstractio à sensibus quandoque fit perfectè, ut scilicet nihil homo sensibus percipiat; quandoque autem imperfectè, ut scilicet aliquid percipiat sensibus, non tamen plenè discernat ea quæ exterius percipit, ab his quæ imaginabiliter videt. Unde Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 12, ante med.): « Sic videntur quæ in spiritu fiunt, imagines corporum, quemadmodum corpora ipsa (2, per corpus, ita ut simul cernatur et homo aliquis præsens oculis, et absens alius spiritu, tanquam oculis. » Talis tamen alienatio à sensibus non fit in prophetis cum aliqua inordinatione naturæ (sicut in arreptitiis vel in furiosis), sed per aliquam causam ordinatam, vel naturalem (sicut per somnium) vel spiritualem (sicut per contemplationis vehementiam); sicut de Petro legitur (Act. x), quòd cùm oraret in cœnaculo, factus est in excessu mentis (3); vel virtute divinâ rapiente, secundum illud (Ezech. 1, 3): *Facta est super eum manus Domini*.

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de prophetis quibus imprimebantur vel ordinabantur imaginariæ formæ vel in dormiendo, quod significatur per somnium; vel in vigilando, quod significatur per visionem.

Ad secundum dicendum, quòd quando mens intenditur in suo actu circa absentia quæ sunt à sensibus remota, tunc propter vehementiam intentionis sequitur alienatio à sensibus: sed quando mens intenditur in suo actu circa dispositionem, vel iudicium sensibilibus, non oportet quòd à sensibus abstrahatur.

Ad tertium dicendum, quòd motus mentis prophetiæ non est secundum virtutem propriam, sed secundum virtutem superioris influxus. Et ideo quando ex superiori influxu mens prophetæ inclinatur ad iudicandum, vel disponendum aliquid circa sensibilia, non fit alienatio à sensibus; sed solum quando elevatur mens ad contemplandum aliqua sublimiora.

Ad quartum dicendum, quòd spiritus prophetarum dicuntur esse subjecti prophetis quantum ad propheticam enuntiationem de qua ibi Apostolus loquitur, quia scilicet ex proprio sensu loquuntur ea quæ viderunt, non mente perturbatâ, sicut arreptitii (ut dixerunt Priscilla et Montanus (4), sed in ipsa prophetica revelatione, potius ipsi subijciuntur spiritui prophetiæ, id est, dono prophetico.

ARTICULUS IV. — UTRUM PROPHETÆ SEMPER COGNOScant EA QUÆ PROPHETANT (5).

De his etiam Jerem. XI, lect. 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd prophetæ semper cognoscant ea quæ prophetant. Quia, ut Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. XII, cap. 9, in princ.), « quibus signa per aliquas rerum corporalium similitudines demonstrabantur in spiritu, nisi accessisset mentis officium,

(1) Tanquam illa ex quibus cognitio initiat et oritur ut eo termino à quo; non eo sensu quo principia scientiæ dicuntur quorum certitudini tota scientiæ firmitas innititur.

(2) Ita communiter. In cod. Alcan. et edit. Rom. deest ipsa.

(3) Sive paulò aliter (vers. 9, quòd in superiora Petrus ascendit ut oraret circa horam sextam; et cùm esuriret, voluit gustare:

parantibus autem illis, cecidit super eum mentis excessus.

(4) Priscilla fuit una ex duabus prophetissis hæretici Montani, cujus errores secutus est Tertullianus (Cf. August. De hæres. 25).

(5) Juxta mentem D. Thomæ, ad rationem prophetæ propriè dicti requiritur ut intelligat ea quæ prophetat.

ut etiam intelligerentur, nondum erat prophetia. » Sed ea quæ intelliguntur non possunt esse incognita. Ergo propheta non ignorat ea quæ prophetat.

2. Præterea, majus est lumen prophetiæ quàm lumen naturalis rationis. Sed quicumque lumine naturali habet scientiam, non ignorat ea quæ scit. Ergo quicumque lumine prophetico aliqua enuntiat, non potest ea ignorare.

3. Præterea, prophetia ordinatur ad hominum illuminationem : unde dicitur (II. Petr. 1, 19) : *Habemus propheticum sermonem, cui bene facitis attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco*. Sed nihil potest alios illuminare, nisi in se sit illuminatum. Ergo videtur quòd propheta prius illuminetur ad cognoscendum ea quæ aliis enuntiat.

Sed *contra* est quod dicitur (Joan. xi, 51) : *Hoc autem à semetipso* (Caiphas) *non dixit, sed cum esset Pontifex anni illius, prophetavit quòd Jesus moriturus erat pro gente*, etc. Sed hoc Caiphas non cognovit. Ergo non omnis qui prophetat cognoscit ea quæ prophetat.

CONCLUSIO. — Cum prophetis utatur Spiritus sanctus, ut deficientibus instrumentis respectu principalis agentis, non oportet prophetas quæcumque prædicant cognoscere.

Respondeo dicendum quòd in revelatione prophetica movetur mens prophetæ à Spiritu sancto, sicut instrumentum deficiens respectu principalis agentis. Movetur autem mens prophetæ non solum ad aliquid apprehendendum, sed etiam ad aliquid loquendum, vel ad aliquid faciendum; et quandoque quidem ad omnia tria simul, quandoque autem ad duo horum, quandoque verò ad unum tantum. Et quodlibet horum contingit esse cum aliquo cognitionis defectu. Nam cum mens prophetæ movetur ad aliquid æstimandum vel apprehendendum, quandoque quidem inducitur ad hoc quòd solum apprehendat rem illam, quandoque autem ulterius ad hoc quòd cognoscat hæc sibi esse divinitus revelata. — Similiter etiam quandoque movetur mens prophetæ ad aliquid loquendum, ita quòd intelligat id quod per hæc verba Spiritus sanctus intendit, sicut David, qui dicebat (II. Reg. xxi, 2) : *Spiritus Domini locutus est per me*. Quandoque autem ille cujus mens movetur ad aliqua verba exprimenda, non intelligit quid Spiritus sanctus per hæc verba intendat, sicut patet de Caipha (Joan. x). — Similiter etiam cum Spiritus sanctus movet mentem alicujus ad aliquid faciendum, quandoque quidem intelligit quid hoc significet, sicut patet de Jeremia, qui abscondit lumbare in Euphrate, ut habetur (Jerem. xiii); quandoque verò non intelligit, sicut milites dividentes vestimenta Christi, non intelligebant quid hoc significaret. Cum ergo aliquis cognoscit se moveri à Spiritu sancto ad aliquid æstimandum vel significandum verbo, vel facto, hoc propriè ad prophetiam pertinet (1); cum autem movetur, sed non cognoscit, non est perfecta prophetia, sed quidam instinctus propheticus. — Sciendum tamen quòd quia mens prophetæ est instrumentum deficiens, ut dictum est (in corp. art.), etiam veri prophetæ non omnia cognoscunt quæ in eorum visis, aut verbis, aut etiam factis Spiritus sanctus intendit.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ rationes loquuntur de veris prophetis quorum mens divinitus illustratur perfectè.

1) Hoc est de ratione prophetæ, ait ipse S. Doctor (lect. vii in cap. 44 ad H. br.), quòd cognoscat illud quod videt, vel dicit, vel facit : quando autem

non cognoscit, non est verè propheta, sed participative tantum.

QUÆSTIO CLXXIV.

DE DIVISIONE PROPHETIÆ, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de divisione prophetiæ; et circa hoc quærentur sex : 1° De divisione prophetiæ in suas species. — 2° Utrum sit altior prophetia quæ est sine imaginaria visione. — 3° De diversitate graduum prophetiæ. — 4° Utrum Moyses fuerit excellentissimus prophetarum. — 5° Utrum aliquis comprehensor possit esse propheta. — 6° Utrum prophetia creverit per temporis processum.

ARTICULUS I. — UTRUM CONVENIENTER DIVIDATUR PROPHECIA IN PROPHECIAM PRÆDESTINATIONIS DEI, PRÆSCIENTIÆ ET COMMINATIONIS.

De his etiam De ver. quæst. XII, art. 40, et Matth. I, prope fin.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dividatur prophetia in Glossa (ord. sup. illud : *Ut adimpleretur quod*, etc.) super Matth. I : *Ecce virgo in utero habebit*, ubi dicitur quod « prophetia alia est ex prædestinatione Dei, quam necesse est omnibus modis evenire, ut sine nostro impleatur arbitrio; ut hæc de qua hic agitur : alia est ex præscientia Dei, cui nostrum admiscetur arbitrium; alia est quæ comminatio dicitur, quæ fit ob signum divinæ animadversionis. » Illud enim quod consequitur omnem prophetiam, non debet poni ut membrum dividens prophetiam. Sed omnis prophetia est secundum præscientiam divinam, quia « prophetæ legunt in libro præscientiæ, » ut dicit Glossa Isa. xxxviii (ord. sup. illud : *Dispone domui tuæ*). Ergo videtur quod non debeat poni una species prophetiæ quæ est secundum præscientiam.

2. Præterea, sicuti aliquid prophetatur secundum comminationem, ita etiam secundum promissionem, e. utraque variatur : dicitur enim (Jerem. xviii, 7) : *Repente loquar adversum gentem et adversum regnum, ut eradicem et destruiam, et disperdam illud. Si pœnitentiam egerit gens illa à malo suo, agam et ego pœnitentiam*; et hoc pertinet ad prophetiam comminationis; et postea subdit de prophetia promissionis : *Subito loquar de gente et regno, ut ædificem, et plantem illud. Si fecerit malum in oculis meis, pœnitentiam agam super bono quod locutus sum ut facerem ei*. Ergo sicut ponitur prophetia comminationis; ita debet poni prophetia promissionis.

3. Præterea, Isidorus dicit (Etym. lib. vii, cap. 8, declinando ad fin.), prophetiæ genera sunt septem. Primum genus est *extasis*, quod est mentis excessus, sicut vidit Petrus vas submissum de coelo cum variis animalibus (Act. x). Secundum genus est *visio*, sicut apud Isaiam dicentem : *Vidi Dominum sedentem*, etc. (Is. vi). Tertium genus est *somnium*, sicut Jacob scalam dormiens vidit (Gen. xxviii). Quartum genus est *per nubem*, sicut ad Moysen loquebatur Deus (Exòd. xxxii). Quintum genus est *vox de cælis*, sicut ad Abraham sonuit dicens : *Ne mittas manum in puerum* (Gen. xxi). Sextum genus *accepta parabola*, sicut apud Balaam (Num. xxiii). Septimum genus *repletio Spiritûs sancti*, sicut pænè apud omnes prophetas. Ponit etiam tria genera visionum : unum secundum oculos corporis; alterum secundum spiritum imaginarium; tertium per intuitum mentis. Sed hæc non exprimuntur in prius dicta divisione. Ergo est insufficiens.

Sed *contra* est auctoritas Hieronymi, cujus dicitur esse Glossa inducta (in arg. 1).

CONCLUSIO. — Dividitur rectè prophetia in eam, quæ est Dei prædestinationis, præscientiæ, et comminationis.

Respondeo dicendum quod species habituum et actuum in moralibus

distinguuntur secundum objecta. Objectum autem prophetiæ est id quod est in cognitione divina supra humanam facultatem existens (1). Et ideo secundum horum differentiam prophetia distinguitur in diversas species, secundum prius dictam divisionem. — Dictum est autem supra (quæst. CLXXI, art. 6 ad 2), quod futurum est in divina cognitione dupliciter : uno modo, prout est in sua causa : et sic accipitur prophetia comminationis, quæ non semper impletur, sed per eam prænuntiatur ordo causæ ad effectum, qui quandoque aliis supervenientibus impeditur (2; alio modo præcognoscit Deus aliqua in seipsis, vel ut fienda ab ipso (3), et horum est prophetia prædestinationis, quia, secundum Damascenum (Orth. fid. lib. II, cap. 30, circ. princ.), «Deus prædestinat ea quæ non sunt in nobis;» vel ut fienda per liberum arbitrium hominis : et sic est prophetia præscientiæ (4), quæ potest esse bonorum et malorum : quod non contingit de prophetia prædestinationis, quæ est bonorum tantum. Et quia prædestinatio sub præscientia comprehenditur; ideo in Glossa (Cassiodori sup. prolog. Hieronymi, et Glossa ord. supra illud Matth. I : *Ut adimpleretur quod*, etc.), in principio Psalterii ponitur tantum duplex prophetiæ species, scilicet secundum præscientiam, et secundum comminationem.

Ad primum ergo dicendum, quod præscientia propriè dicitur præcognitio futurorum eventuum, prout in seipsis sunt; et secundum hoc ponitur species prophetiæ : prout autem dicitur respectu futurorum eventuum sive secundum quod in seipsis sunt, sive secundum quod sunt in suis causis, communiter se habet ad omnem speciem prophetiæ.

Ad secundum dicendum, quod prophetia promissionis comprehenditur sub prophetia comminationis, quia eadem est ratio veritatis in utraque. Denominatur tamen magis à comminatione, quia Deus prior est ad relaxandum poenam quam ad subtrahendum promissa beneficia.

Ad tertium dicendum, quod Isidorus distinguit prophetiam secundum modum prophetandi : qui quidem potest distinguì vel secundum potentias cognoscitivas in homine; quæ sunt sensus, imaginatio et intellectus; et sic sumitur triplex visio quam ponit tam ipse, quam Augustinus (Sup. Gen. ad litt. lib. XII, cap. 6, et seq.) : vel potest distinguì secundum differentiam prophetici influxus : qui quidem quantum ad illustrationem intellectus significatur per repletionem Spiritus sancti, quam septimo loco ponit. Quantum verò ad impressionem formarum imaginabilium ponit tria; scilicet *somnium*, quod ponit tertio loco; et *visionem*, quæ fit in vigilando respectu quorumcumque communium, quam ponit in secundo loco; et *extasim*, quæ fit per elevationem mentis in aliqua altiora, quam ponit primo loco. Quantum verò ad sensibilia signa ponit tria, quia sensibile signum aut est aliqua res corporea exterius apparens visui, sicut *nubes*, quam ponit quarto loco; aut est *vox* formata exterius ad auditum hominis

(1) Non quodlibet nihilominus quod in cognitione divina supra humanam facultatem existit, si propriè sumatur prophetia; cum sint aliqua ejusmodi supra humanam facultatem Deo cognita quæ fidei non prophetiæ objectum sunt.

(2) Prophetia comminationis semper est conditionalis, ut prophetia quæ Jonas Ninive subversionem post 40 dies annuntiavit.

(3) Nulla interveniente causâ secundâ, sæpi simul jusjurandum in Scripturis huic prophetiæ præmittitur : *Juravit Dominus veritatem et non*

frustrabitur eam : de fructu ventris tui poenam super sedem tuam (Ps. CXXVI).

(4) Prophetia præscientiæ sic indicatur (Ex. XXXIII) : *Si dixero justo, quod vitâ vivat, et confisus in justitia sua fecerit iniquitatem, omnes justitiam ejus oblivioni tradentur, et in iniquitate sua morietur. Si autem dixero impio: Morte morieris, et egerit penitentiam à peccato suo, feceritque judicium et justitiam, vitâ vivet et non morietur.*

delata, quam ponit quinto loco; aut est vox per hominem formata cum similitudine alicujus rei, quod pertinet ad *parabolam*, quam ponit sexto loco.

ARTICULUS II. — UTRUM EXCELLENTIOR SIT PROPHECIA QUÆ HABET VISIONEM INTELLECTUALEM ET IMAGINARIAM, QUAM EA QUÆ HABET VISIONEM INTELLECTUALEM TANTUM.

De his etiam infra, art. 5 corp. et part. III, quæst. xxx, art. 2 ad 1, et De ver. quæst. xii, art. 42, et Isai. 1.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod excellentior sit prophetia quæ habet visionem intellectualem et imaginariam, quam ea quæ habet visionem intellectualem tantum. Dicit enim Augustinus (Super Genesim ad litt. lib. xii, cap. 9, in med.), et habetur in Glossa ordin. (1. Cor. xiv), super illud : *Spiritus autem loquitur mysteria* : « Minus est propheta qui rerum quæ significantur, sola ipsa signa in spiritu per rerum corporalium imagines videt; et magis est propheta, qui solo earum intellectu est præditus : sed maximè propheta est qui in utroque præcellit. » Hoc autem pertinet ad prophetam qui simul habet intellectualem et imaginariam visionem. Ergo hujusmodi prophetia est altior.

2. Præterea, quantò virtus alicujus rei est major, tantò ad magis distantia se extendit. Sed lumen propheticum principaliter ad mentem pertinet, ut ex dictis patet (quæst. præc. art. 2). Ergo perfectior videtur esse prophetia quæ derivatur usque ad imaginationem quam illa quæ existit in solo intellectu.

3. Præterea, Hieronymus (in prol. lib. Reg. circ. med.) distinguit prophetas contra hagiographos (4). Omnes autem illi quos prophetas nominat (putà Isaias, Jeremias, et alii hujusmodi), simul cum intellectuali visione imaginariam habuerunt; non autem illi qui dicuntur hagiographi, sicut ex inspiratione Spiritus sancti scribentes (sicut Job, David, Salomon et hujusmodi). Ergo videtur quod magis propriè dicuntur prophetae illi qui simul habent visionem imaginariam cum intellectuali, quam illi qui habent intellectualem tantum.

4. Præterea, Dionysius dicit (De coel. hierarch. cap. 1, parum ante med.), quod « impossibile est nobis superlucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. » Sed prophetica revelatio fit per immissionem divini radii. Ergo videtur quod non possit esse absque phantasmatum velaminibus.

Sed *contra* est quod Glossa dicit in principio Psalterii, quod « ille modus prophetiæ dignior est cæteris, quando scilicet ex sola Spiritus sancti inspiratione, remoto omni exteriori adminiculo facti, vel dicti, vel visionis. vel somnii, prophetatur. »

CONCLUSIO. — Prophetia per quam supernaturalis veritas conspicitur secundum intellectualem veritatem, longe dignior est illà in qua supernaturalis veritas innoscitur per similitudinem rerum corporalium secundum imaginariam visionem.

Respondeo dicendum quod dignitas eorum quæ sunt ad finem, præcipuè consideratur ex fine. Finis autem prophetiæ est manifestatio alicujus veritatis supra hominem existentis. Unde quantò hujusmodi manifestatio est potior, tantò prophetia est dignior. Manifestum est autem quod manifestatio divinæ veritatis quæ fit per nudam contemplationem ipsius veritatis, potior est quam illa quæ fit sub similitudine corporalium rerum; magis enim

(4) Distinguens nempe 22 libros verbis Testamenti juxta canonem Hebræorum in Pentateuchum, id est, quinque libros Moysi; et in

prophetas octo quibus libros etiam Regum annumerat; et in hagiographos novem sub quibus Daniele etiam comprehendit.

appropinquat ad visionem patriæ, secundum quam in essentia Dei veritas conspicitur. Et inde est quòd prophetia per quam aliqua supernaturalis veritas conspicitur secundum intellectualem visionem, est dignior quàm illa in qua veritas supernaturalis manifestatur per similitudinem corporalium rerum, secundum imaginariam visionem. — Et ex hoc etiam ostenditur mens prophetæ sublimior; sicut in doctrina humana auditor ostenditur esse melioris intellectus, qui veritatem intelligibilem à magistro nudè prolatam capere potest, quàm ille qui indiget sensibilibus exemplis ad hoc manuduci. Unde in commendationem prophetiæ David dicitur (II. Reg. xxiii, 3): *Mihi locutus est fortis Israël*; et postea subdit: *Sicut lux auroræ, oriente sole, mane absque nubibus rutilat*.

Ad primum ergo dicendum, quòd quando aliqua supernaturalis veritas revelanda est per similitudines corporales, tunc magis est propheta qui utrumque habet, scilicet lumen intellectuale et imaginariam visionem, quàm ille qui habet alterum tantum, quia perfectior est prophetia: et quantum ad hoc loquitur Augustinus ut supra. Sed illa prophetia in qua revelatur nudè intelligibilis veritas est omnibus potior.

Ad secundum dicendum, quòd aliud est iudicium de his quæ propter se quærentur, et de his quæ quærentur propter aliud. In his enim quæ propter se quærentur, quantò virtus agentis ad plura et remotiora se extendit, tantò potior est; sicut medicus reputatur melior qui plures potest et magis à sanitate distantes sanare. In his autem quæ non quærentur nisi propter aliud, quantò agens potest ex paucioribus et propinquiorebus ad suum intentum pervenire, tantò videtur esse majoris virtutis; sicut magis laudatur medicus qui per pauciora et leniora potest sanare infirmum. Visio autem imaginaria in cognitione prophetica non requiritur propter se, sed propter manifestationem intelligibilis veritatis. Et ideo tantò potior est prophetia, quantò minùs eà indiget.

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet aliquid esse simpliciter melius, quod tamen minùs propriè recipit alicujus prædicationem; sicut cognitio patriæ est nobilior quàm cognitio viæ, quæ tamen magis propriè dicitur fides, propterea quòd nomen fidei importat imperfectionem cognitionis (1). Similiter autem prophetia importat quendam obscuritatem et remotionem ab intelligibili veritate: et ideo magis propriè dicuntur prophetæ qui vident per imaginariam visionem; quamvis illa prophetia sit nobilior quæ est per intellectualem visionem; dummodo tamen sit eadem veritas utrobique revelata. Si verò lumen intellectuale alicui divinitus infundatur, non ad cognoscendum aliqua supernaturalia, sed ad iudicandum secundum certitudinem veritatis divinæ ea quæ humanà ratione cognosci possunt, sic talis prophetia intellectualis est infra illam quæ est cum imaginaria visione ducente in supernaturalem veritatem: cujusmodi prophetiam habuerunt omnes illi qui numerantur in ordine prophetarum; qui etiam ex hoc specialiter dicuntur prophetæ, quia prophetico officio fungebantur. Unde ex persona Domini loquebantur, dicentes ad populum: *Hæc dicit Dominus*, quod non faciebant illi qui hagiographa conscripserunt; quorum plures loquebantur frequentius de his quæ humanà ratione cognosci possunt, non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adiutorio tamen divini luminis.

Ad quartum dicendum, quòd illustratio divini radii in vita presenti non fit sine velaminibus phantasmatum qualiumcumque, quia connaturale est

(1) Ænigmatica cognitio non est tamen de essentiali ratione prophetiæ; itaque Christus fuit

verus propheta, tametsi clarè videret ea quæ annuntiabat.

homini secundum statum præsentis vitæ ut non intelligat sine phantasmate. Quandoque tamen sufficiunt phantasmata quæ communi aliquo modo à sensibus abstrahuntur; nec exigitur aliqua visio imaginaria divinitus procurata : et sic dicitur revelatio prophetica fieri sine imaginaria visione.

ARTICULUS III. — UTRUM GRADUS PROPHETIÆ POSSINT DISTINGUI SECUNDUM VISIONEM IMAGINARIAM.

De his etiam part. I, quæst. XII, art. 2 ad 4, et Sent. IV, dist. 49, quæst. II, art. 7 ad 2, De ver. quæst. XII, art. 15, per tot. et art. 14 corp. et I. Cor. XIII, lect. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod gradus prophetiæ non possint distinguì secundum visionem imaginariam. Gradus enim alicujus rei non attenditur secundum id quod est propter aliud, sed secundum id quod est propter se. In prophetia autem propter se quæritur visio intellectualis, propter aliud autem visio imaginaria, ut supra dictum est (art. præc. ad 2). Ergo videtur quod gradus prophetiæ non distinguantur secundum imaginariam visionem, sed solum secundum intellectualem.

2. Præterea, unius prophetæ videtur esse unus gradus prophetiæ. Sed uni prophetæ fit revelatio secundum diversas imaginarias visiones. Ergo diversitas imaginariæ visionis non diversificat gradus prophetiæ.

3. Præterea, secundum Glossam (Cassiod. sup. prolog. Hieron. in Psal.), in principio Psalterii, prophetia consistit in dictis, et factis, et somnio, et visione. Non ergo debent prophetiæ gradus magis distinguì secundum imaginariam visionem, ad quam pertinet visio, et somnium, quam secundum dicta et facta.

Sed *contra* est quod medium diversificat gradus cognitionis, sicut scientia propter quid est altior, eò quod est per nobilius medium quam scientia quia est (1), vel etiam quam opinio. Sed visio imaginaria in cognitione prophetica est sicut quoddam medium. Ergo gradus prophetiæ distinguì debent secundum imaginariam visionem.

CONCLUSIO. — Prophetiæ propriè acceptæ gradus distinguuntur secundum imaginariam visionem.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (quæst. præc. art. 2), prophetia in qua per lumen intelligibile revelatur aliqua veritas supernaturalis per imaginariam visionem, medium gradum tenet inter illam prophetiam in qua revelatur supernaturalis veritas absque imaginaria visione, et illam in qua per lumen intelligibile absque imaginaria visione dirigitur homo ad ea cognoscenda vel agenda quæ pertinent ad humanam conversationem. Magis autem est proprium prophetiæ cognitio quam operatio : et ideo infimus gradus prophetiæ est cum aliquis ex interiori instinctu movetur ad aliqua exterius facienda; sicut de Samsone dicitur (Judicum xv, 14), quod *irruit Spiritus Domini in eum : et sicut solent ad ardorem ignis ligna consumi ; ita et vincula, quibus ligatus erat, dissipata sunt et soluta*. Secundus autem gradus prophetiæ est cum aliquis ex interiori lumine illustratur ad cognoscendum aliqua, quæ tamen non excedunt limites naturalis cognitionis; sicut dicitur de Salomone (III. Reg. iv, 32), quod *locutus est parabolas, et disputavit super lignis à cedro quæ est in Libano usque ad hyssopum quæ egreditur de pariete, et disseruit de jumentis et volucris, et reptilibus, et piscibus*; et hoc totum fuit ex divina inspiratione : nam præmittitur : *Dedit Deus sapientiam Salomoni, et prudentiam multam nimis*. — Hi tamen duo gradus sunt infra prophetiam propriè dictam, quia non

(1) Scientia propter quid eadem est ac scientia à priori; scientia quia est dicitur quoque scientia à posteriori.

attingunt ad supernaturalem veritatem. Illa autem prophetia in qua manifestatur supernaturalis veritas per imaginariam visionem, diversificatur primò secundum differentiam somnii, quod fit in dormiendo, et visionis, quæ fit in vigilando, quæ pertinet ad altiore gradum prophetiæ, quia major vis prophetici luminis esse videtur quæ aliquem occupatum circa sensibilia in vigilando abstrahit ad supernaturalia, quàm illa quæ animam hominis abstractam à sensibilibus invenit in dormiendo. Secundò autem diversificantur gradus prophetiæ quantum ad expressionem signorum imaginabilium, quibus veritas intelligibilis exprimitur. Et quia signa maximè expressa intelligibilis veritatis sunt verba, ideo altior gradus prophetiæ videtur, quando propheta audit verba exprimentia intelligibilem veritatem sive in vigilando, sive in dormiendo, quàm quando videt aliquas res significativas veritatis, sicut septem spicæ plenæ significant septem annos ubertatis (Gen. xli). In quibus etiam signis tantò videtur prophetia esse altior, quantò signa sunt magis expressa; sicut quando Jeremias vidit incendium civitatis sub similitudine ollæ succensæ, sicut dicitur (Jerem. i). Tertiò autem ostenditur altior esse gradus prophetiæ, quando propheta non solum videt signa verborum vel factorum, sed etiam videt vel in vigilando vel in dormiendo aliquem sibi colloquentem, aut aliquid demonstrantem; quia per hoc ostenditur quòd mens prophetæ magis appropinquat ad causam revelantem. Quartò autem potest attendi altitudo gradus prophetalis ex conditione ejus qui videtur. Nam altior gradus prophetiæ est, si ille qui loquitur vel demonstrat, videatur in vigilando vel in dormiendo in specie angeli, quàm si videatur in specie hominis: et adhuc altior, si videatur in dormiendo vel in vigilando in specie Dei, secundum illud (Isaïæ vi, 1): *Vidi Dominum sedentem*. — Super omnes autem hos gradus est tertium genus prophetiæ, in quo intelligibilis veritas et supernaturalis absque imaginaria visione ostenditur, quæ tamen excedit rationem prophetiæ propriè dictæ (1), ut dictum est (art. præc. ad 3). Et ideo consequens est quòd gradus prophetiæ propriè dictæ distinguantur secundum imaginariam visionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd discretio luminis intelligibilis non potest à nobis cognosci, nisi secundum quòd judicatur per aliquà signa imaginaria vel sensibilia. Et ideo ex diversitate imaginatorum perpenditur diversitas intellectualis luminis.

Ad secundum dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. clxxi, art. 2), prophetia non est per modum habitus immanentis, sed magis per modum passionis transeuntis. Unde non est inconveniens quòd uni et eadem prophetæ fiat revelatio prophetica diversis vicibus secundum diversos gradus.

Ad tertium dicendum, quòd dicta et facta de quibus ibi fit mentio, non pertinent ad revelationem prophetiæ, sed ad denuntiationem, quæ fit secundum dispositionem eorum quibus denuntiatur id quod prophetæ revelatum est: et hoc fit quandoque per dicta, quandoque per facta (2). Denuntiatio autem et operatio miraculorum consequenter se habent ad prophetiam, ut supra dictum est (quæst. clxxi, art. 1).

(1) Eò quod prophetia propriè dicta propter conditionem hominum non sit sine aliquo subsidio imaginum in vi imaginativa existentium, ut animadvertit Sylvius.

(2) Tum prophetia distingui potest in perfectiorem et imperfectiorem, secundum quod magis

vel minus expressa sunt verba vel facta; per quæ fit enuntiatio... Sic altior videtur prophetia Isaïæ dicentis (c. vii): *Eccce Virgo concipiet et pariet filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel*, quàm illa Jeremiæ (Jer. xxxi): *Fœmina circumdabit virum*.

ARTICULUS IV. — UTRUM MOYSES FUERIT EXCELLENTIOR OMNIBUS PROPHETIS (1).

De his etiam De ver. quæst. xii, art. 9 ad 2, et art. 4, et Isai. vi.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod Moyses non fuerit excellentior omnibus prophetis. Dicit enim Glossa in principio Psalt. quod « David dicitur propheta per excellentiam. » Non ergo Moyses fuit excellentissimus omnium.

2. Præterea, majora miracula facta sunt per Josue, qui fecit stare solem et lunam, ut habetur (Josue x), et per Isaïam, qui fecit retrocedere solem, ut habetur (Isaïæ xxxviii), quam per Moysen, qui divisit mare Rubrum; similiter etiam per Eliam, de quo dicitur (Eccli. xlviii, 4): *Quis poterit tibi similiter gloriari, qui sustulisti mortuum ab inferis?* Non ergo Moyses fuit excellentissimus prophetarum.

3. Præterea (Matth. xi, 2), dicitur quod, *inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptistâ.* Non ergo Moyses fuit excellentior omnibus prophetis.

Sed *contra* est quod dicitur (Deuteron. ult. 10): *Non surrexit propheta ultra in Israel sicut Moyses.*

CONCLUSIO. — Moyses fuit omnibus prophetis veteris Testamenti simpliciter major; quanquam quantum ad aliquid, aliquis alius prophetarum fuerit major.

Respondeo dicendum quod, licet quantum ad aliquid aliquis alius prophetarum fuerit major Moyse, simpliciter tamen Moyses fuit omnibus aliis major. — In prophetia enim, sicut ex dictis patet (art. præc. et art. 4, quæst. clxxi), consideratur et cognitio tam secundum visionem intellectualem quam secundum visionem imaginariam, et denuntiatio et confirmatio per miracula. Moyses ergo fuit aliis excellentior: primò quidem quantum ad visionem intellectualem (2), eò quod vidit ipsam Dei essentiam, sicut Paulus in raptu, sicut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. xii, cap. 27). Unde dicitur (Num. xii, 8), quod *palam, et non per ænigmata Deum vidit.* Secundò, quantum ad imaginariam visionem, quam quasi ad nutum habebat, non solum audiens verba, sed etiam videns loquentem etiam in specie Dei, non solum in dormiendo, sed etiam in vigilando. Unde dicitur (Exod. xxxiii, 2, 8), quod *loquebatur ei Dominus facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum.* Tertiò, quantum ad denuntiationem, quia loquebatur toti populo fidelium ex persona Dei, quasi de novo legem proponens; alii verò prophetae loquebantur ad populum in persona Dei, quasi inducentes ad observantiam legis Moysi, secundum illud (Malachiæ iv, 4): *Mementote legis Moysi servi mei.* Quartò, quantum ad operationem miraculorum, quæ fecit toti populo infidelium. Unde dicitur (Deuter. ult. 10): *Non surrexit ultra propheta in Israel, sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem in omnibus signis atque portentis, quæ misit per eum ut faceret in terra Ægypti Pharaoni et omnibus servis ejus, universæque terræ illius.*

Ad primū ergo dicendum, quod prophetia David ex propinquo attingit visionem Moysis quantum ad visionem intellectualem, quia uterque accipit revelationem intelligibilis et supernaturalis veritatis absque imaginaria visione; visio tamen Moysis fuit excellentior quantum ad cognitionem Divi-

(1) Observandum est hanc comparisonem Moysi cum aliis prophetis intelligendam esse de prophetis veteris Testamenti, ut patet ex respons. ad 5.

(2) Quamvis de aliquibus prophetis, ut Davide, Isaia, Ezechiele, legatur quod Deus fami-

liariter sit eis locutus, et quod viderent Dominum facie ad faciem, vel simpliciter quod viderent Dominum, hi tamen non ordinariè, sicut Moyses, ita Deum viderunt vel eum collocuti sunt.

nitatis; sed David plenius cognovit, et expressit mysteria incarnationis Christi (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd illa signa illorum prophetarum fuerunt majora secundum substantiam facti, sed tamen miracula Moysis fuerunt majora secundum modum faciendi, quia sunt facta toti populo.

Ad *tertium* dicendum, quòd Joannes pertinet ad novum Testamentum: cujus ministri præferuntur etiam ipsi Moysi, quasi magis revelatè speculantes, ut habetur (II. Corinth. III).

ARTICULUS V. — UTRUM ALIQUIS GRADUS PROPHETIÆ SIT ETIAM IN BEATIS (2).

De his etiam supra, quæst. CLXXIII, art. I corp. et part. III, quæst. VII, art. 8 corp. et I. Cor. XIII, lect. 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis gradus prophetiæ est etiam in beatis. Moyses enim, ut dictum est (art. præc.), vidit divinam essentiam; qui tamen propheta dicitur. Ergo pari ratione beati possunt dici prophetæ.

2. Præterea, prophetia est divina revelatio. Sed divinæ revelationes fiunt etiam angelis beatis. Ergo etiam angeli beati possunt dici prophetæ.

3. Præterea, Christus ab instanti conceptionis fuit comprehensor; et tamen ipse prophetam se nominat (Matth. XIII, 57), ubi dicit: *Non est propheta sine honore nisi in patria sua*. Ergo etiam comprehensores et beati possunt dici prophetæ.

4. Præterea, de Samuele dicitur (Eccl. XLVI, 23): *Exaltavit vocem suam de terra in prophetia delere impietatem gentis*. Ergo eadem ratione alii sancti post mortem possunt prophetæ dici.

Sed *contra* est quòd (II. Petr. I) sermo propheticus comparatur *lucernæ lucenti in caliginoso loco*. Sed in beatis nulla est caligo. Ergo non possunt dici prophetæ.

CONCLUSIO. — Cùm prophetia in se includat visionem alicujus supernaturalis veritatis procul existentis, palam inde est nullum in beatis locum prophetiæ relinqui.

Respondeo dicendum quòd prophetia importat visionem quamdam alicujus supernaturalis veritatis, ut procul existentis. Quod quidem contingit esse dupliciter. Uno modo ex parte ipsius cognitionis, quia videlicet veritas supernaturalis non cognoscitur in seipsa, sed in aliquibus suis effectibus; et adhuc erit magis procul, si hoc fit per figuras corporalium rerum quàm per intelligibiles effectus: et talis maximè est visio prophetica, quæ fit per figuras et similitudines corporalium rerum. — Alio modo visio est procul ex parte ipsius videntis, quia scilicet non est totaliter in ultimam perfectionem adductus, secundum illud (II. Cor. V, 6): *Quamdiu in corpore sumus, peregrinamur à Domino*. Neutro autem modo (3) beati sunt procul: unde non possunt dici prophetæ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd visio illa Moysis fuit raptim per modum passionis, non autem permanens per modum beatitudinis, unde adhuc erat videns procul: et propter hoc non totaliter talis visio amittit rationem prophetiæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd angelis fit revelatio divina, non sicut procul existentibus, sed sicut jam totaliter Deo conjunctis. Unde talis revelatio non habet rationem prophetiæ.

(1) Ut ex Ps. XXI potest haberi; nec multò aliter de Isaïæ prophetia censendum est, qui (cap. LIII) apertissimè Christi passionem narrat.

(2) Docet S. Doctor nullum prophetiæ gradum esse in beatis.

(3) Non priori modo, quia veritatem cognoscunt in seipsis aut in re eminentiori, scilicet in essentia Dei; non etiam posteriori, quia ipsorum cognitio est in ultima perfectione.

Ad *tertium* dicendum, quòd Christus simul erat comprehensor et viator. Inquantum ergo erat comprehensor, non competit sibi ratic prophetiæ, sed solum inquantum erat viator.

Ad *quartum* dicendum, quòd etiam Samuel nondum pervenerat ad statum beatitudinis. Unde etsi voluntate Dei ipsa anima Samuelis Sauli eventum belli prænuntiavit, Deo sibi hoc revelante, pertinet ad rationem prophetiæ. Non autem est eadem ratio de sanctis qui sunt modo in patria. Nec obstat quòd arte dæmonum hoc dicitur factum : quia, etsi dæmones animam alicujus sancti evocare non possint, neque cogere ad aliquid agendum, potest tamen hoc fieri divinâ virtute, ut dum dæmon consulitur, ipse Deus per suum nuntium veritatem enuntiet; sicut per Eliam veritatem respondit nuntiis regis, qui mittebantur ad consulendum Deum Accaron, ut habetur (IV. Reg. 1). — Quamvis etiam dici possit quòd non fuerit anima Samuelis, sed dæmon ex persona ejus loquens (1); quem Sapiens Samuelem nominat, et ejus prænuntiationem propheticam, secundum opinionem Saulis et adstantium, qui ita opinabantur.

ARTICULUS VI. — UTRUM GRADUS PROPHETIÆ VARIENTUR SECUNDUM TEMPORIS PROCESSUM (2).

De his etiam part. I, quæst. LII, art. 5 ad 4, et quæst. XII, art. 14 ad 1.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd gradus prophetiæ variantur secundum temporis processum. Prophetia enim ordinatur ad cognitionem divinorum, ut ex dictis patet (quæst. præc. art. 2 et 4). Sed, sicut dicit Gregorius (hom. XVI in Ezech. aliquant. à med.), « per successiones temporum crevit divinæ cognitionis augmentum. » Ergo et gradus prophetiæ secundum processum temporis debent distinguí.

2. Præterea, revelatio prophetica fit per modum divinæ allocutionis ad hominem. A prophetis autem ea quæ sunt eis revelata, denuntiantur et verbo et scripto; dicitur enim (I. Reg. III, 1), quòd *ante Samuelem sermo Domini erat pretiosus*, id est, rarus, qui tamen postea ad multos factus est: similiter etiam non inveniuntur libri prophetarum esse conscripti ante tempus Isaïæ, cui dictum est : *Sume tibi librum grandem, et scribe in eo stylo hominis*, ut patet (Isaïæ VIII, 1); post quod tempus plures prophetae suas prophetias conscripserunt. Ergo videtur quòd secundum processum temporum profecerit prophetiæ gradus.

3. Præterea, Dominus dicit (Matth. XI, 13) : *Lex et prophetæ usque ad Joannem prophetaverunt*. Postmodum autem fuit donum prophetiæ in discipulis Christi multò excellentius quàm fuerit in antiquis prophetis, secundum illud (Ephes. III, 5) : *Aliis generationibus non est agnitus filiis hominum*, scilicet mysterium Christi, *sicut nunc revelatum est sanctis apostolis ejus et prophetis in spiritu*. Ergo videtur quòd secundum processum temporis creverit prophetiæ gradus.

Sed *contra* est quia Moyses fuit excellentissimus prophetarum, ut dictum est (art. 4 huj. quæst.), qui tamen alios prophetas præcessit. Ergo gradus prophetiæ non profecit secundum temporis processum.

CONCLUSIO. — Prophetia, secundum quòd ordinabatur ad fidei manifestationem, crevit per temporum successionem; quatenus verò per eam humanum genus

(1) Quod non simpliciter est accipiendum, sed cum ea dumtaxat conditione quam exprimit part. I, quæst. LXXXIX, art. 8 ad 4) his verbis : *Si tamen ecclesiastici auctoritas non recipiatur*; quæ conditio apud catholicos hodiè

non subsistit, siquidem concilium Tridentinum hanc quæstionem diremit.

(2) Id est, an prophetiæ tantò fuerint perfectiores, quanto propinquoiores erant adventui Christi.

suis operibus dirigebatur, non oportuit eam secundum temporis processum diversitatem habere, sed secundum negotiorum conditionem.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 2 et 4 huj. quæst. et quæst. præc. art. 2 et 4), prophetia ordinatur ad cognitionem divinæ veritatis; per cujus contemplationem non solum in fide instruimur, sed etiam in nostris operibus gubernamur, secundum illud (Psal. xlii, 3) : *Emitte lucem tuam et veritatem tuam : ipsa me deduxerunt*. Fides autem nostra in duobus principaliter consistit : primò quidem in vera Dei cognitione, secundum illud (Hebr. xi, 6) : *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est*. Secundò in mysterio incarnationis Christi, secundum illud (Joan. xiv, 1) : *Creditis in Deum, et in me credite*. Si ergo de prophetia loquamur, inquantum ordinatur ad fidem Deitatis, sic quidem crevit secundum tres temporum distinctiones; scilicet ante legem, sub lege, et sub gratia. Nam ante legem, Abraham, et alii patres prophetice sunt instructi de his quæ pertinent ad fidem Deitatis. Unde et prophetæ nominantur, secundum illud (Psal. civ, 15) : *In prophetis meis nolite malignari*, quod specialiter dicitur propter Abraham et Isaac. Sub lege autem facta est revelatio prophetica de his quæ pertinent ad fidem Deitatis, excellentius quàm ante; quia jam oportebat circa hoc institui non solum speciales personas, aut quasdam familias, sed totum populum. Unde Dominus dicit Moysi (Exod. vi, 2) : *Ego Dominus, qui apparui Abraham, Isaac et Jacob, in Deo omnipotente; et nomen meum Adonai non indicavi eis* : quia scilicet præcedentes patres fuerant instructi in fide de omnipotentia unius Dei; sed Moyses postea plenius fuit instructus de simplicitate divinæ essentiae, cum dictum est ei (Exodi iii, 14) : *Ego sum qui sum*, quod quidem nomen significatur à Judæis per hoc nomen *Adonai*, propter venerationem illius ineffabilis nominis. Postmodum verò tempore gratiæ ab ipso Filio Dei revelatum est mysterium Trinitatis, secundum illud (Matth. ult. 19) : *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti*. — In singulis tamen statibus prima revelatio excellentior fuit. Prima autem revelatio ante legem facta est Abrahæ, cujus tempore cœperunt homines à fide unius Dei deviare ad idololatriam declinando; ante autem non erat necessaria talis revelatio omnibus in cultu unius Dei persistentibus. Isaac verò facta est inferior revelatio, quasi fundata super revelatione facta Abrahæ : unde dictum est ei (Gen. xxvi, 24) : *Ego sum Deus Abraham patris tui*; et similiter ad Jacob dictum est (Gen. xxviii, 12) : *Ego sum Deus Abraham, patris tui, et Deus Isaac*. Et similiter in statu legis prima revelatio facta Moysi excellentior fuit : supra quam fundatur omnis alia prophetarum revelatio (1). Ita etiam in tempore gratiæ super revelatione facta apostolis de fide Unitatis et Trinitatis fundatur tota fides Ecclesiæ, secundum illud (Matth. xvi, 18) : *Super hanc petram, scilicet confessionis tuæ, ædificabo Ecclesiam meam*. — Quantum verò ad fidem incarnationis Christi manifestum est quòd quânto fuerunt Christo propinquiores, sive ante, sive post, ut plurimum plenius de hoc instructi fuerunt; post tamen plenius quàm ante, ut apostolus dicit (Ephes. iii) (2). — Quantum verò ad directionem humanorum actuum, prophetica revelatio diversificata est, non secundum temporis processum, sed secundum conditionem negotiorum; quia, ut dicitur (Pro-

(1) Unde dicit Dominus (Mal. iv) : *Mementote legis Moysi servi mei, quam mandavi ei in Zoreb ad omnem Israel, præcepta et judicia*.

(2) Aliis generationibus non est agnitus filius hominum, sicuti nunc revelatum est

sanctis apostolis ejus et prophetis in Spiritu. Et ad Col. i : *Mysterium quod absconditum fuit à sæculis, generationibus, nunc manifestum est sanctis ejus*.

verb. xxix, 18) : *Cùm defecerit prophetia, dissipabitur populus*. Et ideo quolibet tempore instructi sunt homines divinitus de agendis, secundum quod erat expediens ad salutem electorum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd dictum Gregorii intelligendum est de tempore ante Christi incarnationem, quantum ad cognitionem hujus mysterii.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. xviii, cap. 27 à med.), « quemadmodum regnū Assyriorum primo tempore extitit Abraham, cui promissiones apertissime fierent; ita in occidentalis Babylonis, id est, Romanæ urbis, exordio, quā imperante fuerat Christus venturus, in quo implerentur illa promissa oracula prophetarum, non solum loquentium, verum etiam scribentium in tantæ rei futuræ testimonium, solverentur, scilicet promissiones Abrahæ factæ. Cum enim prophetæ nunquam ferè defuissent populo Israel, ex quo ibi reges esse cœperunt in usum tantummodo eorum fuere, non gentium. Quando autem ea scriptura prophetica manifestius condebatur quæ gentibus quandoque prodesset, tunc oportebat incipere quando condebatur hæc civitas, scilicet « Romana, » quæ gentibus imperaret. » Ideo autem maximè tempore regum oportuit prophetis in illo populo abundare, quia tunc populus non opprimebatur ab alienigenis, sed proprium regem habebat : et ideo oportebat per prophetas eum instrui de agendis, quasi libertatem habentem.

Ad *tertium* dicendum, quòd prophetæ prænuntiantes Christi adventum non potuerunt durare nisi usque ad Joannem, qui præsentialem Christum digito demonstravit : et tamen, ut Hieronymus ibidem dicit, « non hoc dicitur, ut post Joannem excludat prophetas. Legimus enim in Actibus apostolorum, et Agabum prophetasse, et quatuor virgines filias Philippi. » Joannes etiam librum propheticum conscripsit de fine Ecclesiæ : et singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiæ spiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem : sicut Augustinus refert (De civit. Dei, lib. v, cap. 36, non procul à princ.), quòd « Theodosius Augustus ad Joannem in Ægypti eremo constitutum, quem prophetandi spiritu præditum famâ crebescere didicerat, misit, et ab eo nuntium victoriæ certissimum accepit (4). »

QUÆSTIO CLXXV

DE RAPTU (2), IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de raptu; et circa hoc quærentur sex : 1° Utrum anima hominis rapiatur ad divina. — 2° Utrum raptus pertineat ad vim cognoscitivam vel appetitivam. — 3° Utrum Paulus in raptu viderit Dei essentiam. — 4° Utrum fuerit alienatus à sensibus. — 5° Utrum fuerit totaliter anima à corpore separata in statu illo. — 6° Quid circa hoc sciverit et quid ignoraverit.

ARTICULUS I. — UTRUM ANIMA HOMINIS RAPIATUR AD DIVINA.

De his etiam De ver. quæst. xiii, art. 1, et II. Cor. xii.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima hominis non rapiatur ad divina. Definitur enim à quibusdam raptus, « ab eo quod est secundum naturam, in id quod est supra naturam, vi superioris naturæ elevatio. » Est autem secundum naturam hominis ut ad divina eleveetur : dicit enim Augustinus (in princ. Confess.) : « Fecisti nos, Domine, ad te; et in-

(4) Cf. Cassian. (collat. iv, cap. 45), Theodoret. (lib. v, cap. 24), Sozomen. (lib. vii, cap. 22).

(2) Raptus de quo hic agitur definiri potest :

elevatio ab eo quod est secundum naturam in id quod est supra naturam, vi superioris naturæ.

quietum est cor nostrum, donec requiescat in te.» Non ergo hominis anima rapitur ad divina.

2. Præterea, Dionysius dicit (De divin. nom. cap. 8, à med. lect. 4, et cap. 9, ad fin. lect. 4), quòd justitia Dei in hoc attenditur quòd omnibus rebus distribuit secundum suum modum et dignitatem. Sed quòd aliquis elevetur supra id quod est secundum naturam, non pertinet ad modum hominis vel dignitatem. Ergo videtur quòd non rapitur mens hominis à Deo in divina.

3. Præterea, raptus quamdam violentiam importat. Sed Deus non regit nos per violentiam et coactè, ut Damascenus dicit (De orth. fid. lib. II, cap. 30, circ. princ.). Non ego mens hominis rapitur ad divina.

Sed *contra* est quod (II. Corinth. XII, 2) dicit Apostolus : *Scio hominem in Christo raptum usque ad tertium cælum* : ubi dicit Glossa (ordin. Petri Lombardi), « raptum, id est, contra naturam elevatum. »

CONCLUSIO. — Rapitur nonnunquam anima hominis quando spiritu divino ad supernaturalia elevatur, cum abstractione à sensibilibus.

Respondeo dicendum quòd raptus violentiam quamdam importat, ut dictum est (in arg. 3). « Violentum autem dicitur cujus principium est extra, nil conferente eo quod vim patitur, » ut dicitur (Ethic. lib. III, cap. 1, à princ.). — Conferat autem unumquodque ad id in quod tendit secundum propriam inclinationem vel voluntariam vel naturalem. Et ideo oportet quòd ille qui rapitur ab aliquo exteriori, rapiatur in aliquid quod est diversum ab eo in quod ejus inclinatio tendit. Quæ quidem diversitas attenditur dupliciter : uno quidem modo quantum ad finem inclinationis ; putà si lapis, qui naturaliter inclinatur ad hoc quod feratur deorsum, projiciatur sursum ; alio modo quantum ad modum tendendi, putà si lapis velocius projiciatur deorsum quàm sit motus ejus naturalis. — Sic igitur et anima hominis dupliciter dicitur rapi in id quod est præter naturam : uno modo quantum ad terminum raptus, putà quando rapitur ad pœnas, secundum illud (Psal. XLIX, 22 : *Ne quando rapiat, et non sit qui eripiat* ; alio modo quantum ad modum homini connaturalem, qui est ut per sensibilia intelligat veritatem. Et ideo quando abstrahitur à sensibilibus apprehensione, dicitur rapi, etiamsi elevetur ad ea ad quæ naturaliter ordinatur, dum tamen hoc non fiat ex propria intentione ; sicut accidit in somno, qui est secundum naturam, unde non potest propriè raptus dici. — Hujusmodi autem abstractio, ad quæcumque fiat, potest ex triplici causa contingere : uno modo ex causa corporali, sicut accidit in his qui propter aliquam infirmitatem alienationem patiuntur ; secundo modo ex virtute dæmonum, sicut patet in arreptitiis ; tertio modo ex virtute divina, et sic loquimur nunc de raptu, prout scilicet aliquis spiritu divino elevatur ad aliqua supernaturalia cum abstractione à sensibus, secundum illud (Ezech. viii, 3) : *Spiritus elevavit me inter cælum et terram, et adduxit me in Jerusalem in visione Dei*. Sciendum tamen quòd rapi quandoque dicitur aliquis non solum propter alienationem à sensibus, sed etiam propter alienationem ab his quibus intendebat ; sicut cum aliquis patitur evagationem mentis præter propositum. Sed hoc non ita propriè dicitur (4).

Ad primum ergo dicendum, quòd naturale est homini ut in divina tendat per sensibilibus apprehensionem, secundum illud (Rom. I, 20) : *Invisi-*

(4) Quia nimirum evagatio mentis quasi spontè contingit ex propria et naturali dispositione quæ labilis est et vaga mens hominis ut promptum non sit eam firmiter in eadem intentione vel

ex citatione retinere : violentiam autem quamdam vel vim extrinsecus illatam præter citationem naturalem raptus importat.

billia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. Sed iste modus, quòd aliquis eleveetur ad divina cum abstractione à sensibus, non est homini naturalis.

Ad *secundum* dicendum, quòd ad modum et dignitatem hominis pertinet quòd ad divina eleveetur, ex hoc ipso quòd homo factus est ad imaginem Dei. Et quia bonum divinum in infinitum excedit humanam facultatem, indiget homo ut supernaturaliter ad illud bonum capessendum adjuvetur: quòd fit per quodcumque beneficium gratiæ. Unde quòd sic eleveetur mens à Deo per raptum, non est contra naturam, sed supra facultatem naturæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd verbum Damasceni est intelligendum quantum ad ea quæ sunt per hominem facienda; quantum verò ad ea quæ excedunt liberi arbitrii facultatem, necesse est quòd homo quādam fortiori operatione eleveetur; quæ quidem quantum ad aliquid potest dici coactio, si scilicet attendatur modus operationis, non autem si attendatur terminus operationis, in quem natura hominis et ejus intentio ordinatur.

ARTICULUS II. — UTRUM RAPTUS MAGIS PERTINEAT AD VIM COGNOSCITIVAM QUAM AD VIM APPETITIVAM (1).

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quòd raptus magis pertineat ad vim appetitivam quàm ad vim cognoscitivam. Dicit enim Dionysius (De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 10): « Est autem extasim faciens divinus amor. » Sed amor pertinet ad vim appetitivam. Ergo et extasis sive raptus.

2. Præterea, Gregorius dicit (Dialog. lib. II, cap. 3, circ. med.), quòd « ille qui porcos pavit, vagatione mentis et immunditiæ sub semetipso cecidit; Petrus verò, quem angelus solvit ejusque mentem in extasi rapuit, non extra se quidem, sed supra semetipsum fuit. » Sed ille filius prodigus per affectum in inferiora dilapsus est. Ergo etiam illi qui rapiuntur in superiora per affectum hoc patiuntur.

3. Præterea, super illud Psal. xxx: *In te, Domine, speravi, non confundar in æternum*, dicit Glossa (interl. Aug.) in expositione tituli: « Extasis græcè, latinè dicitur excessus mentis, qui fit duobus modis, vel pavore terrenorum, vel mente raptâ ad superna, et inferiorum oblitâ. » Sed pavor terrenorum ad affectum pertinet. Ergo etiam raptus mentis ad superna, qui ex opposito ponitur, pertinet ad affectum.

Sed *contra* est quod super illud (Psal. cxv): *Ego dixi in excessu meo: Omnis homo mendax*, dicit Glossa (ord. Aug.): « Dicitur extasis, cum mens non pavore alienatur, sed aliquâ inspiratione revelationis sursum assumitur. » Sed revelatio pertinet ad vim intellectivam. Ergo et extasis sive raptus.

CONCLUSIO. — Quanquam secundum vim intellectivam homo rapiatur, quia tamen vis appetendi et aliqua causa esse potest ipsius raptus, et per raptum interdum commovetur, recte etiam ad appetendi vim raptus pertinere dicitur.

Respondeo dicendum quòd de raptu dupliciter loqui possumus: uno modo quantum ad id in quod aliquis rapitur, et sic propriè loquendo, raptus non potest pertinere ad vim appetitivam, sed solum ad cognoscitivam. Dictum est enim (art. præc.), quòd raptus est præter propriam inclinationem ejus quod rapitur; ipse autem motus appetitivæ virtutis est quædam inclinatio ad bonum appetibile. Unde, propriè loquendo, ex hoc quòd homo appetit aliquid, non rapitur, sed per se movetur. Alio modo potest consi-

(1) Docet S. Doctor raptum propriè loquendo, solummodo ad vim cognoscitivam pertinere.

derari raptus quantum ad suam causam : et sic potest habere causam ex parte appetitivæ virtutis (1). Ex hoc enim ipso quod appetitus ad aliquid vehementer afficitur, potest contingere quod ex violentia affectus homo ab omnibus aliis alienetur. Habet etiam affectum in appetitiva virtute, cum scilicet aliquis delectatur in his ad quæ rapitur. Unde et Apostolus dixit se raptum non solum ad tertium cœlum, quod pertinet ad contemplationem intellectus, sed etiam in paradisum, quod pertinet ad affectum.

Ad *primum* ergo dicendum, quod raptus addit aliquid supra extasim (2). Nam extasis importat simpliciter excessum à seipso, secundum quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur ; sed raptus super hoc addit violentiam quamdam. Potest igitur extasis ad vim appetitivam pertinere, puta cum alicujus appetitus tendit in ea quæ extra ipsum sunt : et secundum hoc Dionysius dicit quod divinus amor facit extasim, inquantum scilicet facit appetitum hominis tendere in res amatas : unde postea subdit quod, « etiam ipse Deus, qui est omnium causa, per abundantiam amoris bonitatis extra seipsum fit per providentiam ad omnia existentia. » Quamvis etiam si expressè hoc diceretur de raptu, non designaretur, nisi quod amor esset causa raptus.

Ad *secundum* dicendum, quod in homine est duplex appetitus ; scilicet intellectivus, qui dicitur voluntas ; et sensitivus, qui dicitur sensualitas. Est autem proprium homini ut appetitus inferior subdatur appetitui superiori, et superior moveat inferiorem. Dupliciter ergo homo secundum appetitum potest fieri extra seipsum. Uno modo quando appetitus intellectivus totaliter in divina tendit, prætermisissis his ad quæ inclinat appetitus sensitivus ; et sic Dionysius dicit (De div. nom. cap. 4, loco cit. in arg.), quod « Paulus ex virtute divini amoris extasim faciente dicit : *Vivo ego, jam non ego, vivit verò in me Christus.* » Alio modo quando prætermisso appetitu superiori, homo totaliter fertur in ea quæ pertinent ad appetitum inferiorem, et sic « ille qui porcos pavit, sub semetipso cecidit ; » et iste excessus vel extasis plus appropinquat ad rationem raptus quam primus (3), quia scilicet appetitus superior est magis homini proprius. Unde quando homo ex violentia appetitus inferioris abstrahitur à motu appetitus superioris, magis abstrahitur ab eo quod est sibi proprium. Quia tamen non est ibi violentia, eò quod voluntas potest resistere passioni, deficit à vera ratione raptus ; nisi fortè tam vehemens passio sit quod usum rationis totaliter tollat, sicut contingit in his qui propter vehementiam iræ vel amoris insaniunt. Considerandum tamen quod uterque excessus secundum appetitum existens potest causare excessum cognoscitivæ virtutis : vel quia mens ad quædam intelligibilia rapiatur, alienata à sensibus ; vel quia rapiatur ad aliquam imaginariam visionem, seu phantasticam apparitionem.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut amor est motus appetitus respectu boni, ita timor est motus appetitus respectu mali. Unde eadem ratione ex utroque potest causari excessus mentis ; præsertim cum timor ex amore causetur, sicut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. xiv, cap. 7, à med. et cap. 9) (4).

(1) Potest enim causa raptus esse operatio virtutis appetitivæ, nimirum amor, gaudium et delectatio ; sicut et eadem istæ operationes possunt esse effectus istius raptus.

(2) Juxta significatum græcæ vocis ἔκστασις quæ

perinde ac *extra stare* simpliciter importat.

(3) Cum enim illa extasis sit magis naturæ opposita, inde fit ut vim majorem requiratur.

(4) Ubi *amor fugiens quod ei adversatur*, timor dicitur.

ARTICULUS III. — UTRUM PAULUS IN RAPTO VIDERIT DEI ESSENTIAM (1).

De his etiam De ver. quæst. XIII, art. 2, et II. Cor. XII, lect. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Paulus in raptu non viderit Dei essentiam. Sicut enim de Paulo legitur quòd est raptus usque ad tertium cælum; ita et de Petro legitur (Act. x), quòd *cecidit super eum mentis excessus*. Sed Petrus in suo excessu non vidit Dei essentiam, sed quamdam imaginariam visionem. Ergo videtur quòd nec Paulus Dei essentiam viderit.

2. Præterea, visio Dei facit hominem beatum. Sed Paulus in illo raptu non fuit beatus: alioquin nunquam ad vitæ hujus miseriam redisset; sed corpus ejus fuisset per redundantiam ab anima glorificatum, sicut erit in sanctis post resurrectionem: quod patet esse falsum. Ergo Paulus in raptu non vidit Dei essentiam.

3. Præterea, fides et spes esse non possunt simul cum visione divinæ essentiae, ut habetur (I. Corinth. XIII). Sed Paulus in statu illo habuit fidem et spem. Ergo non vidit Dei essentiam.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 6 et 7), « secundum visionem imaginariam quædam similitudines corporum videntur » Sed Paulus in raptu dicitur quasdam similitudines vidisse, putâ tertii cœli et paradisi, ut habetur (II. Cor. XII). Ergo videtur esse raptus ad imaginariam visionem magis quàm ad visionem divinæ essentiae.

Sed *contra* est quod Augustinus determinat in libro De videndo Deum ad Paulinum (epist. 147, al. 112, cap. 13), quòd « ipsa Dei substantia à quibusdam videri potuit in hac vita positis; sicut à Moyse et Paulo, qui raptus audivit ineffabilia verba, quæ non licet homini loqui. »

CONCLUSIO. — Paulus usque in tertium cælum divinâ virtute raptus, Deum per essentiam vidit.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt Paulum in raptu non vidisse ipsam Dei essentiam (2), sed quamdam refulgentiam claritatis ipsius. Sed contrarium manifestè Augustinus determinat, non solum in libro De videndo Deum (loco cit.), sed etiam (Super Genes. ad litt. lib. XII, cap. 28, et habetur in Glossa ord. sup. illud: *Usque ad tertium cælum*, II. Cor. XII). Et hoc etiam ipsa verba Apostoli designant: dicit enim se audivisse ineffabilia verba, quæ non licet homini loqui. Hujusmodi autem videntur ea quæ pertinent ad visionem beatorum, quæ excedit statum viæ, secundum illud (Isa. LXIV, 4): *Oculus non videt, Deus, absque te, quæ præparasti diligentibus te*. Et ideo convenientius dicitur quòd Deum per essentiam vidit (3).

Ad primum ergo dicendum, quòd mens humana divinitus rapitur ad contemplandam veritatem divinam tripliciter: uno modo ut contempletur eam per similitudines quasdam imaginarias, et talis fuit excessus mentis qui cecidit supra Petrum; alio modo ut contempletur veritatem divinam per intelligibiles effectus; sicut fuit excessus David dicentis (Psal. CXV, 2): *Ego dixi in excessu meo: Omnis homo mendax*. Tertio modo ut contempletur eam in sua essentia; et talis fuit raptus Pauli, et etiam Moysis; et satis congruenter, nam sicut Moyses fuit primus doctor Judæorum, ita Paulus fuit primus doctor gentium.

(1) Affirmativè respondet S. Doctor, sed hanc sententiam solummodo tanquam *convenientior* tenet.

(2) Ita multi sanctissimi Patres: Ambros. (De fide, lib. V, cap. ult.), Cyrillus (lib. I in Ioan. cap. 22, et lib. IV, cap. 8), Gregor. Moral.

lib. XVIII, cap. 38 et hom. VIII in Ezech. Leo in serm. De transfigur.

(3) Salva nostri Doctoris reverentia quam ei debemus maximam, ait Sylvius, aliorum sententia dicentium quòd Paulus essentiam divinam non viderit, nobis videtur probabilior.

Ad *secundum* dicendum, quòd divina essentia videri ab intellectu creato non potest nisi per lumen gloriæ, de quo dicitur (Psal. xxxv, 10): *In lumine tuo videbimus lumen*. Quod tamen dupliciter participari potest. Uno modo per modum formæ immanentis: et sic beatos facit sanctos in patria. Alio modo per modum cuiusdam passionis transeuntis, sicut dictum est (quæst. clxxi, art. 2), de lumine prophetiæ; et hoc modo lumen illud fuit in Paulo quando raptus fuit. Et ideo ex tali visione non fuit simpliciter beatus ut fieret redundantia ad corpus, sed solum secundum quid. Et ideo talis raptus aliquo modo ad prophetiam pertinet.

Ad *tertium* dicendum, quòd quia Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter, sed solum habuit actum beatorum, consequens est ut simul tunc in eo non fuerit actus fidei; fuit tamen simul tunc in eo fidei habitus.

Ad *quartum* dicendum, quòd nomine tertii cœli potest uno modo intelligi aliquid corporeum, et sic tertium cœlum dicitur cœlum empyreum (1), quod dicitur tertium respectu cœli aerei et cœli siderei, vel potius respectu cœli siderei, et respectu cœli aquei sive chrystallini. Et dicitur raptus ad tertium cœlum, non quia raptus sit ad videndum similitudinem alicujus rei corporeæ, sed propter hoc quòd locus ille est contemplationis beatorum. Unde Glossa (cit. in princ. corp.) dicit (II. Corinth. xii), quòd « cœlum tertium est spirituale cœlum, ubi angeli et sanctæ animæ fruuntur Dei contemplatione; » ad quod cum dicit se raptum, signat quòd Deus ostendit ei vitam, in qua videndus est in æternum. Alio modo per tertium cœlum potest intelligi aliqua visio supermundana: quæ potest dici tertium cœlum triplici ratione. Uno modo secundum ordinem potentiarum cognoscitivarum; ut primum cœlum dicatur visio supermundana corporalis, quæ fit per sensum, sicut visa est manus scribentis in pariete (Daniel. v); secundum autem cœlum sit visio imaginaria, putà quam vidit Isaias et Joannes in Apocalypsi; tertium verò cœlum dicatur visio intellectualis, ut Augustinus exponit (Super Genes. ad litt. lib. xii, cap. 28). Secundo modo potest dici tertium cœlum secundum ordinem cognoscibilium; ut primum cœlum dicatur cognitio cœlestium corporum; secundum cognitio cœlestium spirituum; tertium cognitio ipsius Dei. Tertio modo potest dici tertium cœlum contemplatio Dei secundum gradus cognitionis quâ Deus videtur: quorum primus pertinet ad angelos infimæ hierarchiæ; secundus ad angelos mediæ; tertius ad angelos supremæ, ut dicit Glossa (cit. in princ. corp. II. Corinth. xii). Et quia visio Dei non potest esse sine delectatione, propterea non solum se dicit raptum ad tertium cœlum ratione contemplationis, sed etiam in paradisum ratione delectationis consequentis.

ARTICULUS IV. — UTRUM PAULUS IN RAPTO FUERIT ALIENATUS A SENSIBUS (2).

De his etiam part. I, quæst. xii, art. 14 corp. et De ver. quæst. x, art. 44 corp. et quæst. xiii, art. 5 corp. et ad 4, et art. 5 corp. et quodl. I, art. 4 corp. et II. Cor. xii, lect. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Paulus in raptu non fuerit alienatus à sensibus. Dicit enim Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. xii, cap. 28, circa med.): « Cur non credamus quòd tanto Apostolo doctori gentium raptus usque ad istam excellentissimam visionem voluerit Deus demonstrare vitam, in qua post hanc vitam vivendum est (3) in æternum? » Sed in illa vita futura sancti post resurrectionem videbunt Dei es-

(1) De cœlo empyræo conf. quod dictum est (part. I, quæst. lxxviii, art. 4, tom. I, p. 557).

(2) S. Doctor presupponens quòd Apostolus in

raptu essentiam divinam viderit, probat quod in raptu fuerit à sensibus alienatus.

(3) Ita communiter. Nicolai, *videndus est*.

sentiam absque hoc quòd fiat abstractio à sensibus corporeis. Ergo nec in Paulo fuit hujusmodi abstractio facta.

2. Præterea, Christus verè viator fuit, et continuè visione divinæ essentiæ fruebatur; nec tamen fiebat abstractio à sensibus. Ergo nec fuit necessarium quòd in Paulo fieret abstractio à sensibus, ad hoc quòd essentiam Dei videret.

3. Præterea, Paulus, postquam Deum per essentiam viderat, memor fuit illorum quæ in illa visione conspexerat; unde dicebat (II. Cor. XII, 4, : *Audivi arcana verba, quæ non licet homini loqui*. Sed memoria ad partem sensitivam pertinet, ut patet per Philosophum in lib. De memoria et reminiscentia (cap. 1, circa med.). Ergo videtur quòd etiam Paulus videndo Dei essentiam non fuerit alienatus à sensibus.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 27, in fin.): « Nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive ita aversus et alienatus à carnalibus sensibus, ut meritò nesciat, sicut Apostolus ait utrùm in corpore an extra corpus sit, cum in illam rapitur et subvenitur visionem. »

CONCLUSIO. — Impossibile est hominem in statu præsentis vitæ videre Deum per essentiam, nisi abstrahatur à sensibus.

Respondeo dicendum quòd divina essentia non potest ab homine videri per aliam vim cognoscitivam quàm per intellectum. Intellectus autem humanus non convertitur ad intelligibilia nisi mediantibus phantasmatibus, quæ per species intelligibiles à sensibus accipit, et in quibus considerans de sensibilibus judicat et ea disponit. Et ideo in omni operatione quâ intellectus noster abstrahitur à phantasmatibus, necesse est quòd abstrahatur à sensibus. Intellectus autem hominis in statu viæ necesse est quòd à phantasmatibus abstrahatur, si videat Dei essentiam. Non enim per aliquod phantasma potest Dei essentia videri, quinimò nec per aliquam speciem intelligibilem creatam; quia essentia Dei in infinitum excedit non solum omnia corpora, quorum sunt phantasmata, sed etiam omnem intelligibilem creaturam. Oportet autem, cum intellectus hominis levetur ad altissimam Dei essentiæ visionem, ut tota mentis intentio illuc advocetur, ita scilicet quòd nihil intelligat aliud ex phantasmatibus, sed totaliter feratur in Deum. Unde impossibile est quòd homo in statu viæ videat Deum per essentiam sine abstractione à sensibus (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut dictum est (art. præc. arg. 2), post resurrectionem in beatis Dei essentiam videntibus fiet redundantia ab intellectu ad inferiores vires, et usque ad corpus: unde secundum ipsam regulam divinæ visionis anima intendet phantasmatibus et sensibilibus. Talis autem redundantia non fit in his qui rapiuntur, sicut dictum est (art. præc. ad 2). Et ideo non est similis ratio.

Ad *secundum* dicendum, quòd intellectus animæ Christi erat glorificatus per habituale lumen gloriæ, quo divinam essentiam videbat multò amplius quàm aliquis angelus vel homo. Erat autem viator propter corporis passibilitatem, secundum quam paulò minùs ab angelis minorabatur, ut dicitur (Hebræos II), dispensativè, et non propter aliquem defectum ex parte intellectus. Unde non est similis ratio de eo et de aliis viatoribus.

(1) Qui visionem divinæ essentiæ Apostolo negant, ait Sylvius, nihilominus etiam docent ipsum fuisse à sensibus alienatum; quia ex verbis quibus tradit se raptum usque ad tertium cælum, sive in corpore, sive extra corpus, satis

apparet tantam fuisse elevationem mentis in ipso raptu, ut nulli sensuum ejus, sive interiorum, sive exteriorum, suas functiones tunc obirent.

Ad *tertium* dicendum, quòd Paulus, postquam cessavit videre Dei essentiam, memor fuit illorum quæ in illa visione cognoverat per aliquas species intelligibiles habitualiter ex hoc in ejus intellectu relictas : sicut etiam, abeunte sensibili, remanent aliquæ impressiones in anima quas postea conderens ad phantasmata memoratur. Unde nec totam illam cognitionem aut cogitare poterat aut verbis exprimere.

ARTICULUS V. — UTRUM ANIMA PAULI IN STATU ILLO FUERIT TOTALITER A CORPORE SEPARATA (1).

De his etiam infra, art. 6, et De ver. quæst. XIII, art. 5 corp. et II. Cor. XII, lect. 4 fin.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima Pauli in statu illo fuerit totaliter à corpore separata. Dicit enim Apostolus (II. Cor. v) : *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur à Domino ; per fidem enim ambulamus, et non per speciem.* Sed Paulus in statu illo non peregrinabatur à Domino, quia videbat Deum per speciem, ut dictum est (art. 3 huj. quæst.). Ergo non erat in corpore.

2. Præterea, potentia animæ non potest elevari super ejus essentiam, in qua radicatur. Sed intellectus, qui est potentia animæ, in raptu fuit à corporalibus abstractus per elevationem ad divinam contemplationem. Ergo multò magis essentia animæ fuit separata à corpore.

3. Præterea, vires animæ vegetabilis sunt magis materiales quàm vires animæ sensitivæ. Sed oportebat intellectum abstrahi à viribus animæ sensitivæ, ut dictum est (art. præc.), ad hoc ut raperetur ad videndam divinam essentiam. Ergo multò magis oportebat quòd abstraheretur à viribus animæ vegetabilis, quarum operatione cessante, jam nullo modo remanet anima corpori conjuncta. Ergo videtur quòd oportuit in raptu Pauli animam totaliter à corpore esse separatam.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit in epist. ad Paulinam De videndo Deum (147, al. 112, cap. 13, ante med.): « Non incredibile est, etiam quibusdam sanctis nondum ita defunctis, ut sepelienda eorum cadavera remanerent, eis istam excellentiam revelationis fuisse concessam, » ut scilicet viderent Deum per essentiam. Non ergo fuit necessarium ut in raptu Pauli anima ejus totaliter separaretur à corpore.

CONCLUSIO. — Quanquam necessarium fuerit in raptu Pauli intellectum ejus abstrahi à phantasmatibus et sensibilibus perceptione, non oportuit tamen animam illius sic à corpore separari, ut ei non uniretur ut forma.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 huj. quæst.), in raptu, de quo nunc loquimur, virtute divinâ elevatur homo ab eo quod est secundum naturam, in id quod est supra naturam ; et ideo duo considerare oportet : primò quidem quid sit homini secundum naturam ; secundò, quid divinâ virtute in homine sit fiendum supra naturam. — Ex hoc autem quòd anima corpori unitur tanquam naturalis forma ipsius, convenit animæ naturalis habitudo ad hoc quòd per conversionem ad phantasmata intelligat ; quod quidem ab ea non aufertur divinâ virtute in raptu, quia non mulatur status ejus, ut dictum est (art. 3 huj. quæst. ad 3). Manente autem hoc statu, aufertur ab anima actualis conversio ad phantasmata et sensibilia, ne impediatur ejus elevatio in id quod excedit omnia phantasmata, ut dictum est (art. præc.). Et ideo in raptu non fuit necessarium quòd anima sic separaretur à corpore ut ei non uniretur quasi forma (2) ; fuit autem

(1) Declarat S. Doctor hanc separationem non fuisse omninò necessariam ; an verò sit facta, non omninò categoricè determinat.

(2) Si anima à corpore ita fuisset separata,

sciendum foret quòd Paulus in tempore raptus fuisset mortuus ac deinde à mortuis resurrexisset ; quæ omnia à sensu Scripturæ videntur esse omninò aliena.

necessarium intellectum ejus abstrahi à phantasmatibus et sensibilibus perceptione.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Paulus in raptu illo peregrinabatur à Domino quantum ad statum, quia adhuc erat in statu viatoris; non autem quoad actum quo videbat Deum per speciem, "ut ex prædictis patet (art. 3 huj. quæst. ad 2 et 3).

Ad *secundum* dicendum, quòd potentia animæ virtute naturali non elevatur supra modum convenientem essentiali ejus; virtute tamen divinâ potest in aliquid altius elevari, sicut corpus per violentiam fortioris virtutis elevatur supra locum convenientem sibi secundum speciem suæ naturæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd vires animæ vegetabilis non operantur ex intentione animæ, sicut vires sensitivæ, sed per modum naturæ: et ideo non requiritur ad raptum ab eis abstractio, sicut à potentiis sensitivis, per quarum operationes minueretur intentio animæ circa intellectivam cognitionem.

ARTICULUS VI. — UTRUM PAULUS IGNORAVERIT AN ANIMA EJUS FUERIT A CORPORE SEPARATA (1).

De his etiam De ver. quæst. XIII, art. 5, et II. Cor. XII, lect. 4 fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd Paulus non ignoraverit an ejus anima fuerit à corpore separata. Dicit enim ipse (II. Corinth, XII, 2) : *Scio hominem in Christo raptum usque ad tertium cælum*. Sed homo nominat compositum ex anima et corpore; raptus etiam differt à morte. Videtur ergo quòd ipse sciverit animam non fuisse per mortem à corpore separatam, præsertim quia hoc communiter à Doctoribus ponitur.

2. Præterea, ex eisdem Apostoli verbis patet quòd ipse scivit quo raptus fuerit, quia in tertium cælum. Sed ex hoc sequitur quòd sciverit utrum in corpore fuerit vel non; quia si scivit tertium cælum esse aliquid corporeum, consequens est quòd sciverit animam suam non esse à corpore separatam, quia visio rei corporeæ non potest fieri nisi per corpus. Ergo videtur quòd non omnino ignoraverit an anima fuerit à corpore separata.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 28), « ipse in raptu vidit illâ visione Deum quâ vident sancti in patria. » Sed sancti ex hoc ipso quòd vident Deum, sciunt an animæ eorum sint corporibus separatæ. Ergo et Paulus hoc scivit.

Sed *contra* est quod dicitur (II. Cor. XII, 3) : *Sive in corpore, sive extra corpus nescio, Deus scit*.

CONCLUSIO. — Ignoravit Paulus cum raptus fuit in tertium cælum, num anima ejus tunc fuerit corpori conjuncta, an à corpore separata.

Respondeo dicendum quòd hujusmodi quæstionis veritatem accipere oportet ex ipsis Apostoli verbis, quibus dicit se aliquid scire, scilicet se raptum esse *usque ad tertium cælum*; et aliquid nescire, scilicet *utrum in corpore, an extra corpus*. Quod quidem potest intelligi dupliciter: uno modo ut hoc quod dicitur, *Sive in corpore, sive extra corpus*, non referatur ad ipsum esse hominis rapti, quasi ignoraverit an anima ejus esset in corpore an non; sed ad modum raptus, ut scilicet ignoraverit an corpus ejus fuerit simul raptum cum anima in tertium cælum vel non, sed solum anima; sicut (Ezech. VIII) dicitur quòd adductus est in visionibus Dei in Jerusalem. Et

(1) In hoc articulo S. Doctor interpretatur hæc verba Apostoli (II. Cor. XII, 2 et seq.) : *Scio hominem in Christo ante annos quatuordecim (sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit) raptum hujusmodi*

usque ad tertium cælum. Et scio hujusmodi hominem (sive in corpore, sive extra corpus nescio, Deus scit), quoniam raptus est in paradysum, et audivit arcana verba quæ non licet homini loqui.

hunc intellectum fuisse cujusdam Judæi exprimit Hieronymus in prologo super Daniel. (vers. fin.), ubi dicit: « Denique et Apostolum nostrum (scilicet dicebat Judæus) non fuisse ausum affirmare se in corpore raptum, sed dixisse Sive in corpore, sive extra corpus, nescio. Sed hunc sensum reprobatur Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. xii, cap. 2, 3, 4 et 28), per hoc quod Apostolus dicit scivisse se esse raptum usque ad tertium cœlum. Sciebat ergo verum esse tertium cœlum id in quod raptus fuit, et non similitudinem imaginariam tertii cœli: alioquin si tertium cœlum nominavit phantasma tertii cœli, pari ratione dicere potuit se in corpore raptum, nominans corpus proprii corporis phantasma, quale apparet in somniis. Si autem sciebat esse verè tertium cœlum, sciebat ergo aut esse aliquid spirituale et incorporeum; et sic non poterat corpus ejus illuc rapi; aut esse aliquid corporeum, et sic anima non posset illuc sine corpore rapi, nisi separaretur à corpore. Et ideo oportet secundum alium sensum intelligere, ut scilicet Apostolus sciverit quod fuerit raptus secundum animam et non secundum corpus, nesciverit tamen qualiter se haberet anima ad corpus, utrum scilicet fuerit sine corpore vel non. Sed circa hoc diversimodè aliqui loquuntur. Quidam enim dicunt quod anima sua erat corpori unita ut forma, sed nescivit utrum esset passus alienationem à sensibus, vel etiam utrum esset facta abstractio ab operibus animæ vegetabilis. Sed quod fuerit facta abstractio à sensibus, hoc non potuit ignorare, ex quo scivit se raptum; quod autem fuerit facta abstractio ab operibus animæ vegetabilis, non erat tantum aliquid ut de hoc oporteret tam sollicitam fieri mentionem (1). Unde relinquitur quod nescivit Apostolus utrum anima ejus fuerit conjuncta corpori ut forma, vel à corpore separata per mortem. Quidam autem hoc concedentes dicunt quod Apostolus tunc non perpendit quando rapiebatur, quia tota ejus intentio conversa erat in Deum; sed postmodum percepit, considerans ea quæ viderat. Sed hoc etiam contrariatur verbis Apostoli, qui distinguit in verbis suis præteritum à futuro; dicit enim in præsentem se scire quod fuit raptus ante annos quatuordecim, et se in præsentem nescire utrum in corpore fuerit vel extra corpus. — Et ideo dicendum est quod et prius et postea nescivit utrum ejus anima fuerit à corpore separata. Unde Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. xii, cap. 5), post longam inquisitionem concludens: « Restat ergo fortasse, ut hoc ipsum eum ignorasse intelligamus, utrum quando in tertium cœlum (2) raptus est, in corpore fuerit anima, quomodo est anima in corpore, cum corpus vivere dicitur sive vigilantis, sive dormientis, sive in extasi à sensibus corporis alienati, an omnino de corpore exierit, ut mortuum corpus jaceret. »

Ad primum ergo dicendum, quod per synecdochen quandoque pars hominis homo nominatur; et præcipuè anima, quæ est pars hominis eminentior. Quamvis etiam possit intelligi eum quem raptum dicit, non tunc fuisse hominem quando raptus fuit, sed post annos quatuordecim. Unde dicit: *Scio hominem*, non dicit: *Scio raptum hominem*. Nihil etiam prohiberet mortem divinitus procuratam raptum dici: et sic Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. xii, cap. 3, à med.): « Dubitante inde Apostolo,

(1) Cæterum functiones animæ vegetabilis etiam in dormiente fiunt, nec impediunt alienationem à sensibus quæ ad mentis raptum requiruntur.

(2) Verisimile est idem intelligi per *paradisum* per *tertium cœlum*, diversâ tamen ratione:

cœlum enim dicit quamdam altitudinem cum charitate; paradisus verò quamdam jucundam suavitatem, ut loquitur ipse B. Thomas (II. Cor. lect. ii, cap. 12).

quis nostrum inde certus esse audeat? » Unde qui super hoc loquuntur, magis conjecturaliter quàm per certitudinem loquuntur.

Ad secundum dicendum, quòd Apostolus scivit vel illud cœlum esse quid corporeum, vel aliquid incorporeum à se visum in illo cœlo; cum hoc potuerit fieri per intellectum ejus, etiamsi anima ejus non esset à corpore separata.

Ad tertium dicendum, quòd visio Pauli in raptu quantum ad aliquid fuit similis visioni beatorum, scilicet quantum ad id quod videbatur; et quantum ad aliquid dissimilis, scilicet quantum ad modum videndi, quia non ita perfectè vidit sicut sancti qui sunt in patria. Unde Augustinus dicit (Super Gen. ad litt. lib. xii, cap. 36 à med.): « Quamvis Apostolo arrepto à carnis sensibus in tertium cœlum hoc defuit ad plenam perfectamque cognitionem rerum, quæ angelis inest, quod sive in corpore, sive extra corpus esset, nesciebat : hoc utique non deerit receptis corporibus (1) in resurrectionem mortuorum, cum corruptibile hoc induetur incorruptione. »

QUÆSTIO CLXXVI.

DE GRATIIS GRATIS DATIS QUÆ PERTINENT AD LOCUTIONEM; ET PRIMO DE GRATIA LINGUARUM, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de gratiis gratis datis quæ pertinent ad locutionem : et primò, de gratia linguarum ; secundò, de gratia sermonis sapientiæ seu scientiæ. Circa primum quærentur duo : 1º Utrum per gratiam linguarum homo adipiscatur scientiam omnium linguarum. — 2º De comparatione hujus doni ad gratiam prophetiæ.

ARTICULUS I. — UTRUM ILLI QUI CONSEQUEBANTUR DONUM LINGUARUM, LOQUEBANTUR OMNIBUS LINGUIS (2).

De his etiam I. Cor. xiv, lect. 1, et lect. 4, à princ.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd illi qui consequabantur donum linguarum non loquebantur omnibus linguis. Illud enim quod divinâ virtute aliquibus conceditur, optimum est in suo genere; sicut Dominus aquam convertit in vinum bonum, sicut dicitur (Joan. ii). Sed illi qui habuerunt donum linguarum melius loquebantur in propria lingua; dicit enim Glossa (Hebr. i, ord. sup. argumentum in eam Epist.), « non esse mirandum quòd Epistola ad Hebræos majore elucet facundiâ quàm aliæ, cum naturale sit unicuique plus in sua quàm in aliena lingua valere : cæteras enim epistolas Apostolus peregrino, id est, Græco sermone composuit; hanc autem scripsit Hebraicâ linguâ. » Non ergo per gratiam gratis datam Apostoli acceperunt scientiam omnium linguarum.

2. Præterea, natura non facit per multa quod potest fieri per unum; et multò minùs Deus, qui ordinatius quàm natura operatur. Sed poterat Deus facere ut unam linguam loquentes ejus discipuli ab omnibus intelligerentur; unde super illud (Act. ii) : *Audiebat unusquisque linguâ suâ illos loquentes*, dicit Glossa (ordin. Bedæ) « quòd linguis omnibus loquebantur vel suâ (id est, Hebraicâ linguâ) loquentes ab omnibus intelligebantur, ac si

(1) In ablativo absoluto non in dativo : supponendum ergo : *Non deerit sanctis animabus, receptis corporibus*, id est, postquam corpora receperint.

(2) Affirmativè respondet S. Doctor, et ad hanc solutionem demonstrandam afferri potest quod

Apostolus dixit (I. Cor. xiv) : *Gratias ago Deo quòd omnium vestrum linguâ loquor*; quodque Ecclesia canit Pentecostis festivitate *vores diversas intonant, linguis loquuntur omnium*, etc.

propriis singulorum loquerentur.» Ergo videtur quòd non habuerunt scientiam loquendi omnibus linguis.

3. Præterea, omnes gratiæ derivantur à Christo in corpus ejus, quod est Ecclesia, secundum illud (Joan. 1, 16) : *De plenitudine ejus omnes accepimus*. Sed Christus non legitur fuisse locutus nisi unâ linguâ, nec etiam nunc fideles singuli nisi unâ linguâ loquuntur. Ergo videtur quòd discipuli Christi non acceperunt ad hoc gratiam ut omnibus linguis loquerentur.

Sed *contra* est quod dicitur (Act. 11, 4), quòd *repleti sunt omnes Spiritu sancto, et cœperunt loqui variis linguis, prout Spiritus sanctus dabat eloqui illis*; ubi dicit Glossa (Gregorii, hom. xxx in Evang. parum ante med.), quòd « Spiritus sanctus super discipulos in igneis linguis apparuit, et eis omnium linguarum scientiam dedit.»

CONCLUSIO. — Christi discipuli, quum ad prædicandum Evangelium per universum terrarum orbem electi fuerint, ne ipsi alios docturi ab aliis essent docendi, cognitione omnium linguarum divinitus fuerunt instruendi.

Respondeo dicendum quòd primi discipuli Christi ad hoc fuerunt ab ipso electi, ut per universum orbem discurrerent, fidem ejus ubique prædicarent, secundum illud (Matth. ult. 19) : *Euntes, docete omnes gentes*. Non autem erat conveniens ut qui mittebantur ad alios instruendos, indigerent ab aliis instrui, qualiter aliis loquerentur, vel qualiter quæ alii loquerentur, intelligerent : præsertim quia isti qui mittebantur, erant unius gentis, scilicet Judææ, secundum illud (Isa. xxvii, 6) : *Qui egrediuntur impetu à Jacob... implebunt faciem orbis semine*. Illi etiam qui mittebantur, pauperes et impotentes erant; nec de facili à principio reperissent qui eorum verba aliis fideliter interpretarentur, vel verba aliorum eis exponerent, maxime quia ad infideles mittebantur. Et ideo necessarium fuit ut super hoc eis divinitus provideretur per donum linguarum; ut sicut gentibus ad idololatriam declinantibus introducta est diversitas linguarum, sicut dicitur (Gen. xi); ita etiam quando erant gentes ad cultum unius Dei revocandæ, contra hujusmodi diversitatem remedium adhiberetur per donum linguarum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut dicitur (I. Cor. xii, 7), *Manifestatio spiritus datur ad utilitatem*; et ideo sufficienter et Paulus, et alii apostoli fuerunt instructi divinitus in linguis omnium gentium quantum requirebatur ad fidei doctrinam; sed quantum ad quædam quæ superadduntur humanâ arte ad ornatum et elegantiam locutionis, Apostolus instructus erat in propria lingua, non autem in aliena; sicut etiam in sapientia et scientia fuerunt sufficienter instructi, quantum requirebat doctrina fidei, non autem quantum ad omnia quæ per scientiam acquisitam cognoscuntur, putà de conclusionibus arithmeticæ vel geometriæ (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd quamvis utrumque fieri potuisset, scilicet quòd per unam linguam loquentes ab omnibus intelligerentur, aut quòd omnibus linguis loquerentur, tamen convenientius fuit quòd ipsi omnibus linguis loquerentur, quia hoc pertinebat ad perfectionem scientiæ ipsorum, per quam non solum loqui, sed intelligere poterant quæ ab aliis dicebantur. Si autem omnes unam eorum linguam intellexissent, hoc vel fuisset per scientiam illorum qui eos loquentes intelligerent, vel fuisset quasi quædam illusio, dum aliorum verba aliter ad eorum aures perferrentur quàm ipsi

(1) Unde Apostolus : *Placuit Deo per stultitiam prædicationis salvos facere credentes*; et postea : *Quæ stulta sunt mundi elegit*

Deus... ut non gloriatur omnis caro in conspectu ejus (I. Cor. I, cap. 41) : *Veni non in sublimitate sermonis aut sapientiæ*.

ea proferrent: et ideo Glossa (ord. Bedæ, dicit (Act. II), quòd « majori miraculo factum est quòd ipsi omnium linguarum generibus loquerentur; » et Paulus dicit (I. Cor. XIV, 18) : *Gratias ago Deo meo, quòd omnium vestrum linguâ loquor.*

Ad tertium dicendum, quòd Christus in propria persona uni soli genti prædicaturus erat, scilicet Judæis. Et ideo quamvis ipse absque dubio haberet perfectissimè scientiam (1) omnium linguarum, non tamen oportuit quòd omnibus linguis loqueretur. Ideo autem, ut Augustinus dicit (super Joan. tract. 32, circa med.), « cùm et modò Spiritus sanctus accipitur, nemo loquitur linguis omnium gentium, quia jam ipsa Ecclesia linguis omnium gentium loquitur; in qua qui non est, non accipit Spiritum sanctum. »

ARTICULUS II. — UTRUM DONUM LINGUARUM SIT EXCELLENTIUS QUAM GRATIA PROPHETIÆ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd donum linguarum sit excellentius quàm gratia prophetiæ. Quæ enim sunt melioribus propria, videntur esse meliora, secundum Philosophum (Top. lib. III, cap. 1, in explic. loci 12. Sed donum linguarum est proprium novi Testamenti; unde cantatur in Sequentia Pentecostes (2) : « Ipse hodie apostolos Christi donans munere insolito et cunctis inaudito sæculis; » prophetia autem magis competit veteri Testamento, secundum illud (Hebr. I, 1) : *Multi-fariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis.* Ergo videtur quòd donum linguarum sit excellentius quàm donum prophetiæ.

2. Præterea, illud per quòd ordinamur ad Deum, videtur excellentius esse eo per quòd ordinamur ad homines. Sed per donum linguarum homo ordinatur ad Deum, per prophetiam autem ad homines : dicitur enim (I. Corinth. XIV, 2) : *Qui loquitur linguâ, non hominibus loquitur, sed Deo;.... qui autem prophetat, hominibus loquitur ad ædificationem.* Ergo videtur quòd donum linguarum sit excellentius quàm donum prophetiæ.

3. Præterea, donum linguarum habitualiter permanet in habente ipsum, et homo habet in potestate uti eo cùm voluerit : unde dicitur (I. Cor. XIV, 18) : *Gratias ago Deo meo, quòd omnium vestrum linguâ loquor.* Non autem sic est de dono prophetiæ, ut supra dictum est (qu. CLXXI, art. 2). Ergo donum linguarum videtur esse excellentius quàm donum prophetiæ.

4. Præterea, interpretatio sermonum videtur contineri sub prophetia, quia Scripturæ eodem spiritu exponuntur quo sunt editæ. Sed interpretatio sermonum (I. Corinth. XII) ponitur post genera linguarum. Ergo videtur quòd donum linguarum si excellentius quàm donum prophetiæ, maxime quantum ad aliquam ejus partem.

Sed contra est quod Apostolus dicit (I. Corinth. XIV, 5) : *Major est qui prophetat quàm qui loquitur linguis.*

CONCLUSIO. — Prophetiæ donum potius et excellentius est dono linguarum.

Respondeo dicendum quòd donum prophetiæ (3) excedit donum linguarum tripliciter : primò quidem quia donum linguarum refertur ad diversas voces proferendas, quæ sunt signa alicujus intelligibilis veritatis, cujus

(1) Cf. quod dicit ipse B. Thomas, part. III, quæst. VII, art. 7 ad 5, et quæst. X et XII.

(2) Hoc est, ait Nicolai, in prosa quam nunc etiam usus noster prædicatorum retinuit, licet romano ritu abscisum; nempe quæ hinc incipit :

Sancti Spiritus adsit nobis gratia; cujus auctor dicitur Robertus quondam Franciæ rex.

(3) Per prophetiam non solum intelligit S. Doctor futuri prædicationem, sed etiam cognitionem rerum supernaturalium, quæcumque sint.

etiam signa sunt quædam ipsa phantasmata, quæ secundum imaginariam visionem apparent. Unde et Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. xii, cap. 8) comparat donum linguarum visioni imaginariæ. Dictum est autem supra (quæst. clxxii, art. 2), quod donum prophetiæ consistit in ipsa illuminatione mentis ad cognoscendam intelligibilem veritatem. Unde sicut prophetica illuminatio excellentior est quam imaginaria visio, ut supra habitum est (qu. clxxiv, art. 3), ita etiam excellentior est prophetia quam donum linguarum, secundum se consideratum. Secundò, quia donum prophetiæ pertinet ad rerum notitiam quæ est nobilior quam notitia vocum, ad quam pertinet donum linguarum. Tertiò, quia donum prophetiæ est utilius : ei hoc quidem probat Apostolus (I. Cor. xiv), tripliciter : primò quidem quia prophetia est utilior ad ædificationem Ecclesiæ, ad quam qui loquitur linguis, nihil prodest, nisi expositio subsequatur; secundò, quantum ad ipsum loquentem, qui si acciperet ut loqueretur diversis linguis, sine hoc quod intelligeret, quod pertinet ad propheticum donum, mens ejus non ædificaretur; tertiò quantum ad infideles propter quos præcipuè esse videtur datum donum linguarum, qui quidem fortè eos qui loquerentur linguis reputarent insanos : sicut et Judæi reputaverunt ebrios apostolos linguis loquentes, ut dicitur (Act. ii). Per prophetias autem infideles convincuntur, manifestatis absconditis cordis sui.

Ad *primum* ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. clxxiv, art. 3 ad 1), ad excellentiam prophetiæ (1) pertinet quod aliquis non solum illuminetur intelligibili lumine, sed etiam percipiat imaginariam visionem : ita etiam ad perfectionem operationis Spiritus sancti pertinet quod non solum impleat mentem lumine prophetico, et phantasiam imaginariâ visione, sicut erat in veteri Testamento, sed etiam exterius linguam erudiat ad varia signa locutionum proferenda : quod totum fit in novo Testamento, secundum illud (I. Cor. xiv, 26) : *Unusquisque vestrum psalmum habet, doctrinam habet, linguam habet, apocalypsim*, id est, propheticam revelationem, *habet*.

Ad *secundum* dicendum, quod per donum prophetiæ homo ordinatur ad Deum secundum mentem : quod est nobilius quam ordinari ad eum secundum linguam. Dicitur autem quod ille qui loquitur linguâ, non loquitur hominibus (2), id est, ad intellectum hominum, vel utilitatem eorum, sed ad intellectum solius Dei et ad laudem ejus. Sed per prophetiam ordinatur aliquis et ad Deum et ad proximum; unde est perfectius donum.

Ad *tertium* dicendum, quod revelatio prophetica se extendit ad omnia supernaturalia cognoscenda : unde ex ejus perfectione contingit quod in statu imperfectionis hujus vitæ non potest haberi perfectè per modum habitus, sed imperfectè per modum cujusdam passionis. Sed donum linguarum se extendit ad cognitionem quamdam particularem, scilicet vocum humanarum : et ideo non repugnat imperfectioni hujus vitæ quod perfectè et habitualiter habeatur.

Ad *quartum* dicendum, quod interpretatio sermonum potest reduci ad donum prophetiæ, inquantum scilicet mens illuminatur ad intelligendum et exponendum quæcumque sunt in sermonibus obscura, sive propter

(1) Non simpliciter, cum alioqui prophetia per quandam contemplationem veritatis dicatur ibi esse potior, ut in corpore art. videre est, sed cum supernaturalis veritas revelatur corporaliter, ut additur ad 4.

(2) Si homines illi linguam quâ utitur nesciunt; tum illud quod dicitur potest ad laudem Dei referri, sed ex eo nullam utilitatem percipit proximus.

difficultatem rerum significatarum, sive etiam propter ipsas voces ignotas, quæ proferuntur, sive etiam propter similitudines rerum adhibitas, secundum illud (Dan. v, 16) : *Audivi de te, quòd possis obscura interpretari et ligata dissolvere*. Unde interpretatio sermonum est potior quàm donum linguarum, ut patet per illud quod Apostolus dicit (I. Corinth. xiv, 5) : *Major est qui prophetat quàm qui loquitur linguis, nisi fortè interpretetur*. Postponitur autem interpretatio sermonum dono linguarum, quia etiam ad interpretandum diversa linguarum genera interpretatio sermonum se extendit.

QUÆSTIO CLXXVII.

DE GRATIA GRATIS DATA QUÆ CONSISTIT IN SERMONE, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de gratia gratis data, quæ consistit in sermone, de qua dicit Apostolus (I. Corinth. xii, 8) : *Alii datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ*; et circa hoc quaruntur duo : 1º Utrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data. — 2º Quibus hæc gratia competat.

ARTICULUS I. — UTRUM IN SERMONE CONSISTAT ALIQUA GRATIA GRATIS DATA (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in sermone non consistat aliqua gratia gratis data. Gratia enim datur ad id quod excedit facultatem naturæ. Sed ex naturali ratione adinventata est ars rhetorica, per quam aliquis potest sic dicere ut doceat, ut delectet, ut flectat, sicut Augustinus dicit (De doct. christ. lib. iv, cap. 12, in princ.). Hoc autem pertinet ad gratiam sermonis. Ergo videtur quòd gratia sermonis non sit gratia gratis data.

2. Præterea, omnis gratia ad regnum Dei pertinet (2). Sed Apostolus dicit (I. Corinth. iv, 20) : *Non in sermone est regnum Dei, sed in virtute*. Ergo in sermone non consistit aliqua gratia gratis data.

3. Præterea, nulla gratia datur ex meritis, quia *si ex operibus, jam non est gratia*, ut dicitur (Rom. xi, 6). Sed sermo datur alicui ex meritis : dicit enim Gregorius (Moral. lib. xi, cap. 9), exponens illud (Psal. cxviii) : *Ne auferas de ore meo verbum veritatis* : quòd « verbum veritatis est quod omnipotens Deus facientibus tribuit, et non facientibus tollit. » Ergo videtur quòd donum sermonis non sit gratia gratis data.

4. Præterea, sicut necesse est quòd homo per sermonem pronuntiet ea quæ pertinent ad donum sapientiæ vel scientiæ; ita etiam ea quæ pertinent ad virtutem fidei. Ergo si ponitur sermo sapientiæ, et sermo scientiæ gratia gratis data, pari ratione deberet poni sermo fidei inter gratias gratis datas.

Sed in *contrarium* est quod dicitur (Eccli. vi, 5) : *Lingua eucharis, id est, gratioſa, in bono homine abundabit*. Sed bonitas hominis est ex gratia. Ergo etiam gratioſitas sermonis.

CONCLUSIO. — Præter linguarum donum collatum est hominibus donum sermonis à Spiritu sancto, quo efficacius alios homines ad salutarem doctrinam et cohortationem suscipiendam adducant.

Respondeo dicendum quòd gratiæ gratis datæ dantur ad utilitatem aliorum, ut supra dictum est (1 2, qu. cxi, art. 1 et 4). Cognitio autem quam

(1) Gratia gratis data quæ in sermone consistit est ea quæ vocatur (I. Cor. xii) : *Sermo sapientiæ et sermo scientiæ per Spiritum Sanctum* datus.

(2) Gratiam faciens quidem principaliter ac directè; secundariò autem et ex obliquo gratia data, quia propter aliorum salutem datur.

aliquis à Deo accipit, in utilitatem alterius converti non posset, nisi mediante locutione. Et quia Spiritus sanctus non deficit in aliquo quod pertinet ad Ecclesiæ utilitatem, etiam providet membris Ecclesiæ in locutione; non solum ut aliquis sic loquatur ut à diversis possit intelligi, quod pertinet ad donum linguarum; sed etiam quòd efficaciter loquatur, quod pertinet ad gratiam sermonis. Et hoc tripliciter: primò quidem ad instruendum intellectum, quod fit, dum aliquis sic loquitur quòd doceat; secundò ad movendum affectum, ut scilicet libenter audiat verbum Dei, quod fit, dum aliquis sic loquitur quòd auditores delectet, quod non debet aliquis quærere propter favorem suum, sed ut homines alliciantur ad audiendum verbum Dei; tertio ad hoc quòd aliquis amet ea quæ verbis significantur, et velit ea implere, quod fit, dum aliquis sic loquitur quòd auditorem flectat. Ad quod quidem efficiendum Spiritus sanctus utitur linguâ hominis quasi quodam instrumento (1); ipse autem est qui perficit operationem interiùs. Unde Gregorius dicit (hom. xxx in Evang. Pentecostes, inter princ. et med. et Moral. lib. xxix, cap. 13): « Nisi corda auditorum Spiritus sanctus repleat, ad aures corporis vox docentium incassum sonat. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut miraculosè Deus quandoque operatur quodam excellentiori modo etiam ea quæ natura potest operari; ita etiam Spiritus sanctus excellentiùs operatur per gratiam sermonis id quod potest ars operari inferiori modo.

Ad *secundum* dicendum, quòd Apostolus ibi loquitur de sermone qui ininitur humanæ eloquentiæ absque virtute Spiritus sancti: unde præmisit: *Cognoscam non sermonem eorum qui inflati sunt, sed virtutem*; et de seipso præmiserat (sup. cap. ii, 4): *Sermo meus et prædicatio mea non fuit in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis.*

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dictum est (in corp. art.), gratia sermonis datur alicui ad utilitatem aliorum. Unde quandoque subtrahitur propter auditoris culpam, quandoque autem propter culpam ipsius loquentis. Bona autem opera utriusque non merentur directè hanc gratiam, sed solum impediunt hujus gratiæ impedimenta. Nam etiam gratia gratum faciens subtrahitur propter culpam; non tamen eam meretur aliquis per bona opera per quæ tollitur tantum gratiæ impedimentum.

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut dictum est (in corp. art.), gratia sermonis ordinatur ad utilitatem aliorum. Quòd autem aliquis fidem suam aliis communicet, fit per sermonem scientiæ sive sapientiæ. Unde Augustinus dicit (De Trinitate, lib. xiv, cap. 4, à med.), quòd « scire, quemadmodum fides et piis opituletur, et contra impios defendatur, videtur Apostolus scientiam appellare. » Et ideo non oportuit quòd poneret sermonem fidei; sed sufficit ponere sermonem scientiæ et sapientiæ.

ARTICULUS II. — UTRUM GRATIA SERMONIS, SAPIENTIÆ ET SCIENTIÆ PERTINEAT ETIAM AD MULIERES (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd gratia sermonis, sapientiæ et scientiæ pertineat etiam ad mulieres. Ad huiusmodi enim gratiam pertinet doctrina, sicut dictum est (art. præc.). Sed docere competit mulieri; dicitur enim (Proverb. iv, 3): *Unigenitus fui coram matre meâ, et docebat me.* Ergo hæc gratia competit mulieribus.

(1) Hinc dicitur (Ps. LXVII): *Dominus dabit verbum evangelizantibus virtute multa.* Et (Luc. xxi): *Ego dabo vobis et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri.*

(2) Sunt hæretici qui jus publicè concionandi mulieribus concesserunt; ita v. g. quakeri, qui in concionibus suis unicuique licentiam loquendi sine ulla distinctione agnoscunt.

2. Præterea, major est gratia prophetiæ quàm gratia sermonis, sicut major est contemplatio veritatis quàm ejus enuntiatio. Sed prophetia conceditur mulieribus, sicut legitur (Judic. iv) de Debora; et (IV. Reg. xxii), de Olda prophetissa, uxore Sellum; et (Act. xxi), de quatuor filiabus Philippi; Apostolus etiam dicit (I. Corinth. xi, 5): *Omnis mulier orans, aut prophetans*, etc. Ergo videtur quòd multò magis gratia sermonis competat mulieri.

3. Præterea (I. Petri iv, 10), dicitur: *Unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes*. Sed quædam mulieres accipiunt gratiam sapientiæ et scientiæ, quam non possunt aliis administrare nisi per gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis competit mulieribus.

Sed *contra* est quod Apostolus dicit (I. Corinth. xiv, 34): *Mulieres in Ecclesiis taceant* (1); et (I. Tim. ii, 12): *Docere mulieri non permitto*. Hoc autem præcipuè pertinet ad gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis non competit mulieribus.

CONCLUSIO. — Gratia sermonis, quâ quis familiariter et privatim colloquendo utitur, etiam ad mulieres pertinere potest: ea verò gratia sermonis, quæ ad promiscuam multitudinem virorum et mulierum publicè docendam spectat, ad mulieres quæ viris subditæ esse debent, non autem eos docere, minimè pertinet.

Respondeo dicendum quòd sermone potest aliquis uti dupliciter: uno modo privatim ad unum vel paucos, familiariter colloquendo, et quantum ad hoc gratia sermonis potest competere mulieribus (2); alio modo publicè alloquendo totam Ecclesiam, et hoc mulieri non conceditur. Primò quidem et principaliter propter conditionem feminei sexûs, qui debet esse subditus viro, ut patet (Gen. iii). Docere autem et persuadere publicè in Ecclesia non pertinet ad subditos, sed ad Prælatos; magis tamen viri subditi ex commissione possunt exequi, quia non habent hujusmodi subjectionem ex naturali sexu, sicut mulieres, sed ex aliquo accidentaliter superveniente. Secundò, ne animi hominum alliciantur ad libidinem: dicitur enim (Eccli. ix, 2): *Colloquium illius quasi ignis exardescit*. Tertiò, quia communiter mulieres non sunt in sapientia perfectæ, ut eis possit convenienter publica doctrina committi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illa auctoritas loquitur de doctrina privata quâ pater filium erudit.

Ad *secundum* dicendum, quòd gratia prophetiæ attenditur secundum mentem illuminatam à Deo: ex qua parte non est in hominibus sexuum differentia, secundum illud (Coloss. iii, 10): *Induentes novum hominem, qui renovatur secundum imaginem ejus, qui creavit eum, ubi non est masculus neque femina*. Sed gratia sermonis pertinet ad instructionem hominum, inter quos differentia sexuum invenitur. Unde non est similis ratio de utroque.

Ad *tertium* dicendum, quòd gratiam divinitus acceptam diversimodè aliqui administrant secundum diversitatem conditionis ipsorum. Unde mulieres (3), si gratiam sapientiæ aut scientiæ habeant, possunt eam administrare secundum privatam doctrinam, non autem secundum publicam.

(1) Ubi et subiungitur: *Non enim eis permittitur loqui, sed subditus esse, sicut lex dixit*: alludendo ad illud (Gen. iii, 16): *Sub viri potestate eris et ipse dominabitur tui*.

(2) Salomonis docuit mater (Prov. iv et ult.), et Anna mater Samuelis (I. Reg. ii), Abigaïl

(I. Reg. xxv), mulier Thecutis (II. Reg. xiv), Judith, Esther et aliæ quædam mulieres non vulgarem habuerunt gratiam sermonis.

(3) Nam ad eas quoque pertinet illud (I. Pet. iv): *Unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes*.

QUÆSTIO CLXXVIII.

DE GRATIA MIRACULORUM, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de gratia miraculorum; et circa hoc quærentur duo :
1° Utrum sit aliqua gratia gratis data faciendi miracula. — 2° Quibus conveniat.

ARTICULUS I. — UTRUM SIT ALIQUA GRATIA GRATIS DATA AD MIRACULA FACIENDA (1).

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 154, et De pot. quæst. VI, art. 5 corp. fin. et art. 9 ad 1, et Opusc. III, cap. 222.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd nulla gratia gratis data ordinetur ad miracula facienda. Omnis enim gratia ponit aliquid in eo cui datur. Sed operatio miraculorum non ponit aliquid in anima hominis cui datur, quia etiam ad tactum corporis mortui miracula fiunt : sicut legitur (IV. Reg. xiii, 21), quòd *quidam projecerunt cadaver in sepulcro Elisæi, quod cum tetigisset ossa Elisæi, revixit homo, et stetit super pedes suos*. Ergo operatio miraculorum non pertinet ad gratiam gratis datam.

2. Præterea, gratiæ gratis datæ sunt à Spiritu sancto, secundum illud (I. Corinth. xii, 4) : *Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus*. Sed operatio miraculorum fit etiam à Spiritu immundo, secundum illud (Matth. xxiv, 24) : *Surgent pseudochristi, et pseudoprophetæ, et dabunt signa, et prodigia magna*. Ergo videtur quòd operatio miraculorum non pertineat ad gratiam gratis datam.

3. Præterea, miracula distinguuntur per signa et prodigia, sive portenta, et per virtutes. Inconvenienter ergo ponitur operatio virtutum potius gratia gratis data quàm operatio prodigiorum sive signorum.

4. Præterea, miraculosa reparatio sanitatis per divinam virtutem fit. Ergo non debet distinguí gratia sanitarum ab operatione virtutum.

5. Præterea, operatio miraculorum consequitur fidem vel facientis, secundum illud (I. Cor. xiii, 2) : *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam*; sive etiam aliorum, propter quos miracula fiunt : unde dicitur (Matth. xiii, 58) : *Et non fecit ibi virtutes multas propter incredulitatem illorum*. Si ergo fides ponitur gratia gratis data, superfluum est præter hoc ponere aliam gratiam gratis datam, operationem signorum.

Sed *contra* est quod Apostolus (I. Corinth. xii, 9) inter alias gratias gratis datas dicit : *Alii datur gratia sanitarum, alii operatio virtutum* (2).

CONCLUSIO. — Præter linguarum et sermonis gratiam ad fidelium ædificationem quibusdam hominibus Spiritus sancti munificentia gratis datam, oportuit superaddi ad sermonis confirmationem gratiam miraculorum.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1), Spiritus sanctus sufficienter providet Ecclesiæ in his quæ sunt utilia ad salutem : ad quod ordinantur gratiæ gratis datæ (3). Sicut autem oportet quòd notitia quam quis divinitus acceperit, in notitiam aliorum deducatur per donum linguarum et per gratiam sermonis, ita necesse est quòd sermo prolatus confirmetur ad hoc quod credibilis fiat. Hoc autem fit per opera-

(1) Affirmativè respondet S. Doctor juxta illud Apostoli (I. Cor. xii) : *Alii datur gratia sanitarum, alii operatio virtutum*.

(2) Hic nomen causæ pro vocabulo effectus ponitur, *virtutes* enim miracula significant, ut quæ solius Dei virtute seu potentia fieri possunt.

(3) Scilicet ad communem salutem procurandam, sive ad eorum qui percipiunt promovendam utilitatem; cum non semper ad ejus qui recipit utilitatem vel salutem tales gratiæ pertineant, ut jam dictum est (1 2, quæst. III, art. 4).

tionem miraculorum, secundum illud (Marc. ult. 20) : *Et sermonem confirmante, sequentibus signis*. Et hoc rationabiliter. Naturale enim est homini ut veritatem intelligibilem per sensibiles effectus deprehendat. Unde sicut ductu naturalis rationis homo pervenire potest ad aliquam Dei notitiam per effectus naturales ; ita per aliquos supernaturales effectus, qui miracula dicuntur, in aliquam supernaturalem cognitionem credendorum homo inducitur. Et ideo operatio miraculorum pertinet ad gratiam gratis datam.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut prophetia se extendit ad omnia quæ supernaturaliter cognosci possunt, ita operatio virtutum se extendit ad omnia quæ supernaturaliter fieri possunt : quorum quidem causa est divina omnipotentia, quæ nulli creaturæ communicari potest. Et ideo impossibile est quod principium operandi miracula sit aliqua qualitas habitualiter manens in anima. Sed tamen hoc potest contingere quod sicut mens prophetæ movetur ex inspiratione divina ad aliquid supernaturaliter cognoscendum, ita etiam mens miracula facientis moveatur ad faciendum aliquid ad quod sequitur effectus miraculi, quod Deus suâ virtute facit. Quod quandoque quidem fit, præcedente oratione, sicut cum Petrus Tabitam mortuam suscitavit. ut habetur (Act. ix). Quandoque etiam non præcedente manifestâ oratione, sed Deo ad nutum hominis operante ; sicut Petrus Ananiam et Saphiram mentientes morti increpando tradidit (1), ut dicitur (Act. v). Unde Gregorius dicit (Dialogorum lib. ii, cap. 30. à med.), quod « Sancti aliquando ex potestate miracula exhibent, aliquando ex postulatione. » Utrolibet tamen modo Deus principaliter operatur, qui utitur instrumentaliter vel interiori motu hominis, vel ejus locutione, vel etiam aliquo exteriori actu, seu etiam aliquo contactu corporali corporis etiam mortui. Unde (Josue x, 12), cum Josue dixisset quasi ex potestate : *Sol contra Gabaon ne movearis*, subditur postea : *Non fuit ante et postea tam longa dies, obediens Domino voci hominis*.

Ad secundum dicendum, quod ibi loquitur Dominus de miraculis quæ fienda sunt tempore Antechristi : de quibus Apostolus dicit (II. Thess. ii, 9), quod *adventus Antichristi erit secundum operationem Satanæ in omni virtute, et signis, et prodigiis mendacibus* ; et, sicut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. xx, cap. 19, declinando ad finem), « ambiguum esse solet utrum propterea dicta sint signa et prodigia mendacia, quoniam mortales sensus per phantasmata decepturus est, ut quod non fecit, facere videatur ; an quia illa ipsa, etiamsi erunt vera prodigia, ad mendacium pertrahent credituros. » Vera autem dicuntur, quia ipsæ res veræ erunt, sicut magi Pharaonis fecerunt veras ranas et veros serpentes ; non tamen habebunt veram rationem miraculi, quia fient virtute naturalium causarum, sicut in prima parte (qu. cxiv, art. 4) dictum est. Sed operatio miraculorum, quæ attribuitur gratiæ gratis datæ, fit virtute divinâ ad hominum utilitatem.

Ad tertium dicendum, quod in miraculis duo possunt attendi : unum quidem est id quod fit, quod quidem est aliquid excedens facultatem naturæ, et secundum hoc miracula dicuntur *virtutes*. Aliud est id propter quod miracula fiunt, scilicet ad manifestandum aliquid supernaturale : et secundum hoc communiter dicuntur *signa* ; propter excellentiam autem dicuntur *portenta*, vel *prodigia*, quasi procul aliquid ostendentia (2).

Ad quartum dicendum, quod gratia sanitatum commemoratur seorsum,

(1) Intelligendum est, ut ait Sylvius, mortem eis tradidisse cum increpatione prænuntiando, non autem inferendo.

(2) Vel potius quia stuporem et admirationem excitant.

quia per eam confertur homini aliquod beneficium, scilicet corporalis sanitatis, præter beneficium commune quod exhibetur in omnibus miraculis, ut scilicet homines adducantur in Dei notitiam.

Ad quintum dicendum, quòd operatio miraculorum attribuitur fidei propter duo : primò quidem, quia ordinatur ad fidei confirmationem ; secundò, quia procedit ex Dei omnipotentia, cui fides innititur. Et tamen sicut præter gratiam fidei necessaria est gratia sermonis ad fidei instructionem ; ita etiam necessaria est operatio miraculorum ad fidei confirmationem (1).

ARTICULUS II. — UTRUM MALI POSSINT MIRACULA FACERE (2).

De his etiam part. I, quæst. CX, art. 4 ad 2, et part. III, quæst. XLIII, art. 4 et 4 corp. et De pot. quæst. VI, art. 5 ad 9, et art. 9 ad 7, et quodl. II, art. 6 ad 4.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd mali non possint miracula facere. Miracula enim impetrantur per orationem, sicut dictum est (art. præc. ad 1). Sed oratio peccatoris non est exaudibilis, secundum illud (Joan. ix, 31) : *Scimus quia peccatores Deus non audit* : et (Proverb. xxviii, 9) dicitur : *Qui declinat aures suas ne audiat legem, oratio ejus erit execrabilis*. Ergo videtur quòd mali miracula facere non possint.

2. Præterea, miracula attribuuntur fidei, secundum illud (Matth. xvn, 19) : *Si habueritis fidem, sicut granum sinapis, dicetis monti huic : Transi hinc, et transibit. Fides autem sine operibus mortua est*, ut dicitur (Jacobi ii, 20), et sic non videtur quòd habeat propriam operationem. Ergo videtur quòd mali, qui non sunt bonorum operum operativi, miracula facere non possint.

3. Præterea, miracula sunt quædam divina testimonia, secundum illud (Hebr. ii, 4) : *Contestante Deo signis, et portentis, et variis virtutibus*, unde et in Ecclesia aliqui canonizantur per testimonia miraculorum. Sed Deus non potest esse testis falsitatis. Ergo videtur quòd mali homines non possint miracula facere.

4. Præterea, boni sunt Deo conjunctiores quàm mali. Sed non omnes boni faciunt miracula. Ergo multò minùs mali faciunt.

Sed contra est quod dicit Apostolus (I. Corinth. xiii, 2) : *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum*. Sed quicumque non habet charitatem, est malus, quia « hoc solum donum Spiritus sancti est quod dividit inter filios regni et filios perditionis, » ut dicit Augustinus (De Trinit. lib. xv, cap. 48, in princ.). Ergo videtur quòd etiam mali possint miracula facere.

CONCLUSIO. — Illa miracula quæ ad demonstrandum prædicatæ fidei veritatem spectant, etiam à malis hominibus fieri possunt ; non autem illa quæ ad declarationem sanctitatis ejus qui miraculum facit, referuntur.

Respondeo dicendum quòd miraculorum aliqua quidem sunt non vera, sed phantastica facta, quibus scilicet ludificatur homo, ut videatur ei aliquid quod non est ; quædam verò sunt vera facta, sed non verè habent rationem miraculi, quæ fiunt virtute aliquarum naturalium causarum : et hæc duo possunt fieri per dæmones, ut supra dictum est (art. præc. ad 2). — Sed vera miracula non possunt fieri nisi virtute divinâ : operatur enim ea Deus ad hominum utilitatem ; et hoc dupliciter : uno quidem modo ad veritatis prædicatæ confirmationem ; alio modo ad demonstrationem sanctitatis alicujus, quam Deus hominibus vult proponere in exemplum virtu-

(1. Juxta illud Christi (Joan. xv) : *Si opera non fecissem in eis, quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent*.

(2) Juxta mentem D. Thomæ vera miracula

non possunt fieri, nisi virtute divinâ ; miraculum enim propriè dictum definit quippiam præter ordinem totius naturæ creatæ factum (part I, quæst. CX, art. 4, et quæst. cxiv, art. 4).

tis. Primo autem modo miracula possunt fieri per quemcumque qui veram fidem prædicat, et nomen Christi invocat : quod etiam interdum per malos fit. Et secundum hunc modum etiam mali possunt miracula facere. Unde super illud (Matth. vii) : *Nonne in nomine tuo prophetavimus* (1)? etc., dicit Hieronymus : « Prophetare vel virtutes facere, et dæmonia ejicere, interdum non est ejus meriti qui operatur ; sed invocatione nominis Christi hoc agit ut homines Deum honorent, ad cujus invocationem fiunt tanta miracula. » — Secundo autem modo non fiunt miracula nisi à sanctis, ad quorum sanctitatem demonstrandam miracula fiunt vel in vita eorum, vel etiam post mortem, sive per eos, sive per alios. Legitur enim (Act. xix, 11, 12), quòd *Deus faciebat virtutes per manus Pauli : et etiam super languidos deferebantur à corpore ejus sudaria, et recedebant ab eis languores.* — Et sic etiam nihil prohiberet per aliquem peccatorem miracula fieri ad invocationem alicujus sancti ; quæ tamen miracula non dicitur facere ille, sed ille ad cujus sanctitatem demonstrandam hæc fierent.

Ad primum ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. lxxxiii, art. 16), cum de oratione ageretur, oratio in impetrando non innititur merito, sed divinæ misericordiæ, quæ etiam ad malos se extendit : et ideo etiam quandoque peccatorum oratio à Deo exauditur. Unde Augustinus dicit (super Joan. tract. 44, inter med. et fin.) : « quòd illud verbum cæcus locutus est, quasi adhuc inunctus, id est, nondum perfectè illuminatus, *nam peccatores exaudit Deus.* Quod autem dicitur, quòd oratio non audientis legem est execrabilis, intelligendum est quantum est ex merito peccatoris ; sed interdum impetrat ex misericordia Dei, vel propter salutem ejus qui orat, sicut auditus est Publicanus, ut dicitur (Lucæ xvi), vel etiam propter salutem aliorum et gloriam Dei.

Ad secundum dicendum, quòd fides sine operibus dicitur esse mortua quantum ad ipsum credentem qui per eam non vivit vitâ gratiæ. Nihil autem prohibet quòd res viva operetur per instrumentum mortuum, sicut homo operatur per baculum ; et hoc modo Deus operatur per fidem hominis peccatoris instrumentaliter.

Ad tertium dicendum, quòd miracula semper sunt vera testimonia ejus ad quod inducuntur. Unde à malis, qui falsam doctrinam enuntiant, nunquam fiunt vera miracula ad confirmationem suæ doctrinæ ; quamvis quandoque fieri possint ad commendationem nominis Christi, quod invocant, et in virtute sacramentorum quæ exhibent. Ab his autem qui veram doctrinam enuntiant, fiunt quandoque vera miracula ad confirmationem doctrinæ, non autem ad testificationem sanctitatis (2). Unde Augustinus dicit (Quæst. lib. lxxxiii, quæst. 79, à med.) : « Aliter magi faciunt miracula, aliter boni christiani, aliter mali. Magi per privatos contractus cum dæmonibus, boni christiani per publicam justitiam, mali christiani per signa publica justitiæ. »

Ad quartum dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (Quæst. lib. lxxxiii, loc. cit.), « admonet nos Dominus ut intelligamus quædam miracula etiam sceleratos homines facere, qualia sancti facere non possunt : » et sicut Augustinus ibidem dicit, « ideo non omnibus sanctis ista attribuantur, ne perniciosissimo errore decipiantur infirmi, aestimantes in talibus factis esse majora dona quàm in operibus justitiæ, quibus vita æterna comparatur (3). »

(1) Idem significat Apostolus I. Cor. xiii : indicans fieri posse quòd per fidem aliquis transferat montem, etiamsi charitatem non habeat.

(2) Hinc factum est quòd neque magi, neque

hæretici ullum unquam veri nominis miraculum facere potuerunt, ad errorissui confirmationem.

(3) Ita editi passim cum Mss. Editi Rom. aliæque veteres : *Ad quintum dicendum quòd,*

QUÆSTIO CLXXIX.

DE DIVISIONE VITÆ IN ACTIVAM ET CONTEMPLATIVAM, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de vita activa et contemplativa (1), ubi quadruplex consideratio occurrit, quarum prima est de divisione vitæ per activam et contemplativam; secunda de vita contemplativa; tertia de vita activa; quarta de comparatione vitæ activæ ad contemplativam. Circa primum quærentur duo: 1º Utrum vita convenienter dividatur per activam et contemplativam. — 2º Utrum hæc divisio sit sufficiens.

ARTICULUS I. — UTRUM VITA CONVENIENTER DIVIDATUR PER ACTIVAM ET CONTEMPLATIVAM.

De his etiam Sent. III, dist. 55, quæst. 1, art. 1, et Ethic. lib. I, lect. 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam. Anima enim est principium vitæ per suam essentiam: dicit enim Philosophus (De anima, lib. II, text. 37). quod « vivere viventibus est esse. » Actionis autem et contemplationis principium est anima per suas potentias. Ergo videtur quod vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam.

2. Præterea, inconvenienter dividitur prius per differentias posterioris. Activum autem et contemplativum sive speculativum et practicum, sunt differentiae intellectus, ut patet (De anima, lib. III, text. 46 et 49). Vivere autem est prius quam intelligere: nam vivere inest viventibus primò secundum animam vegetabilem, ut patet per Philosophum (De anima, lib. II, text. 34 et 59). Ergo inconvenienter dividitur vita per activam et contemplativam.

3. Præterea, nomen vitæ importat motum, ut patet per Dionysium (De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 7 et 8). Sed contemplatio consistit magis in quiete, secundum illud (Sap. VII, 16): *Intrans in domum meam conqueſcam cum illa*. Ergo videtur quod vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam.

Sed contra est quod Gregorius super Ezech. (hom. XIV, parum ante med.) dicit: « Duæ sunt vitæ, in quibus nos Deus omnipotens per sacrum eloquium erudit, activa videlicet et contemplativa. »

CONCLUSIO. — Vita hominis, quæ omne humanum continetur studium, distinguitur in activam et contemplativam.

Respondeo dicendum quod illa propriè dicuntur viventia quæ ex seipsis moventur seu operantur. Illud autem maximè convenit alicui per seipsum, quod est proprium ei, et ad quod maximè inclinatur: et ideo unumquodque vivens ostenditur vivere ex operatione sibi maximè propria, ad quam maximè inclinatur; sicut plantarum vita dicitur in hoc consistere quod nutriuntur et generant (2); animalium verò in hoc quod sentiunt et moventur; hominum verò in hoc quod intelligunt et secundum rationem agunt (3). Unde etiam in hominibus vita uniuscujusque hominis videtur esse id in quo maximè delectatur, et cui maximè intendit, et in quo præcipuè vult quilibet convivere amico, ut dicitur (Ethic. lib. IX, cap. 4, 9 et 12). — Quia

sicut ibidem Augustinus dicit, etc. cum tamen nullum habeatur quinto loco argumentum.

(1) Postquam B. Thomas egit de diversis gratiis gratis datis, nunc explicare aggreditur divisiones operationum in corpore Christi mystico quod est Ecclesia.

(2) Al., et generantur.

(3) Hinc intellectus hominis dividitur in activum seu practicum, et contemplativum seu speculativum.

ergo quidam homines præcipuè intendunt contemplationi veritatis, quidam verò intendunt principaliter exterioribus actionibus, inde est quòd vita hominis convenienter dividitur per activam et contemplativam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd propria forma uniuscujusque faciens ipsum esse in actu, est principium operationis propriæ ipsius; et ideo *vivere* dicitur *esse* viventium, ex eo quòd viventia per hoc quod habent *esse* per suam formam, tali modo operantur.

Ad *secundum* dicendum, quòd vita universaliter sumpta non dividitur per activam et contemplativam; sed vita hominis, qui speciem sortitur ex hoc quòd habet intellectum: et ideo eadem est divisio intellectus et vitæ humanæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd contemplatio habet quidem quietem ab exterioribus motibus: nihilominus tamen ipsum contemplari est quidam motus intellectus, prout quælibet operatio dicitur motus; secundum quod dicit Philosophus (De anima, lib. III, text. 28), quòd sentire et intelligere sunt motus quidam, prout motus dicitur actus perfecti. Et hoc modo Dionysius (De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 7), ponit tres motus animæ contemplantis, scilicet rectum, circularem et obliquum (1).

ARTICULUS II. — UTRUM VITA SUFFICIENTER DIVIDATUR PER ACTIVAM ET CONTEMPLATIVAM.

De his etiam supra, art. 4, et loc. ibi not., et Cont. gent. lib. III, cap. 92.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd vita non sufficienter dividatur per activam et contemplativam. Philosophus enim (Ethic. lib. I, cap. 5, à princ.) dicit quòd tres sunt vitæ maximè excellentes, scilicet, voluptuosa, civilis, quæ videtur esse eadem activæ, et contemplativa. Insufficienter ergo videtur dividi vita per activam et contemplativam.

2. Præterea, Augustinus (De civit. Dei, lib. XIX, cap. 2 et 19) ponit tria vitæ genera; scilicet *otiosum*, quod pertinet ad contemplationem; *actuosum*, quod pertinet ad vitam activam; et addit tertium ex utroque compositum. Ergo videtur quòd insufficienter dividatur vita per activam et contemplativam.

3. Præterea, vita hominis diversificatur, secundum quòd homines diversis actionibus student. Sed plura quàm duo sunt humanarum actionum studia. Ergo videtur quòd vita debeat in plura membra dividi quàm in activum et contemplativum.

Sed *contra* est quòd istæ duæ vitæ significantur per duas uxores Jacob; activa quidem per Liam, contemplativa verò per Rachelem; et per duas mulieres quæ Dominum hospitio receperunt; contemplativa quidem per Mariam, activa verò per Martham, ut Gregorius dicit (Moral. lib. VI, cap. 18, et hom. XIV in Ezech. ante med.) (2). Non autem esset hæc congrua significatio, si essent plures quàm duæ vitæ. Ergo sufficienter dividitur vita per activam et contemplativam.

CONCLUSIO. — Vita humana, quæ in opere intellectus consummatur, in activam tantum et contemplativam dividitur.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. præc. ad 2), divisio ista datur de vita humana, quæ quidem attenditur secundum intellectum. Intellectus autem dividitur per activum et contemplativum, quia finis intellectivæ cognitionis vel est ipsa cognitio veritatis, quod pertinet ad intellec-

(1) Verborum illorum explicatio datur in art. 6 quæst. seq.

(2) S. August. serm. XXVII De verb. Dom. Quòd etiam pertinet, quod animalia symbolica (Ezech.

1) non solum haberent alas, quæ contemplationem significant, sed etiam manus quæ operationi deserviunt.

tum contemplativum ; vel est aliqua exterior actio, quod pertinet ad intellectum practicum sive activum. Et ideo vita etiam sufficienter dividitur per activam et contemplativam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd vita voluptuosa ponit finem in delectatione corporali, quæ communis est nobis et brutis. Unde, sicut Philosophus ibidem dicit, est vita bestialis. Propter quod non comprehenditur sub præsentī divisione (1), prout vita humana dividitur in activam et contemplativam.

Ad *secundum* dicendum, quòd media conficiuntur ex extremis, et ideo virtute continentur in eis, sicut tepidum in calido et frigido, et pallidum in albo et nigro. Et similiter sub activo et contemplativo comprehenditur id quod est ex utroque compositum. Et tamen sicut in quolibet mixto prædominatur aliquod simplex, ita etiam in medio genere vitæ superabundat quandoque quidem contemplativum, quandoque verò activum.

Ad *tertium* dicendum, quòd omnia studia humanarum actionum, si ordinentur ad necessitatem præsentis vitæ secundum rationem rectam, pertinent ad vitam activam, quæ per ordinatas actiones consulit necessitati vitæ præsentis ; si autem deserviant concupiscentiæ cuicunque, pertinent ad vitam voluptuosam, quæ non continetur sub vita activa. Humana verò studia, quæ ordinantur ad considerationem veritatis, pertinent ad vitam contemplativam.

QUÆSTIO CLXXX.

DE VITA CONTEMPLATIVA, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vita contemplativa : et circa hoc quærentur octo :
 1º Utrum vita contemplativa pertineat tantum ad intellectum, an consistat etiam in affectu. — 2º Utrum ad vitam contemplativam pertineant virtutes morales. — 3º Utrum vita contemplativa consistat solum in uno actu aut in pluribus. — 4º Utrum ad vitam contemplativam pertineat consideratio cujuscunque veritatis. — 5º Utrum vita contemplativa hominis in hoc statu possit elevari usque ad Dei visionem. — 6º De modis contemplationis quos Dionysius assignat 4 cap. De divinis nominibus. — 7º De delectatione contemplationis. — 8º De duratione contemplationis.

ARTICULUS 1. — UTRUM VITA CONTEMPLATIVA NIHIL HABEAT IN AFFECTU, SED TOTUM IN INTELLECTU (2).

De his etiam infra, art. 2 ad 1, et art. 7 ad 2, et Sent. III, dist. 35, quæst. 1, art. 2, et De ver. quæst. XII, art. 2 ad 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu. Dicit enim Philosophus (Metaph. lib. II, text. 3), quòd « finis contemplationis est veritas. » Veritas autem pertinet ad intellectum totaliter. Ergo videtur quòd vita contemplativa totaliter in intellectu consistat.

2. Præterea, Gregorius dicit (Moral. lib. VI, c. 18, in princ., et hom. XIV in Ezech. ante med.), quòd « Rachel, quæ interpretatur visum principium (3), vitam contemplativam significat. » Sed visio principii pertinet propriè ad intellectum. Ergo vita contemplativa propriè ad intellectum pertinet.

(1) Hæc divisio tantum pertinet ad vitam humanam, scilicet ad vitam hominis, quatenus est ratione præditus.

(2) Docet S. Doctor vitam contemplativam non totaliter consistere in actibus intellectus, sed ex parte quâdam in affectu esse positam.

(3) Aut *visus principium* quasi perinde ac *visionis principium* juxta Greg. sed apud Hieron. de nominibus hebraicis *videns principium*, aut *videns Deum*.

3. Præterea, Gregorius dicit (super Ezech. homil. xiv, ante med.), quòd «ad vitam contemplativam pertinet ab exteriori actione quiescere.» Sed vis affectiva sive appetitiva inclinatur ad exteriores actiones. Ergo videtur quòd vita contemplativa non pertineat aliquo modo ad vim appetitivam.

Sed *contra* est quod Gregorius ibidem (Moral. lib. vi, cap. 18) dicit, quòd «contemplativa vita est charitatem Dei et proximi totâ mente retinere, et soli desiderio Conditoris inhærere.» Sed desiderium et amor ad vim affectivam sive appetitivam pertinent, ut supra habitum est (1 2, qu. xii, art. 1 et 4). Ergo etiam vita contemplativa habet aliquid in vi affectiva sive appetitiva.

CONCLUSIO. — Quanquam essentialiter vita contemplativa in opere intellectus consistat, quia tamen unusquisque delectatur quum est adeptus id quod amat, hinc est quod vita contemplativa ad delectationem quæ ad affectum pertinet, terminetur.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (quæst. præc. art. 1), vita contemplativa illorum esse dicitur qui principaliter intendunt contemplationi veritatis. Intentio autem est actus voluntatis, ut supra habitum est (1 2, quæst. xii, art. 1), quia intentio est de fine, qui est voluntatis obiectum. Et ideo vita contemplativa quantum ad ipsam essentiam actionis (1) pertinet ad intellectum; quantum autem ad id quod movet ad exercendam talem operationem, pertinet ad voluntatem, quæ movet omnes alias potentias, et etiam intellectum ad suum actum, ut supra dictum est (1 2, quæst. ix, art. 1). — Movet autem vis appetitiva ad aliquid inspiciendum vel sensibiliter vel intelligibiliter: quandoque quidem propter amorem rei visæ, quia, ut dicitur (Matth. vi, 21): *Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum*; quandoque autem propter amorem ipsius cognitionis quam quis ex inspectione consequitur. Et propter hoc Gregorius (hom. xiv in Ezech. ante med.) constituit vitam contemplativam in charitate Dei, inquantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad ejus pulchritudinem conspiciendam. Et quia unusquisque delectatur, cum adeptus fuerit id quod amat: ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quæ est in affectu, ex quo etiam amor intenditur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ex hoc ipso quòd veritas est finis contemplationis, habet rationem boni appetibilis et amabilis, et delectantis; et secundum hoc pertinet ad vim appetitivam.

Ad *secundum* dicendum, quòd ad ipsam visionem primi principii, scilicet Dei, incitat amor ipsius: unde Gregorius dicit super Ezechiel. (loc. sup. cit.), quòd «vita contemplativa, calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui Creatoris inardescit.»

Ad *tertium* dicendum, quòd vis appetitiva movet non solum membra corporalia ad exteriores actiones exercendas, sed etiam intellectum ad exercendam operationem contemplationis, ut dictum est (in corp. art.) (2).

ARTICULUS II. — UTRUM VIRTUTES MORALES PERTINEANT AD VITAM CONTEMPLATIVAM (3).

De his etiam infra, quæst. CLXXXI, art. 4 ad 5, et art. 2 corp. et art. 4 ad 1, quæst. CLXXXI, art. 5 corp. et Opusc. xvii, cap. 7 ad 7, et Cont. gent. lib. iii, cap. 57 fin. et Phys. lib. vii, lect. 6, col. 5.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtutes morales pertineant

(1) Vel operationis illius quæ dicitur *contemplatio*: nam contemplari est videre cum quadam speciali attentione, unde ad intelligibilem visionem refertur quæ maximè affixum tenet intellectum.

(2) Per vim appetitivam intelligendo voluntatem.

(3) Juxta mentem D. Thomæ virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam, nisi dispositivè, quatenus per earum exercitium homo ad veritatem contemplandam disponitur.

ad vitam contemplativam. Dicit enim Gregorius (super Ezech. hom. 14, ante med.), quòd « contemplativa vita est charitatem Dei, et proximi tota mente retinere. » Sed omnes virtutes morales, de quarum actibus dantur præcepta legis, reducuntur ad dilectionem Dei et proximi, quia *plenitudo legis est dilectio*, ut dicitur (Rom. XIII, 10). Ergo videtur quòd virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

2. Præterea, vita contemplativa præcipuè ordinatur (1) ad Dei contemplationem : dicit enim Gregorius super Ezech. (loc. cit.), quòd « calcatis curis omnibus, ad videndum faciem sui Creatoris animus inardescit. » Sed ad hoc nullus potest pervenire nisi per munditiam, quam causat virtus moralis ; dicitur enim (Matth. V, 8) : *Beati mundi corde, quoniam ipsi Deum videbunt* ; et (Hebr. XII, 14) : *Pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum*. Ergo videtur quòd virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

3. Præterea, Gregorius dicit (super Ezechiel. loc. cit.), quòd « contemplativa vita speciosa est in animo ; » unde significatur per Rachelem, de qua dicitur (Gen. XXIX), quod *erat pulchra facie* (2). Sed pulchritudo animi attenditur secundum virtutes morales, et præcipuè secundum temperantiam, ut Ambrosius dicit (De offic. lib. I, cap. 43, 45 et 46). Ergo videtur quòd virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

Sed *contra* est quòd virtutes morales ordinantur ad exteriores actiones. Sed Gregorius dicit (Moral. lib. VI, cap. 18, et loc. sup. cit.), quòd « ad contemplativam vitam pertinet ab exteriori actione quiescere. » Ergo virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam.

CONCLUSIO. — Nonnisi dispositivè morales virtutes ad vitam contemplativam spectant.

Respondeo dicendum quòd ad vitam contemplativam potest aliquid pertinere dupliciter : uno modo essentialiter ; alio modo dispositivè. Essentialiter quidem virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam, quia finis contemplativæ vitæ est consideratio veritatis. « Ad virtutes autem morales scire quidem, quod pertinet ad considerationem veritatis, parvam potestatem habet, » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 2, in princ. et lib. X, cap. ult.). Unde et ipse (Ethic. lib. X, cap. 7 et 8), virtutes morales dicit pertinere ad felicitatem activam, non autem ad contemplativam. Dispositivè autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam. Impeditur enim actus contemplationis, in quo essentialiter consistit vita contemplativa, et per vehementiam passionum, per quam abstrahitur intentio animæ ab intelligibilibus ad sensibilia, et per tumultus exteriores. Virtutes autem morales impediunt vehementiam passionum et sedant exteriorum occupationum tumultus. Et ideo virtutes morales dispositivè ad vitam contemplativam pertinent.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), vita contemplativa habet motivum ex parte affectûs ; et secundum hoc dilectio Dei et proximi requiritur ad vitam contemplativam. Causæ autem moventes non intrans essentialitatem rei, sed disponunt et perficiunt rem. Unde non sequitur quòd virtutes morales essentialiter pertineant ad vitam contemplativam.

Ad *secundum* dicendum, quòd sanctimonia, id est munditia, causatur ex

(1) Seu *ordinatur præcipuè*, ut indicetur hic esse potissimus ac præcipuus actus contemplationis ; ne quis construat *vita contemplativa præcipuè* quasi ad contemplationem Dei alia

quoque ordinari significantur, sed maxime vita hæc, etc.

(2) Seu *decorâ facie et venusto aspectu* (vers. 17).

virtutibus quæ sunt circa passiones impediētes puritatem rationis; pax autem causatur ex justitia quæ est circa operationes, secundum illud (Isa. xxxii, 17) : *Opus justitiæ pax*; inquantum scilicet ille qui ab injuriis aliorum abstinet, subtrahit litigiorum et tumultuum occasiones. Et sic virtutes morales disponunt ad vitam contemplativam, inquantum causant pacem et munditiam.

Ad tertium dicendum, quod pulchritudo, sicut supra dictum est (quæst. cxlv, art. 2), consistit in quadam charitate et debita proportionē. Utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur; ad quam pertinet et lumen manifestans, et proportionem debitam in aliis ordinare (1). Et ideo in vita contemplativa, quæ consistit in actu rationis, per se et essentialiter invenitur pulchritudo: unde et (Sap. viii, 2) de contemplatione sapientiæ dicitur: *Amator factus sum formæ illius*. In virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participativè, inquantum scilicet participant ordinem rationis; et præcipuè in temperantia, quæ reprimit concupiscentias maximè lumen rationis obscurantes. Et inde est quod virtus castitatis maximè reddit hominem aptum ad contemplationem, inquantum delectationes venereæ maximè depriment mentem ad sensibilia, ut Augustinus dicit (Soliloquiorum lib. i, cap. 10, circa med.).

ARTICULUS III. — UTRUM AD VITAM CONTEMPLATIVAM PERTINEANT DIVERSI ACTUS (2).

De his etiam Sent. iii, dist. 53, quæst. i, art. 2, et iv, dist. 5, quæst. iv, art. 2, quæst. i ad 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ad vitam contemplativam pertineant diversi actus. Richardus enim de Sancto Victore (De contempl. lib. i, cap. 3) distinguit inter contemplationem, meditationem et cogitationem. Sed omnia ista videntur ad vitam contemplativam pertinere. Ergo videtur quod vitæ contemplativæ sint diversi actus.

2. Præterea, Apostolus (II. Corinth. iii, 18) dicit: *Nos verò revelatè facie gloriam Domini speculantes, transformamur in eandem claritatem*. Sed hoc pertinet ad vitam contemplativam. Ergo præter tria prædicta, etiam speculatio ad vitam contemplativam pertinet.

3. Præterea, Bernardus dicit (De consider. lib. v, cap. ult. à med.), quod « prima et maxima contemplatio est admiratio majestatis. » Sed admiratio, secundum Damascenum (Orth. fid. lib. ii, cap. 15), ponitur species timoris. Ergo videtur quod plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

4. Præterea, ad vitam contemplativam pertinere dicuntur oratio, lectio et meditatio. Pertinet etiam ad vitam contemplativam auditus: nam de Maria, per quam vita contemplativa significatur, dicitur (Lucæ x, 39), quod *sedens secus pedes Domini audiebat verbum illius*. Ergo videtur quod plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

Sed *contra* est quod vita hic dicitur operatio cui homo principaliter intendit. Ergo si plures sunt operationes vitæ contemplativæ, non erit una vita contemplativa, sed plures.

CONCLUSIO. — Quamvis unico contemplationis actu vita contemplativa perficiatur, variis tamen animi operibus, ad eam homines ascendunt, ut auditione, lectione, oratione, meditatione, consideratione, cogitatione, etc.

Respondeo dicendum quod de vita contemplativa nunc loquimur, secundum quod ad hominem pertinet. Hæc autem differentia est inter hominem

(1) Sive proportionis debitæ in aliis ordinatio.

(2) In hoc articulo declarat S. Doctor vitam contemplativam habere unum actum in quo

formaliter perficitur; scilicet veritatis contemplationem.

et angelum, ut patet per Dionysium (De div. nom. cap. 7, ante med. lect. 2), quòd angelus simplici apprehensione veritatem intuetur, homo autem quodam processu ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis. Sic ergo contemplativa vita unum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis, à quo habet unitatem; habet autem multos actus, quibus pervenit ad hunc actum finalem, quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum, ex quibus procedit ad contemplationem veritatis (1); alii autem pertinent ad deductionem principiorum (2) in veritatem ejus cujus cognitio inquiritur; ultimus autem completivus actus est ipsa contemplatio veritatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd cogitatio, secundum Richardum de Sancto Victore (loc. cit. in arg.), videtur pertinere ad multorum inspectionem ex quibus aliquis colligere intendit unam simplicem veritatem (3). Unde sub cogitatione comprehendi possunt et perceptiones sensuum ad cognoscendum aliquos effectus, et imaginationes, et discursus rationis circa diversa signa, vel quæcumque perducentia in cognitionem veritatis intentæ: quamvis, secundum Augustinum (De Trin. lib. xiv, cap. 7), cognitio dici possit omnis actualis operatio intellectus. Meditatio verò pertinere videtur ad processum rationis ex principiis aliquibus pertingentibus ad veritatis alicujus contemplationem: et ad idem pertinet consideratio secundum Bernardum (loc. cit. in arg. 3, et lib. II, cap. 2), quamvis secundum Philosophum (De anima, lib. III, text. 4), omnis operatio intellectus consideratio dicatur. Sed contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis. Unde idem Richardus dicit (De contempl. lib. I, cap. 4, in princ.), quòd « contemplatio est perspicax, et liber contuitus animi in res perspicandas; meditatio autem est intuitus animi in veritatis inquisitione occupatus: cogitatio autem est animi respectus ad evagationem pronus. »

Ad *secundum* dicendum, quòd *speculatio*, ut Glossa Augustini (ord. De Trin. lib. xv, cap. 8, à princ.) dicit ibidem, « dicitur à speculo, non à specula (4). » Videre autem aliquid per speculum, est videre causam per effectum, in quo ejus similitudo relucet: unde speculatio ad meditationem reduci videtur.

Ad *tertium* dicendum, quòd admiratio est species timoris consequens apprehensionem alicujus rei excedentis nostram facultatem: unde admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis. Dictum est enim (art. 1 huj. quæst.), quòd contemplatio in affectum terminatur.

Ad *quartum* dicendum, quòd homo ad cognitionem veritatis pertingit dupliciter: uno modo per ea quæ ab alio accipit: et sic quidem quantum ad ea quæ homo à Deo accipit necessaria est oratio, secundum illud (Sapient. VII, 7): *Invocavi, et venit in me spiritus sapientiæ*; quantum verò ad ea quæ accipit ab homine, necessarius est auditus, secundum quod accipit ex voce loquentis; et lectio secundum quòd accipit ex eo quod per Scripturam est traditum. Alio modo necessarium est quòd adhibeat proprium studium: et sic requiritur meditatio.

(1) Ad hoc opus est auditiōe, lectione ac præsertim oratione quâ Deus intellectum illuminat, tenebrasque errorum expellit.

(2) Ad id se referunt meditatio, speculatio, consideratio et cogitatio. De his variis actibus agitur in respons. ad I et 2.

(3) De cogitatione quippe ait quòd *per devia quæque passim huc illucque vagatur*; et

postea quòd *vago semper motu de uno ad aliud transit*.

(4) Quod et Aug. De Trin. lib. xv, cap. 8 docuit ipse in hæc verba scribens: *Speculantes dicit per speculum videntes: non a specula prospicientes, quod in græca lingua non est ambiguum*.

ARTICULUS IV. — UTRUM VITA CONTEMPLATIVA SOLUM CONSISTAT IN CONTEMPLATIONE DEI, AN ETIAM IN CONSIDERATIONE CUIUSCUMQUE VERITATIS (1).

De his etiam infra, art. 7 corp. et quæst. CLXXXI, art. 4 ad 2, et quæst. CLXXXII, art. 2 corp. et Sent. III, dist. 53, quæst. 1, art. 2, quæst. III.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd vita contemplativa non solum consistat in contemplatione Dei, sed etiam in consideratione cuiuscumque veritatis. Dicitur enim (Psal. cxxxviii, 14): *Mirabilia opera tua, et anima mea cognoscit nimis*. Sed cognitio divinorum operum fit per aliquam contemplationem veritatis. Ergo videtur quòd ad vitam contemplativam pertineat non solum divinam veritatem, sed etiam quamlibet aliam contemplari.

2. Præterea, Bernardus (De considerat. lib. v, cap. ult. à med.) dicit, quòd « prima contemplatio est admiratio majestatis; secunda est iudiciorum Dei; tertia est beneficiorum ipsius; quarta est promissorum. » Sed inter hæc quatuor solum primum pertinet ad divinam veritatem, alia verò tria pertinent ad effectus ipsius. Ergo vita contemplativa non solum consistit in consideratione divinæ veritatis, sed etiam in consideratione veritatis circa divinos effectus.

3. Præterea, Richardus de Sancto Victore (De contempl. lib. I, cap. 6) distinguit sex species contemplationum: quarum prima est secundum solam imaginationem, dum attendimus res corporales; secunda autem est in imaginatione, secundum rationem, prout scilicet sensibilibus ordinem et dispositionem consideramus; tertia est in ratione secundum imaginationem, quando scilicet per inspectionem rerum visibilibus ad invisibilia sublevamur; quarta autem est in ratione secundum rationem, quando scilicet animus intendit invisibilibus, quæ imaginatio non novit; quinta autem est supra rationem, non tamen præter rationem, quando ex divina revelatione cognoscimus ea quæ humanâ ratione comprehendere non possunt; sexta autem est supra rationem, et præter rationem, quando scilicet ex divina illuminatione cognoscimus ea quæ humanæ rationi repugnare videntur, sicut ea quæ dicuntur de mysterio Trinitatis. Sed solum ultimum videtur ad divinam veritatem pertinere. Ergo contemplatio veritatis non solum respicit divinam veritatem, sed etiam eam quæ in creaturis consideratur.

4. Præterea, in vita contemplativa quæritur contemplatio veritatis, in quantum est perfectio hominis. Sed quælibet veritas est perfectio humani intellectus. Ergo in quolibet contemplatione veritatis consistit vita contemplativa.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Moral. lib. vi, cap. 28, ante med.), quòd « in contemplatione, principium, quod Deus est, quæritur. »

CONCLUSIO. — Primò et principaliter divinæ veritatis contemplatio ad vitam spectat contemplativam: dispositivè verò, et quasi secundariò virtutes morales, et divinorum effectuum consideratio.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est (art. 2 huj. quæst.), ad vitam contemplativam pertinet aliquid dupliciter: uno modo principaliter; alio modo secundariò vel dispositivè. Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinæ veritatis, quia huiusmodi contemplatio est finis totius humanæ vitæ. Unde Augustinus dicit (De Trin. lib. I, cap. 8, in med.), quòd « contemplatio Dei promittitur nobis ut actio-

(1) In hoc articulo docet S. Doctor vitam contemplativam consistere principaliter in contemplatione Dei, secundariò verò consideratione

aliarum veritatum quæ ad Deum ipsum semper se referunt.

num omnium finis atque æterna perfectio gaudiorum, » quæ quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus Deum facie ad faciem; unde et perfectè beatos faciet. Nunc autem contemplatio divinæ veritatis competit nobis imperfectè, videlicet per speculum et in ænigmate (1): unde per eam fit nobis quædam inchoatio beatitudinis, quæ hic incipit, ut in futuro continuetur. Unde et Philosophus (Ethic. lib. x, cap. 6, 7 et 8) in contemplatione optimi intelligibilis ponit ultimam felicitatem hominis. — Sed quia per divinos effectus in Dei contemplationem manuducimur, secundum illud (Rom. 1, 20): *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*, inde est quòd etiam contemplatio divinorum effectuum secundariò ad vitam contemplativam pertinet, prout scilicet ex hoc manuducitur homo in Dei cognitionem. Unde Augustinus dicit in libro De vera religione (cap. 29, parum à princ.), quòd « in creaturarum consideratione non vana et peritura curiositas est exercenda; sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus. — Sic ergo ex præmissis (art. 1, 2 et 3 præcedentibus) patet quòd ordine quodam quatuor ad vitam contemplativam pertinent: primò quidem virtutes morales; secundò autem alii actus præter contemplationem; tertio verò contemplatio divinorum effectuum; quartum verò et completivum est ipsa contemplatio divinæ veritatis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd David cognitionem operum Dei quærebat, ut ex hoc manuduceretur in Deum; unde alibi dicit (Psal. cxlii, 5): *Meditatus sum in omnibus operibus tuis; et in factis manuum tuarum meditabar: expandi manus meas ad te.*

Ad *secundum* dicendum, quòd ex consideratione divinorum iudiciorum manuducitur homo in contemplationem divinæ justitiæ; ex consideratione autem divinorum beneficiorum et promissorum manuducitur homo in cognitionem divinæ misericordiæ seu bonitatis, quasi per effectus exhibitos vel exhibendos (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd per illa sex designantur gradus quibus per creaturas in Dei contemplationem ascenditur. Nam in primo gradu ponitur perceptio ipsorum sensibilium; in secundo verò gradu ponitur progressus à sensibilibus ad intelligibilia; in tertio verò gradu ponitur dijudicatio sensibilium secundum intelligibilia; in quarto verò gradu ponitur absoluta consideratio intelligibilium, in quæ per sensibilia pervenitur; in quinto verò gradu ponitur contemplatio intelligibilium, quæ per sensibilia inveniri non possunt, sed per rationem capi possunt; in sexto gradu ponitur consideratio intelligibilium, quæ ratio nec invenire, nec capere potest; quæ scilicet pertinent ad sublimem contemplationem divinæ veritatis, in qua finaliter contemplatio perficitur.

Ad *quartum* dicendum, quòd ultima perfectio humani intellectus est veritas divina; aliæ autem veritates perficiunt intellectum in ordine ad veritatem divinam (3).

(1) Secundum illud Apostoli (II. Cor. v, 6): *Dum sumus in corpore, peregrinamur à Domino; per fidem enim ambulamus et non per speciem.*

(2) Ex magnitudine et excellentia operis intel-

ligitur majestas, omnipotentia et sapientia Dei.

(3) Quod intelligendum est, ait Syvius, de veritatibus necessariis, nam cognitio contingentium non pertinet per se ad perfectionem intellectus humani (quæst. lx, art. 4 ad 2).

ARTICULUS V. — UTRUM VITA CONTEMPLATIVA SECUNDUM STATUM HUIUS VITÆ POSSIT PERTINGERE AD VISIONEM DIVINÆ ESSENTIÆ (1).

De his etiam part. I, quæst. XII, art. 2, et I 2, quæst. XCIII, art. 2, et Sent. III, dist. 53, quæst. II, art. 2, et IV, dist. 49, quæst. II, art. 7, et Cont. gent. lib. III, cap. 47, et De ver. quæst. X, art. 4, et quodl. II, art. 4.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod vita contemplativa secundum statum huius vitæ possit pertingere ad visionem divinæ essentiæ, quia, ut habetur (Genesis xxxii, 20), Jacob dixit : *Vidi Deum facie ad faciem, et salva facta est anima mea*. Sed visio faciei Dei est visio divinæ essentiæ. Ergo videtur quod aliquis per contemplationem in præsentī vitā possit se extendere ad videndum Deum per essentiā.

2. Præterea, Gregorius dicit (Moral. lib. VI, cap. 27, versus fin.), « quod viri contemplativi ad semetipsos introrsus redeunt, in eo quod spiritualia rimantur, et nequaquam secum rerum corporalium umbras trahunt, vel fortassè tractas manu discretionis abigunt; sed incircumscriptionem lumen videre cupientes, cunctas circumscriptionis suæ imagines deprimunt, et in eo quod super se contingere appetunt, vincunt quod sunt. » Sed homo non impeditur à visione divinæ essentiæ, quæ est lumen incircumscriptionis, nisi per hoc quod necesse habet intendere corporalibus phantasmatibus. Ergo videtur quod contemplatio præsentis vitæ potest se extendere ad videndum incircumscriptionem lumen per essentiā.

3. Præterea, Gregorius (Dialog. lib. II, cap. 33, à med.) dicit : « Animæ videnti Creatorem angusta est omnis creatura. Vir ergo Dei, scilicet beatus Benedictus, qui in turri globum igneum, angelos quoque ad cælum redeuntes videbat, hæc procul dubio cernere nonnisi Dei lumine poterat. » Sed beatus Benedictus adhuc in præsentī vitā vivebat. Ergo contemplatio præsentis vitæ potest se extendere ad videndam Dei essentiā.

Sed contra est quod Gregorius dicit (Super Ezech. hom. XIV, inter med. et fin.) : « Quamdiu in hac mortali carne vivitur, nullus ita in contemplationis virtute proficit, ut in ipso incircumscriptionis luminis radio mentis oculos infigat. »

CONCLUSIO. — Impossibile est aliquem per contemplationem, in statu præsentis vitæ, sensum usu permanente, ad divinam videndam essentiā pertingere, quantum per raptum qualis Paulo accidit, id fieri possit.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit (Super Genesim ad litt. lib. XII, cap. 27, circa fin.), « nemo videns Deum vivit istā vitā quā mortaliter vivitur in istis sensibus corporis; sed nisi ab hac vitā quisque quodammodo moriatur sive omnino exiens de corpore, sive alienatus à carnalibus sensibus, in illam non subvehitur visionem; » quæ supra diligentius pertractata sunt (quæst. CLXXV, art. 4 et 5), ubi dictum est de raptu; et in primo, ubi actum est de Dei visione (quæst. XII, art. 2). — Sic ergo dicendum est quod in hac vitā potest esse aliquis dupliciter : uno modo secundum actum, in quantum scilicet actualiter utitur sensibus corporis, et sic nullo modo contemplatio præsentis vitæ potest pertingere ad videndum Dei essentiā; alio modo potest esse aliquis in hac vitā potentialiter et non secundum actum, in quantum scilicet anima ejus est corpori mortali conjuncta ut forma; ita tamen ut non utatur corporeis sensibus, aut etiam imaginatione, sicut accidit in raptu; et sic potest contemplatio huius vitæ pertingere ad visionem divinæ essentiæ. Unde supremus gradus

(1) In hoc articulo S. Doctor interpretatur hæc verba S. Scripturæ (I. Tim. VI) : *Deus habitat locum inaccessibilem, quem nullus hominum*

vidit, sed nec videre potest (Ex. XXXIII) : *Non videbit me homo et cetera.*

contemplationis præsentis vitæ est, qualem habuit Paulus in raptu, secundum quem fuit medio modo se habens inter statum præsentis vitæ et futuræ.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd sicut Dionysius, in epistola ad Caium monachum (quæ est 1, circa med.), dicit, « si aliquis videns Deum, intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt ejus. » Et Gregorius dicit (Super Ezech. hom. xiv, inter med. et finem), quòd « nequaquam omnipotens Deus jam in sua claritate conspicitur; sed quiddam sub illa speculatur anima, unde refota proficiat, et post ad visionis ejus gloriam pertingat. » Per hoc ergo quod Jacob dixit: *Vidi Deum facie ad faciem*, non est intelligendum quòd Dei essentiam viderit, sed quòd formam, scilicet imaginariam, vidit, in qua Deus locutus est ei; vel « quia per faciem quemlibet agnoscimus, cognitionem Dei faciem ejus vocavit, » sicut Glossa Gregorii (ord. Moral. lib. xxiv, cap. 5, à med.) ibidem dicit.

Ad *secundum* dicendum, quòd contemplatio humana secundum statum præsentis vitæ non potest esse absque phantasmatibus, quia connaturale est homini ut species intelligibiles in phantasmatibus videat, sicut Philosophus dicit (De anima, lib. iii, text. 30). Sed tamen intellectualis cognitio non consistit in ipsis phantasmatibus; sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis: et hoc non solum in cognitione naturali, sed etiam in eis quæ per revelationem cognoscimus. Dicit enim Dionysius (De cœlest. hierarch. implic. cap. 2 et cap. 1, à med.), quòd « angelorum hierarchias manifestat nobis divina claritas in quibusdam symbolis figuratis, ex cujus virtute restituimur in simplum radium, » id est, in simplicem cognitionem intelligibilis veritatis. Et sic intelligendum est quod Gregorius dicit, quòd « contemplantes corporalium rerum umbras non secum trahunt, » quia videlicet in eis non sistit eorum contemplatio, sed potius in consideratione intelligibilis veritatis.

Ad *tertium* dicendum, quòd ex verbis illis Gregorii non datur intelligi quòd beatus Benedictus Deum in illa visione per essentiam viderit; sed vult ostendere quòd quia « videnti Creatorem angusta est omnis creatura, » consequens est quòd per illustrationem divini luminis de facili possint quæcumque videri. Unde subdit: « Quamlibet enim parum de luce Creatoris aspexerit, breve fit ei omne quod creatum est. »

ARTICULUS VI. — UTRUM OPERATIO CONTEMPLATIONIS CONVENIENTER

DISTINGUATUR PER TRES MOTUS, CIRCULAREM, RECTUM ET OBLIQUUM (1)

De his etiam supra, quæst. CLXXIX, art. 4 ad 3, et De ver. quæst. viii, art. 43 ad 3, et quæst. x, art. 8 ad 10, et Opusc. xx, lib. iii, cap. 2 et 3.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter operatio contemplationis distinguatur per tres motus, circularem, rectum et obliquum (De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 7). Contemplatio enim tantum ad quietem pertinet, secundum illud (Sap. viii, 16): *Intrans in domum meam conquiescam cum illa*. Sed motus quieti opponitur. Non ergo operationes contemplativæ vitæ per motus designari debent.

2. Præterea, actio contemplativæ vitæ ad intellectum pertinet, secundum quem homo cum angelis convenit. Sed in angelis aliter assignat Dionysius hos motus quam in anima: dicit enim (loc. cit.), motum *circularem* angeli esse « secundum illuminationes pulchri et boni. » Motum autem *circularem* animæ secundum plura determinat; quorum primum est « introitus animæ ab exterioribus ad seipsam; » secundum est « quædam con-

(1) Verba illa sunt ex libro S. Dionysii Areopagitæ (De divin. nom. cap. iv) excerpta, et occa-

sione eorum S. Doctor varias contemplationis operationes in hoc articulo describit.

volutio virtutum ipsius per quam anima liberatur ab errore, et ab exteriori occupatione ; » tertium autem est « unio ad ea quæ supra se sunt. » Similiter etiam differenter describit motum rectum utriusque. Nam *rectum* motum angeli dicit esse, « secundum quod procedit ad subjectorum providentiam : » motum autem *rectum* animæ ponit in duobus : primò quidem in hoc « quod progreditur ad ea quæ sunt circa ipsam ; » secundò autem in hoc « quod ab exterioribus ad simplices contemplationes elevatur. » Sed etiam motum obliquum diversimodè in utrisque determinat. Nam *obliquum* motum in angelis assignat ex hoc « quod providendo minus habentibus manent in identitate circa Deum ; » *obliquum* autem motum animæ assignat ex eo « quod anima illuminatur divinis cognitionibus rationaliter et diffusè. » Non ergo videntur convenienter assignari operationes contemplationis per modos prædictos.

3. Præterea, Richardus de Sancto Victore (De contempl. lib. I, cap. 5) ponit multas alias differentias motuum ad similitudinem volatilium cœli : « quorum quædam nunc ad altiora se attollunt, nunc autem in inferiora demerguntur, et hoc sæpiùs repetere videntur ; alia verò dextrorsum, vel sinistrorsum divertunt multoties ; quædam verò moventur in anteriora vel posteriora frequenter ; alia verò quasi in gyrum vertuntur secundum latiores vel contractiores circuitus ; quædam verò quasi immobiliter suspensa in uno loco manent. » Ergo videtur quod non sint solum tres motus contemplationis.

In *contrarium* est auctoritas Dionysii (Cit. in arg. 1).

CONCLUSIO. — Omnis perfecta contemplationis ratio, tribus animæ motibus perficitur : circulari, quo omnes animæ operationes ad simplicem divinæ veritatis contemplationem reducuntur ; recto, quo ab exterioribus sensibilibus in intelligibilia elevatur ; obliquo, quo illuminationibus divinis ratiocinando utitur.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est supra (quæst. præc. art. 1 ad 3), operatio intellectûs, in qua contemplatio essentialiter consistit, motus dicitur, secundum quod motus est actus perfecti, ut Philosophus dicit (De anima, lib. III, text. 28). Quia vero per sensibilia in cognitionem intelligibilium devenimus, operationes autem sensibiles sine motu non fiunt ; inde est quod etiam operationes intelligibiles quasi motus quidam describuntur, et secundum similitudinem diversorum motuum earum differentia assignatur. In motibus autem corporalibus perfectiores et primi sunt locales, ut probatur (Phys. lib. VIII, text. 55 et 57). Et ideo sub eorum similitudine potissimæ operationes intelligibiles describuntur. Quorum quidem sunt tres differentię : nam quidam est *circularis* secundum quem aliquid movetur uniformiter circa idem centrum ; alius autem est *rectus*, secundum quem aliquid procedit ab uno in aliud ; tertius autem est *obliquus*, quasi compositus ex utroque. Et ideo in operationibus intelligibilibus id quod simpliciter habet uniformitatem attribuitur motui circulari ; operatio autem intelligibilis, secundum quam proceditur de uno in aliud, attribuitur motui recto ; operatio autem intelligibilis habens aliquid uniformitatis simul cum processu ad diversa attribuitur motui obliquo.

Ad *primum* ergo dicendum, quod motus corporales exteriores opponuntur quieti contemplationis quæ intelligitur esse ab exterioribus occupationibus ; sed motus intelligibilium operationum ad ipsam quietem contemplationis pertinent.

Ad *secundum* dicendum, quod homo convenit in intellectu cum angelis in genere ; sed vis intellectiva est multò altior in angelo quàm in homine ; et ideo alio modo oportet hos motus in hominibus et in angelis assignare,

secundùm quòd diversimodè se habent ad uniformitatem. Intellectus enim angeli habet cognitionem uniformem secundùm duo. Primò quidem quia non acquirit intelligibilem veritatem ex varietate rerum compositarum ; secundò quia non intelligit veritatem intelligibilium discursivè, sed simplici intuitu. Intellectus verò animæ à sensibilibus rebus accipit intelligibilem veritatem, et cum quodam discursu rationis ipsius eam intelligit. Et ideo Dionysius motum *circularem* in angelis assignat, inquantum uniformiter et indesinenter absque principio et fine intuentur Deum ; sicut motus circularis carens principio et fine, uniformiter est circa idem centrum. In anima verò, antequam ad istam uniformitatem perveniat, exigitur quòd duplex ejus difformitas amoveatur. Primò quidem illa quæ est ex diversitate exteriorum rerum, prout scilicet relinquit exteriora, et hoc est quòd primò ponit in motu circulari animæ « introitum ipsius ab exterioribus ad seipsam. » Secundò autem oportet quòd removeatur secunda difformitas quæ est p̄r discursum rationis ; et hoc idem contingit secundùm quòd omnes operationes animæ reducuntur ad simplicem contemplationem intelligibilis veritatis : et hoc est quòd secundò dicit, quòd necessaria est uniformis convolutio intellectualium virtutum ipsius, » ut scilicet cessante discursu, figatur ejus intuitus in contemplatione unius simplicis veritatis. Et in hac operatione animæ non est error ; sicut patet quòd circa intellectum primorum principiorum non erratur, quæ simplici intuitu cognoscimus. Et tunc, istis duobus præmissis, tertio ponitur uniformitas conformis angelis, secundùm quòd prætermisiss omnibus (1), in sola Dei contemplatione persistit : et hoc est quòd dicit : « Deinde sic uniformis facta unitè, id est, conformiter unitis virtutibus, ad pulchrum et bonum manuducitur. » Motus autem *rectus* in angelis accipi non potest secundùm id quòd in considerando procedat ab uno in aliud, sed solum secundùm ordinem suæ providentiæ, secundùm scilicet quòd angelus superior inferiores illuminat per medios ; et hoc est quòd dicit quòd « in directum moventur angeli quando procedunt ad subjectorum providentiam recta omnia transeuntes, » id est, secundùm ea quæ secundùm rectum ordinem disponuntur. Sed *rectum* motum ponit in anima secundùm hoc quòd ab exterioribus sensibilibus procedit ad intelligibilium cognitionem. *Obliquum* autem motum ponit in angelo compositum ex recto et circulari, inquantum secundùm contemplationem Dei inferioribus providet ; in anima autem ponit motum *obliquum* similiter ex recto et circulari compositum, prout scilicet illuminationibus divinis ratiocinando utitur.

Ad *tertium* dicendum, quòd illæ diversitates motuum quæ accipiuntur secundùm differentiam ejus quod est sursùm et deorsùm, dextrorsùm et sinistrorsùm, ante et retrò, et secundùm diversos circuitus, omnes continentur sub motu recto vel obliquo : nam per omnes designatur discursus rationis. Quod quidem si fit à genere ad speciem, vel à toto ad partem, erit, ut ipse exponit, secundùm sursùm et deorsùm ; si verò sit ab uno oppositorum in aliud, erit secundùm dextrorsùm et sinistrorsùm ; si verò sit à causis in effectus, erit ante et retrò ; si verò sit secundùm accidentia, quæ circumstant rem propinquam, vel remotam, erit circuitus. Discursus autem rationis, quando est à sensibilibus ad intelligibilia, secundùm ordinem naturalis rationis, pertinet ad motum rectum ; quando autem est secundùm illuminationes divinas, pertinet ad motum obliquum, ut ex dictis patet (in solut. præc.). Sola autem immobilitas, quam ponit, pertinet ad

(1) Scilicet rebus exterioribus à quibus ad seipsum redit ; et variis ratiocinationibus quibus de uno ad aliud discurrit.

motum circularem. Unde patet quòd Dionysius multò sufficientiùs et subtilius motum contemplationis describit (1).

ARTICULUS VII. — UTRUM CONTEMPLATIO DELECTATIONEM HABEAT (2).

De his etiam 1 2, quæst. III, art. 5 corp. et Sent. IV, dist. 43, quæst. IV, art. 2, quæst. II, ad 4.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd contemplatio delectationem non habeat. Delectatio enim ad vim appetitivam pertinet. Sed contemplatio principaliter consistit in intellectu. Ergo videtur quòd delectatio non pertineat ad contemplationem.

2. Præterea, omnis contentio et omne certamen impedit delectationem. Sed in contemplatione est contentio et certamen; dicit enim Gregorius (super Ezech. hom. XIV, inter med. et fin.), quòd « anima, cum contemplari Deum nititur, velut in quodam certamine posita, modò quasi exuperat, quia intelligendo et sentiendo de incircumscripto lumine aliquid degustat; modò succumbit, quia degustando iterum deficit. » Ergo vita contemplativa non habet delectationem.

3. Præterea, delectatio sequitur operationem perfectam, ut dicitur (Ethic. lib. X, cap. 4). Sed contemplatio viæ est imperfecta, secundum illud (I. Corinth. XIII, 12): *Videmus nunc per speculum in ænigmate*. Ergo videtur quòd vita contemplativa delectationem non habeat.

4. Præterea, læsio corporalis delectationem impedit. Sed contemplatio inducit læsionem corporalem; unde (Genes. XXXII) dicitur quòd Jacob postquam dixerat: *Vidi Dominum facie ad faciem*, claudicabat pede, eò quòd tetigerit nervum femoris ejus, et obstupuerit. Ergo videtur quòd in vita contemplativa non sit delectatio.

Sed *contra* est quod de contemplatione sapientiæ dicitur (Sap. VIII, 16): *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus ejus, sed lætitiâ et gaudium*: et Gregorius dicit super Ezech. (loc. sup. cit.), quòd « contemplativa vita amabilis valdè dulcedo est. »

CONCLUSIO. — Non modò ex ratione contemplationis vita contemplativa est hominibus delectabilis, sed ex divini amoris radice est omnibus aliis delectabilibus longè jucundior.

Respondeo dicendum quòd aliqua contemplatio potest esse delectabilis dupliciter. Uno modo ratione ipsius operationis, quia unicuique delectabilis est operatio sibi conveniens secundum propriam naturam vel habitum. Contemplatio autem veritatis competit homini secundum suam naturam, prout est animal rationale: ex quo contingit quòd « omnes homines naturâ scire desiderant, et per consequens in cognitione veritatis delectantur: et adhuc magis fit hoc delectabile habenti habitum sapientiæ et scientiæ, ex quo accidit quòd sine difficultate aliquis contemplatur. Alio modo contemplatio redditur delectabilis ex parte objecti, inquantum scilicet aliquis rem amatam contemplatur: sicut etiam accidit in visione corporali quæ delectabilis redditur, non solum ex eo quòd ipsum videre est delectabile, sed etiam ex eo quòd videt quis personam amatam. Quia ergo vita contemplativa præcipuè consistit in contemplatione Dei, ad quam movet charitas, ut dictum est (art. 1 huj. quæst. et art. 2 ad 1), inde est quòd in vita contemplativa non solum est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed etiam ratione ipsius divini amoris. Et quantum ad utrumque ejus delectatio omnem delectationem humanam excedit. Nam

(1) De his videri potest B. Thomas (lib. De div. nom. lect. VII, cap. 4).

(2) In multis locis sacra Scriptura contemplationis delectationem commendat (Ps. XXXIV):

Anima mea exultabit in Domino, et delectabitur super salutari suo: omnia ossa mea dicent: Domine, quis similis tui?

et delectatio spiritualis potior est quam carnalis, ut supra habitum est (1 2, quæst. xxxi, art. 3) cum de passionibus ageretur; et ipse amor quo ex charitate Deus diligitur, omnem amorem excedit. Unde et (Ps. xxxiii, 6) dicitur : *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus.*

Ad primum ergo dicendum, quod vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, in quantum videlicet aliquis ex charitate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio, inde est quod etiam terminus et finis vitæ contemplativæ habet *esse* in affectu, dum scilicet aliquis in visione rei amatae delectatur, et ipsa delectatio rei visæ amplius excitat amorem. Unde Gregorius dicit (Super Ezech. hom. xiv, circa med.), quod « cum quis ipsum quem amat viderit, in amore ipsius amplius ignescit. » Et hæc est ultima perfectio contemplativæ vitæ, ut scilicet non solum divina veritas videatur, sed etiam ametur.

Ad secundum dicendum, quod contentio vel certamen, quod provenit ex contrarietate exterioris rei, impedit illius rei delectationem. Non enim aliquis delectatur in re contra quam pugnat, sed in re pro qua quis pugnat, cum eam homo adeptus fuerit, cæteris paribus, magis in ea delectatur; sicut Augustinus dicit (Confess. lib. viii, cap. 3, ante med.), quod « quanto fuit majus periculum in prælio, tanto majus est gaudium in triumpho. » Non est autem in contemplatione contentio et certamen ex contrarietate veritatis quam contemplamur, sed ex defectu nostri intellectus et ex corruptibili corpore, quod nos ad inferiora retrahit, secundum illud (Sap. ix, 15) : *Corpus quod corrumpitur aggravat animam, et depri-mit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem.* Et inde est quod quando homo pertingit ad contemplationem veritatis, ardentius eam amat; sed magis odit proprium defectum et gravitatem corruptibilis corporis, ut dicat cum Apostolo (Rom. vii, 24) : *Infelix ego homo : quis me liberabit de corpore mortis hujus?* Unde et Gregorius dicit (Super Ezech. loc. cit. in arg.) : « Cum Deus jam per desiderium et intellectum cognoscitur, omnem in nobis voluptatem carnis arefacit. »

Ad tertium dicendum, quod contemplatio Dei in hac vita imperfecta est respectu contemplationis patriæ : et similiter delectatio contemplationis viæ est imperfecta respectu delectationis contemplationis patriæ, de qua dicitur (Psal. xxxv, 9) : *Torrente voluptatis tuæ potabis eos.* Sed contemplatio divinorum quæ habetur in via, etsi sit imperfecta, tamen est delectabilior omni aliâ contemplatione, quantumcumque perfecta, propter excellentiam rei contemplatæ. Unde Philosophus dicit (De partibus animalium, lib. i, cap. 5, circ. princ.) : « Accidit circa illas honorabiles existentes et divinas substantias, minores nobis existere theorias : sed etsi secundum modicum attingamus eas, tamen propter honorabilitatem cognoscendi delectabilius aliquid habent quam quæ apud nos omnia. » Et hoc est etiam quod Gregorius dicit super Ezechiel. (loc. supra cit.) : « Contemplativa vita amabilis valdè dulcedo est, quæ super semetipsam animam rapit, cœlestia aperit, spiritualia mentis oculis patefacit. »

Ad quartum dicendum, quod Jacob post contemplationem uno pede claudicabat, quia « necesse est ut debilitato amore sæculi, convalescat aliquis ad amorem Dei, » ut Gregorius dicit super Ezechiel. (loc. cit.). Et ideo « post agnitionem suavitatis Dei unus in nobis pes sanus remanet atque alius claudicat : omnis enim qui uno pede claudicat, solum illi pedi innititur quem sanum habet » (ut subjungit).

ARTICULUS VIII. — UTRUM VITA CONTEMPLATIVA SIT DIUTURNA (1).

De his etiam part. I, quæst. xx, art. 4 ad 3, et Sent. III, dist. 33, quæst. I, art. 4, quæst. III.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod vita contemplativa non sit diuturna. Vita enim contemplativa essentialiter consistit in his quæ ad intellectum pertinent. Sed omnes intellectivæ perfectiones hujus vitæ evacuabuntur, secundum illud (I. Cor. xiii, 8): *Sive prophetiæ evacuabuntur, sive linguæ cessabunt, sive scientia destruetur*. Ergo vita contemplativa evacuatur.

2. Præterea, dulcedinem contemplationis aliquis homo raptim et pertranseundo degustat: unde Augustinus dicit (Confess. lib. x, cap. 40, parum ante fin.): « Intromittis me in affectum multum inusitatum introrsum, ad nescio quam dulcedinem; sed recido in hæc ærumnosa ponderibus. » Gregorius etiam (Moral. lib. v, cap. 23, ad fin.), exponens illud (Job, iv): *Cum spiritus, me præsentem, transiret*, dicit: « In suavitate contemplationis intimæ non diu mens figitur, quia ad semetipsam ipsam immensitate luminis reverberatâ revocatur. » Ergo vita contemplativa non est diuturna.

3. Præterea, illud quod non est homini connaturale, non potest esse diuturnum. « Vita autem contemplativa est melior quam secundum hominem (2), » ut Philosophus dicit (Ethic. lib. x, cap. 7, ad fin.). Ergo videtur quod vita contemplativa non sit diuturna.

Sed contra est quod Dominus dicit (Luc. x, 42): *Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea*; quia, ut Gregorius dicit (Super Ezech. hom. xiv, à med.), « contemplativa hic incipit, ut in coelesti patria perficiatur. »

CONCLUSIO. — Vita contemplativa non tantum secundum se, sed etiam quantum ad nos diuturnitatem habere potest.

Respondeo dicendum quod aliquod potest dici diuturnum dupliciter: uno modo secundum suam naturam; alio modo quoad nos. Secundum se quidem manifestum est quod vita contemplativa diuturna est dupliciter: uno modo eo quod versatur circa incorruptibilia et immobilia; alio modo, quia non habet contrarium: delectationi enim quæ est in considerando, nihil est contrarium, ut dicitur (Topic. lib. I, cap. 13, in explic. loci 2). — Sed quoad nos etiam vita contemplativa diuturna est, tum quia competit nobis secundum actionem incorruptibilis partis animæ, scilicet secundum intellectum, unde potest post hanc vitam durare; tum etiam quia in operibus contemplativæ corporaliter non laboramus, unde magis in hujusmodi operibus continuè persistere possumus, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. x, cap. 7, parum à princ.).

Ad primum ergo dicendum, quod modus contemplandi non est idem hic et in patria; sed vita contemplativa dicitur manere ratione charitatis, in qua habet et principium et finem: et hoc est quod Gregorius dicit (super Ezech. hom. xiv, post med.): « Contemplativa hic incipit, ut in coelesti patria perficiatur; quia amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat, viderit, in amore ipsius ampliùs ignescit. »

Ad secundum dicendum, quod nulla actio potest diu durare in sui summo. Summum autem contemplationis est, ut attingat ad uniformitatem divinæ contemplationis, ut dicit Dionysius (De div. nom. cap. 4, part. 1, lect. 7, et De coel. hierarch. cap. 3, ante med.), sicut supra positum est (art. 6 huj.).

(1) Probat S. Doctor vitam contemplativam esse diuturnam et simpliciter et quoad nos.

(2) Id est melior quam homini prout homo est conveniat.

qu. ad 2). Unde etsi quantum ad hoc contemplatio diù durare non possit, tamen quantum ad alios contemplationis actus potest diù durare.

Ad *tertium* dicendum, quòd Philosophus dicit vitam contemplativam esse supra hominem, quia competit nobis secundum hoc quòd aliquid divinum est in nobis, scilicet intellectus, qui est incorruptibilis et impassibilis in se; et ideo actio ejus potest esse diuturnior.

QUÆSTIO CLXXXI.

DE VITA ACTIVA, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de vita activa; et circa hoc quærantur quatuor: 1° Utrùm omnia opera virtutum moralium pertineant ad vitam activam. — 2° Utrùm prudentia pertineat ad vitam activam. — 3° Utrùm doctrina pertineat ad vitam activam. — 4° De diuturnitate vitæ activæ.

ARTICULUS I. — UTRUM OMNES ACTUS VIRTUTUM MORALIUM PERTINEANT AD VITAM ACTIVAM (1).

De his etiam supra, quæst. LXXX, art. 2 corp. et Opusc. XVII, cap. 7 ad 7.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam activam. Vita enim activa videtur consistere solum in his quæ sunt ad alterum: dicit enim Gregorius (Super Ezech. hom. xiv, parum ante med.), quòd « activa vita est panem esurienti tribuere; » et in fine, multis enumeratis quæ ad alterum pertinent, subdit: « Et quæ singulis quibuscumque expediunt, dispensare. » Sed non per omnes actus virtutum moralium ordinamur ad alios, sed solum secundum justitiam, et partes ejus, ut ex supra dictis patet (quæst. LVIII, art. 1 et 2, et 1 2, qu. LX, art. 2 et 3). Non ergo actus omnium virtutum moralium pertinent ad vitam activam.

2. Præterea, Gregorius dicit (Super Ezech. hom. xiv, à med.): quòd « per Liam, quæ fuit lippa, sed fecunda, significatur vita activa, quæ dum occupatur in opere, minus videt; sed dum modò per verbum, modò per exemplum, ad imitationem suam proximos accendit, multos in opère bono filios generat. » Hoc autem magis videtur pertinere ad charitatem, per quam diligimus proximum, quàm ad virtutes morales. Ergo videtur quòd actus virtutum moralium non pertineant ad vitam activam.

3. Præterea, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 2), virtutes morales disponunt ad vitam contemplativam. Sed dispositio et perfectio pertinent ad idem. Ergo videtur quòd virtutes morales non pertineant ad vitam activam.

Sed *contra* est quod Isidorus dicit (De summo bono, cap. 15, parum à princ.): « In activa vita prius per exercitium boni operis cuncta exaurienda sunt vitia, ut in contemplativa jam purâ mentis acie ad contemplandum divinum lumen quisque pertranseat. » Sed cuncta vitia non exauriuntur nisi per actus virtutum moralium. Ergo actus virtutum moralium ad vitam activam pertinent.

CONCLUSIO. — Virtutes morales ad vitam activam essentialiter pertinent.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. CLXXIX, art. 1), vita activa et contemplativa distinguuntur secundum diversa studia hominum intendentium ad diversos fines: quorum unum est consideratio veritatis, quæ est finis vitæ contemplativæ; aliud autem est exterior operatio

(1) In hoc articulo docet S. Doctor quarumvis virtutum moralium actus ad essentiam vitæ activæ pertinere.

ad quam ordinatur vita activa. Manifestum est autem quòd in virtutibus moralibus non principaliter quæritur contemplatio veritatis, sed ordinantur ad operandum. Unde Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 2, circa princ. et lib. X, cap. ult.), quòd « ad virtutem quidem scire, parum aut nihil prodest (1). » Unde manifestum est quòd virtutes morales pertinent essentialiter ad vitam activam. Unde et Philosophus (Ethic. lib. X, cap. 7 et 8) virtutes morales ordinat ad felicitatem activam.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd inter virtutes morales præcipua est iustitia, quâ aliquis ad alterum ordinatur, ut Philosophus probat (Ethic. lib. V, cap. 4, à med.). Unde vita activa describitur per ea quæ ad alterum ordinantur, non quia in his solum, sed quia in his principalius consistit.

Ad *secundum* dicendum, quòd per actus omnium virtutum moralium potest aliquis proximos suo exemplo dirigere ad bonum; quod Gregorius ibi attribuit vitæ activæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut virtus quæ ordinatur in finem alterius virtutis, transit quodammodo in speciem ejus, ita etiam quando aliquis utitur his quæ sunt vitæ activæ, solum prout disponunt ad contemplationem, comprehenduntur sub vita contemplativa. In his autem qui operibus virtutum moralium intendunt, tanquam secundum se bonis, non autem tanquam disponentibus ad vitam contemplativam, virtutes morales pertinent ad vitam activam. Quamvis etiam dici possit quòd vita activa dispositio sit ad vitam contemplativam.

ARTICULUS II. — UTRUM PRUDENTIA PERTINEAT AD VITAM ACTIVAM.

De his etiam supra, quæst. LXXX, art. 2 corp. et præsentì quæst. art. 4 corp. et Opusc. XVII, cap. 7 ad 7.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia non pertineat ad vitam activam. Sicut enim vita contemplativa pertinet ad vim cognitivam, ita activa ad vim appetitivam. Prudentia autem non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad cognitivam. Ergo prudentia non pertinet ad vitam activam.

2. Præterea, Gregorius dicit (Super Ezech. hom. 14, à med.) quòd « activa vita, dum occupatur in opere, minus videt; » unde significatur per Liam quæ lippos oculos habebat. Prudentia autem requirit oculos claros ut rectè judicet homo de agendis. Ergo videtur quòd prudentia non pertineat ad vitam activam.

3. Præterea, prudentia media est inter virtutes morales et intellectuales. Sed sicut virtutes morales pertinent ad vitam activam, ut dictum est (art. præc.), ita intellectuales ad contemplativam. Ergo videtur quòd prudentia non pertineat neque ad vitam activam, neque ad contemplativam, sed ad medium vivendi genus, quod Augustinus ponit (De civit. Dei, lib. XIX, cap. 2 et 19).

Sed *contra* est quòd Philosophus (Ethic. lib. X, cap. 8), prudentiam pertinere dicit ad felicitatem activam, ad quam pertinent virtutes morales.

CONCLUSIO. — Cùm per prudentiam disponatur homo ad virtutum moralium actus, consequitur inde prudentiam ad vitam activam pertinere.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc. ad 3, et 1 2, quæst. XVIII, art. 7), id quod ordinatur ad aliud sicut ad finem, præcipuè in moralibus, trahitur ad speciem ejus ad quod ordinatur; sicut « ille qui mœchatur, ut furetur, magis dicitur fur quàm mœchus, » secundum

(1) Juxta mentem Philosophi scientia speculativa parum prodest ad virtutem, quia non satis est ut homo sit virtute præditus, bonum cognos-

cere, sed etiam necesse est bonum præcognitum operari.

Philosophum (Ethic. lib. v, cap. 2, parum à princ.). Manifestum est autem quòd cognitio prudentiæ ordinatur ad operationes virtutum moralium sicut ad finem; est enim « recta ratio agibilium, » sicut dicitur (Ethic. lib. vi, cap. 5), unde et fines virtutum moralium sunt principia prudentiæ, sicut in eodem libro Philosophus dicit. Sicut ergo dictum est (art. præc. ad 3), quòd virtutes morales in eo qui ordinat eas ad quietem contemplationis, pertinent ad vitam contemplativam; ita cognitio prudentiæ, quæ de se ordinatur ad operationes virtutum moralium, directè pertinet ad vitam activam; si tamen prudentia propriè sumatur, secundum quod Philosophus de ea loquitur. Si autem sumatur communius, prout scilicet comprehendit qualemcumque humanam cognitionem, sic prudentia quantum ad aliquam sui partem pertinet ad vitam contemplativam; secundum quod Tullius dicit (De offic. lib. i, in tit. *De quatuor virtutibus unde omnia officia manant*, quòd « qui acutissimè et celerrimè potest et videre verum, et explicare rationem, is prudentissimus et sapientissimus ritè haberi solet. »

Ad primum ergo dicendum, quòd operationes morales specificantur ex fine, ut supra habitum est (1 2, quæst. xviii, art. 4 et 6), et ideo ad vitam contemplativam illa cognitio pertinet quæ finem habet in ipsa cognitione veritatis. Cognitio autem prudentiæ, quæ magis habet finem in actu appetitivæ virtutis, pertinet ad vitam activam.

Ad secundum dicendum, quòd occupatio exteriorum rerum facit hominem minus videre in rebus intelligibilibus, quæ sunt separatæ à sensibilibus, in quibus operationes activæ vitæ consistunt, sed tamen occupatio exterior activæ vitæ facit hominem magis clarè videre in iudicio agibilium, quod pertinet ad prudentiam, tum propter experientiam, tum propter mentis attentionem, quia « ubi intenderis, ibi ingenium valet, » ut Salustius dicit (in Conjur. Catil. circa princ. orat. Cæsaris).

Ad tertium dicendum, quòd prudentia dicitur esse media inter virtutes intellectuales et morales quantum ad hoc quòd in subjecto convenit cum virtutibus intellectualibus, in materia autem totaliter convenit cum moralibus. Illud autem tertium vivendi genus medium est inter activam vitam et contemplativam, quantum ad ea circa quæ occupatur, quia quandoque occupatur in contemplatione veritatis, quandoque autem occupatur circa exteriora.

ARTICULUS III. — UTRUM DOCERE SIT ACTUS VITÆ ACTIVÆ AN CONTEMPLATIVÆ (1).

De his etiam Sent. iii, dist. 53, quæst. i, art. 5, quæst. i ad 5, et De ver. quæst. xi, art. 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd docere non sit actus vitæ activæ, sed contemplativæ. Dicit enim Gregorius (Super Ezech. hom. v, inter med. et fin.), quòd « viri perfecti bona coelestia, quæ saltem per speculum contemplari potuerunt, fratribus denuntiant, eorumque animos in amorem intimæ claritatis accendunt. » Sed hoc pertinet ad doctrinam. Ergo docere est actus vitæ contemplativæ.

2. Præterea, ad idem genus vitæ videtur reduci actus et habitus. Sed docere est actus sapientiæ: dicit enim Philosophus (in princ. Metaphys. cap. 1, à med.), quòd « signum scientis est posse docere. » Cum ergo sapientia vel scientia pertineat ad vitam contemplativam, videtur quòd etiam doctrina ad vitam contemplativam pertineat.

3. Præterea, sicut contemplatio est actus vitæ contemplativæ, ita et ora-

(1) Docere ad vitam activam propriè pertinet, et illa operatio sic in Scripturis commendatur (I. Tim. iv): *Attende tibi et doctrinæ; insta*

in illis: hoc enim faciens, teipsum salvum facis, et eos qui te audiunt.

tio. Sed oratio, quâ quis orat pro alio, nihilominus pertinet ad vitam contemplativam. Ergo quòd aliquis veritatem meditatam in alterius notitiam per doctrinam deducat, videtur ad vitam contemplativam pertinere.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Super Ezech. hom. xiv, parum ante med.): « Activa vita est panem esurienti tribuere, verba sapientiæ nescientem docere. »

CONCLUSIO. — Doctrina, quæ est docendi scientia vel actus, ad activam tantummodo vitam spectat; doctrina verò quæ est interna veritatis apprehensio, interdum ad activam et interdum ad contemplativam vitam refertur.

Respondeo dicendum quòd actus doctrinæ habet duplex objectum: fit enim doctrina per locutionem; locutio autem est signum audibile interioris conceptus. Est ergo unum objectum doctrinæ id quod est materia, sive objectum interioris conceptionis: et quantum ad hoc objectum quandoque doctrina pertinet ad vitam activam, quandoque ad contemplativam. — Ad activam quidem, quando homo interiùs concipit aliquam veritatem, ut per eam in exteriori actione dirigatur; ad contemplativam autem quando homo interiùs concipit aliquam veritatem intelligibilem, in cujus consideratione et amore delectatur. Unde Augustinus dicit (in lib. De verb. Domini, serm. 27, cap. 1, circa fin.): « Eligant sibi partem meliorem, scilicet vitæ contemplativæ, vacent verbo, inhient doctrinæ dulcedini, occupentur circa scientiam salutarem, » ubi manifestè dicit doctrinam ad vitam contemplativam pertinere. — Aliud verò objectum doctrinæ est ex parte sermonis audibilis: et sic objectum doctrinæ est ipse audiens: et quantum ad hoc objectum omnis doctrina (1) pertinet ad vitam activam, ad quam pertinent exteriores actiones.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd auctoritas illa expressè loquitur de doctrina quantum ad materiam, prout versatur circa considerationem et amorem veritatis.

Ad *secundum* dicendum, quòd habitus et actus communicant in objecto: et ideo manifestè illa ratio procedit ex parte materiæ interioris conceptionis. Intantum enim ad sapientem vel scientem pertinet posse docere, in quantum potest interiorem conceptum verbis exprimere, ad hoc quòd possit alium adducere ad intellectum veritatis.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui orat pro alio, nihil agit erga illum pro quo orat, sed solùm erga Deum, qui est intelligibilis veritas: sed ille qui alium docet, aliquid circa eum agit exteriori actione. Unde non est similis ratio de utroque.

ARTICULUS IV. — UTRUM VITA ACTIVA MANEAT POST HANC VITAM.

De his etiam part. I, quæst. xx, art. 4 ad 3, et 1 2, quæst. lxxvii, art. 1 ad 2, et Sent. iii, dist. 35, quæst. i, art. 4, quæst. iii, et Cont. gent. lib. iii, cap. 63 fin. et De ver. quæst. ix, art. 4 ad 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd vita activa maneant post hanc vitam. Ad vitam enim activam pertinent actus moralium virtutum, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Sed virtutes morales permanent post hanc vitam, ut Augustinus dicit (De Trinit. lib. xiv, cap. 9). Ergo videtur quòd vita activa permaneat post hanc vitam.

2. Præterea, docere alios pertinet ad vitam activam, ut dictum est (art. præc.). Sed in futura vita, in qua similes erimus angelis, poterit esse doctrina; sicut et in angelis esse videtur, quorum unus alium illuminat, purgat et perficit; quod refertur ad scientiæ assumptionem, ut patet per Dionysium (De coel. hier. cap. 7, inter med. et fin.). Ergo videtur quòd vita activa remaneat post hanc vitam.

(1) Cum sit occupatio exterior; sive fiat voce, sive scripto.

3. Præterea, illud quod de se est durabilius, magis videtur posse post hanc vitam remanere. Sed vita activa videtur esse de se durabilior : dicit enim Gregorius (Super Ezech. hom. v, à med.), quòd « in vita activa fixi permanere possumus ; in contemplativa autem intentâ mente manere nullo modo valemus. » Ergo multò magis vita activa potest manere post hanc vitam quàm contemplativa.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Super Ezech. hom. xiv, post med.) : « Cum præsentî sæculo vita auferatur activa ; contemplativa autem hic incipitur, ut in cœlesti patria perficiatur (1).

CONCLUSIO. — Post statum præsentis vitæ nulla erit activa vita ; tunc enim vel cessabunt penitus externæ actiones, vel ad contemplationem referentur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 hujus quæst.), vita activa habet finem in exterioribus actibus ; qui si referantur ad quietem contemplationis, jam pertinent ad vitam contemplativam ; in futura autem vita beatorum cessabit occupatio exteriorum actuum : et si qui actus exteriores sint, referentur ad finem contemplationis. Ut enim Augustinus dicit in fine (De civit. Dei), « ibi vacabimus et videbimus et amabimus et laudabimus. » Et in eodem libro præmittit (ibid.), quòd « ibi Deus sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur : hoc munus, hic affectus, hic actus erit omnibus. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (part. I, quæst. lxxvii, art. 1), virtutes morales manebunt non secundum actus quos habent circa ea quæ sunt ad finem, sed secundum actus quos habent circa finem. Hujusmodi autem actus sunt secundum quòd constituunt quietem contemplationis, quam Augustinus in præmissis verbis significat per vacationem, quæ est intelligenda non solum ab exterioribus tumultibus, sed etiam ab interiori perturbatione passionum.

Ad *secundum* dicendum, quòd vita contemplativa, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 4), præcipuè consistit in contemplatione Dei ; et quantum ad hoc unus angelus alium docet : quia, ut dicitur (Matth. xviii, 10), de angelis pusillorum, qui sunt inferioris ordinis, quòd *semper vident faciem Patris* ; sic et in futura vita nullus hominum alium docebit de Deo, sed omnes *videbimus eum, sicuti est*, ut habetur (I. Joan. iii, 2). Et hoc est quod (Jerem. xxxi, 34) dicitur : *Non docebit ultra vir proximum suum, dicens : Cognosce Dominum. Omnes enim cognoscent me à minimo eorum usque ad maximum* (2). Sed de his quæ pertinent ad dispensationem mysteriorum Dei, unus angelus docet alium purgando, illuminando et perficiendo : et secundum hoc habent aliquid de vita activa, quamdiu mundus durat, ex hoc quòd administrationi inferioris creaturæ intendunt ; quod significatur per hoc quòd Jacob vidit angelos in scala ascendentes, quod pertinet ad contemplationem, et descendentes, quod pertinet ad actionem. Sed, sicut dicit Gregorius (Moral. lib. ii, cap. 2, circa med.), « non sic à divina visione foras exeunt, ut internæ contemplationis gaudiis priventur. » Et ideo in eis non distinguitur vita activa à contemplativa,

(1) Vita activa cum corpore deficit. *Quis enim*, subdit Gregorius, *quis in æterna patriâ panem esurienti porrigat, ubi nemo esurit? Quis potum tribuat sitienti, ubi nemo sitit? Quis mortuum sepeliat, ubi nemo moritur? Sed vita contemplativa, subtrahit præsentis sæculi lucem, perficitur. Quia amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsum, quem amat, viderit, in amore ipsius amplius ignescit.*

Propterea Christus (Luc. x) laudavit præ Martha sororem ejus Mariam, dicens : *Optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea.*

(2) Ut epist. 452 explicat Augustinus : Utique, inquit, in suprema patria cum in nobis completum fuerit quod promissum est, perficietur illud ut non dicat homo proximo suo : *Cognosce Dominum*, omnes enim cognoscent eum.

sicut in nobis, qui per opera vitæ activæ impedimur à contemplatione. Non autem promittitur nobis similitudo angelorum quantum ad administrationem inferioris creaturæ, quæ nobis non competit secundum ordinem naturæ nostræ, sicut competit angelis, sed quantum ad visionem Dei.

Ad *tertium* dicendum. quòd durabilitas vitæ activæ in statu præsentis excedens durabilitatem vitæ contemplativæ, non provenit ex proprietate utriusque vitæ secundum se consideratæ, sed ex defectu nostri, qui ex corporis gravitate retrahimur ab altitudine contemplationis. Unde ibidem subdit Gregorius, quòd « ipsâ suâ infirmitate ab immensitate tantæ celsitudinis animus repulsus in semetipso relabitur. »

QUÆSTIO CLXXXII.

DE COMPARATIONE VITÆ ACTIVÆ AD CONTEMPLATIVAM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de comparatione vitæ activæ ad contemplativam; et circa hoc quærentur quatuor : 1° Quæ sit potior vel dignior. — 2° Quæ sit majoris meriti. — 3° Utrùm vita contemplativa impediatur per activam. — 4° De ordine utriusque.

ARTICULUS I. — UTRUM VITA ACTIVA SIT POTIOR QUAM CONTEMPLATIVA (1).

De his etiam infra, quæst. CLXXXVIII, art. 5, et 1 2, quæst. LVII, art. 1 corp. et Sent. III, dist. 55, quæst. 1, art. 4, et Cont. gent. lib. III, cap. 65 fin. et cap. 155, et De ver. quæst. XI, art. 4, et Opusc. XVII, cap. 7 ad 5.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd vita activa sit potior quàm contemplativa. « Quod enim est meliorum, videtur esse honorabilius et melius, » ut Philosophus dicit (Topic. lib. III, cap. 1, in Explic. loci 11). Sed vita activa pertinet ad majores, scilicet ad prælatos, qui sunt in honore et potestate constituti : unde Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. XIX, cap. 19, in med.), quòd « in actione non amandus est honor in hac vita, sive potentia. » Ergo videtur quòd vita activa sit potior quàm contemplativa.

2. Præterea, in omnibus habitibus et actibus præcipere pertinet ad potiore, sicut militaris tanquam potior præcipit frenorum factrici. Sed ad vitam activam pertinet disponere et præcipere de contemplativa, ut patet per illud quod dicitur Moysi (Exod. XIX, 21) : *Descende, et contestare populum, ne fortè velit transcendere propositos terminos ad videndum Deum*. Ergo vita activa est potior quàm contemplativa.

3. Præterea, nullus debet abstrahi à majori, ut applicetur minoribus : Apostolus enim dicit (I. Corinth. XII, 31) : *Æmulamini charismata meliora*. Sed aliqui abstrahuntur à statu vitæ contemplativæ, et occupantur circa vitam activam, ut patet de illis qui transferuntur ad statum prælationis. Ergo videtur quòd vita activa sit potior quàm contemplativa.

Sed *contra* est quod Dominus dicit (Lucæ X, 43) : *Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea*. Per Mariam autem significatur vita contemplativa. Ergo contemplativa vita potior est quàm activa.

CONCLUSIO. — Quanquam secundum conditionem præsentis necessitatis sit vita activa magis eligenda, potior tamen eà est simpliciter vita contemplativa.

Respondeo dicendum quòd nihil prohibet aliquid secundum se esse excellentius, quod tamen secundum quid ab alio superatur. Dicendum est ergo quòd vita contemplativa simpliciter melior est quàm activa. Quod Philosophus (Ethic. lib. X, cap. 7 et 8) probat octo rationibus : quarum prima est,

(1) Negativè respondet S. Doctor; quia id significavit Christus ad Martham dicens (Luc. X) :

Maria optimam partem elegit quæ non auferetur ab ea.

quia vita contemplativa convenit homini secundum illud quod est optimum in ipso, scilicet secundum intellectum, et respectu propriorum objectorum, scilicet intelligibilium; vita autem activa occupatur circa exteriora. Unde Rachel, per quam significatur vita contemplativa, interpretatur visum principium (1); vita autem activa significatur per Liam, quæ erat lippis oculis, ut Gregorius dicit (Moral. lib. vi, cap. 18 à princ.). Secunda, quia vita contemplativa potest esse magis continua, licet non quantum ad summum contemplationis gradum, sicut supra dictum est (quæst. CLXXX, art. 8 ad 2, et quæst. præc. art. 4 ad 3); unde et Maria, per quam significatur vita contemplativa, describitur secus pedes Domini assidue sedens. Tertia, quia maior est delectatio vitæ contemplativæ quàm activæ: unde Augustinus dicit (lib. De Verbis Dom. serm. 26, cap. 2, ante med.), quod « Martha turbabatur, Maria epulabatur. » Quarta, quia in vita contemplativa est homo magis sibi sufficiens, quia paucioribus ad eam indiget: unde dicitur (Luc. x, 41): *Martha, Martha, sollicita es, et turbaris erga plurima*. Quinta, quia vita contemplativa magis propter se diligitur, vita autem activa ad aliud ordinatur. Unde (Psal. xxvi, 4) dicitur: *Unam petii à Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitæ meæ, ut videam voluptatem Domini*. Sexta, quia vita contemplativa consistit in quadam vacatione et quiete, secundum illud (Psal. xlv, 2): *Vacate et videte, quoniam ego sum Deus*. Septima, quia vita contemplativa est secundum divina, vita autem activa est secundum humana: unde Augustinus dicit (lib. De verbis Dom. serm. 27, cap. 2, circa med.): *In principio erat Verbum: Ecce quod Maria audiebat, Verbum caro factum est: Ecce cui Martha ministrabat*. Octava, quia vita contemplativa est secundum id quod est magis proprium homini, scilicet secundum intellectum; in operationibus autem vitæ activæ communicant etiam inferiores vires, quæ sunt nobis et brutis communes; unde (Psal. xxxv, 8), postquam dictum est: *Homines et jumenta salvabis, Domine*, subditur id quod est hominibus speciale: *In lumine tuo videbimus lumen*. — Nonam rationem addit Dominus (Luc. x, 43), cum dicit: *Optimam partem elegit Maria, quæ non auferetur ab ea*; quod exponens Augustinus (lib. De verbis Dom. loc. cit.), dicit: « Non tu malam, sed illa meliorem. Audi unde meliorem: quia non auferetur ab ea: à te autem auferetur aliquando onus necessitatis: æterna est dulcedo veritatis. — Secundum quid tamen et in casu est magis eligenda vita activa propter necessitatem præsentis vitæ; sicut etiam Philosophus dicit (Topic. lib. iii, cap. 2, explic. loci 40), quod « philosophari est melius quàm ditari, sed ditari melius est necessitatem patienti. »

Ad primum ergo dicendum, quod ad prælatos non solum pertinet vita activa, sed etiam debent esse excellentes in vita contemplativa; unde Gregorius dicit in Pastoralis (part. 2, cap. 1): « Sit præsul actione præcipuus, præ cunctis in contemplatione suspensus. »

Ad secundum dicendum, quod vita contemplativa in quadam animi libertate consistit. Dicit enim Gregorius (Super Ezech. hom. iii, à med.), quod « vita contemplativa ad quamdam libertatem mentis transit, temporalia non cogitans, sed æterna; » et Boetius dicit (De consolatione, lib. v, prosa 2, circ. med.): « Humanas animas liberiores esse necesse est, cum se in mentis divinæ speculatione conservant; minus verò, cum dilabuntur ad corpora. » Unde patet quod vita activa non directè præcipit vitæ contemplativæ, sed disponendo ad vitam contemplativam, præcipit quædam opera vitæ activæ; in quo magis servit vitæ contemplativæ quàm domine-

(1) *Principium visum* aut principium visus quod idem est ac visio. Cf. quod jam dictum est.

tur. Et hoc est quod Gregorius dicit (Super Ezech. loc. cit.) quòd « activa vita servitus, contemplativa autem libertas vocatur. »

Ad *tertium* dicendum, quòd ad opera vitæ activæ interdum aliquis à contemplatione avocatur propter aliquam necessitatem præsentis vitæ, non tamen hoc modo quòd cogatur aliquis totaliter contemplationem deserere. Unde Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. xix, cap. 19, in fin.): « Otium sanctum quærit charitas veritatis, negotium justum, scilicet vitæ activæ, suscipit necessitas charitatis : quam sarcinam si nullus imponit, percipiendæ atque intuendæ vacandum est veritati ; si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem. Sed nec sic omnino veritatis delectatio deserenda est, ne subtrahatur illa suavitas, et opprimat ista necessitas. » Et sic patet quòd cum aliquis à contemplativa vita ad activam vocatur, non hoc fit per modum subtractionis, sed per modum additionis (1).

ARTICULUS II. — UTRUM VITA ACTIVA SIT MAJORIS MERITI QUAM CONTEMPLATIVA.

De his etiam Sent. III, dist. 55, quæst. I, art. 4, quæst. II.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd vita activa sit majoris meriti quàm contemplativa. Meritum enim dicitur respectu mercedis. Merces autem debetur labori, secundum illud (1. Corinth. iii, 8) : *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem* (2). Sed vitæ activæ attribuitur labor, contemplativæ verò quies : dicit enim Gregorius (super Ezech. hom. 14, à med.) : « Omnis qui ad Deum convertitur, prius necesse est ut desudet in labore, id est, Liam accipiat, ut post ad videndum principium in Rachel amplexibus requiescat. » Ergo vita activa est majoris meriti quàm contemplativa.

2. Præterea, vita contemplativa est quædam inchoatio futuræ felicitatis : unde (super illud Joan. ult.) : *Sic eum volo manere donec veniam*, dicit Augustinus (tract. 124, inter med. et fin.) : « Hoc apertius dici potest : Perfecta me sequatur actio informata meæ passionis exemplo ; inchoata verò contemplatio maneat donec venio, perficienda cum venero ; » et Gregorius dicit (Super Ezech. loc. sup. cit.), quòd « contemplativa hic incipit, ut in cœlesti patria perficiatur. » Sed in illa futura vita non erit status merendi, sed recipiendi pro meritis. Ergo vita contemplativa minus videtur habere de ratione meriti quàm vita activa ; sed plus habet de ratione præmii.

3. Præterea, Gregorius dicit (Super Ezech. colligitur ex hom. xii, aliquant. ante fin.), quòd « nullum sacrificium est Deo magis acceptum quàm zelus animarum. » Sed per zelum animarum aliquis se convertit ad studia vitæ activæ. Ergo videtur quòd vita contemplativa non sit majoris meriti quàm activa.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Moral. lib. vi, cap. 18, ante med.) : « Magna sunt activæ vitæ merita, sed contemplativæ potiora (3). »

CONCLUSIO. — Vita contemplativa ex suo genere majoris est meriti, quàm vita activa : potest nihilominus accidere ut aliquis plus mereatur, aliquid externum agendo, quàm aliud contemplando.

Respondeo dicendum quòd radix merendi est charitas, sicut supra habitum est (1 2, quæst. ult. art. 4). Cum autem charitas consistat in dilectione Dei, et proximi, sicut supra habitum est (quæst. xxv, art. 1), Deum diligere, secundum se est magis meritorium quàm diligere proximum, ut

(1) Siquidem cum vita contemplativa simul assumit officia vitæ activæ.

(2) De illis dictum est nominatim qui pro aliorum salute procurandâ laborant ; sed ad om-

nes indifferentes qui merentur extendi potest.

(3) Proinde notat Marthæ ministerium non reprehendi, sed præ illo Mariæ officium laudari vel otium

ex supra dictis patet (quæst. xxvii, art. 8) : et ideo illud quod directiùs pertinet ad dilectionem Dei, magis est meritorium ex suo genere quàm id quod directè pertinet ad dilectionem proximi propter Deum. Vita autem contemplativa directè et immediatè pertinet ad dilectionem Dei : dicit enim Augustinus (De civit. Dei, lib. xix, cap. 19, in fin.), quòd « otium sanctum, scilicet contemplativæ vitæ, quærit charitas veritatis, » scilicet divinæ, cui purissimè vita contemplativa insistit, sicut dictum est (quæst. præc. art. 4 ad 2). Vita autem activa directiùs ordinatur ad dilectionem proximi, quia *satagit circa frequens ministerium*, ut dicitur (Luc. x). Et ideo ex suo genere contemplativa vita est majoris meriti quàm activa. Et hoc est quod Gregorius (Super Ezech. hom. iii, parum ante med.) dicit : « Contemplativa major est merito quàm activa, quia hæc in usu præsentis operis laborat, in quo scilicet necesse est proximis subvenire ; illa verò sapore intimo venturam jam requiem degustat, » scilicet in contemplatione Dei. — Potest tamen contingere quòd aliquis in operibus vitæ activæ plus mereatur quàm alius in operibus vitæ contemplativæ ; putà si propter abundantiam divini amoris, ut ejus voluntas impleatur, propter ipsius gloriam, interdum sustinet à dulcedine divinæ contemplationis ad tempus separari ; sicut Apostolus dicebat (Rom. ix, 3) : *Optabam ego ipse anathema esse à Christo pro fratribus meis* (1) ; quod exponens Chrysostomus (De compunctione, lib. i, cap. 7 vers. fin.) dicit : « Ita totam mentem ejus demerserat amor Christi, ut etiam hoc quod ei præ cæteris omnibus amabilius erat, esse cum Christo, rursus idipsum, quia ita placeret Christo, contemneret. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd labor exterior operatur ad augmentum præmii accidentalis ; sed augmentum meriti respectu præmii essentialis consistit principaliter in charitate, cujus quoddam signum est labor exterior toleratus propter Christum ; sed multò expressius ejus signum est quòd aliquis, prætermisiss omnibus quæ ad hanc vitam pertinent, soli divinæ contemplationi vacare delectetur.

Ad *secundum* dicendum, quòd in statu felicitatis futuræ homo pervenit ad perfectum, et ideo non relinquitur locus proficiendi per meritum : si tamen relinqueretur, esset efficacius meritum propter majorem charitatem. Sed contemplatio præsentis vitæ cum quadam imperfectione est, et adhuc habet quo proficiat : et ideo non tollit rationem merendi, sed augmentum meriti facit propter majus exercitium charitatis divinæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd sacrificium spiritualiter Deo offertur, cum aliquid ei exhibetur : inter omnia autem bona hominis Deus maximè acceptat bonum humanæ animæ, ut hoc sibi in sacrificium offeratur. Offerre autem debet aliquis Deo, primò quidem animam suam, secundum illud (Eccli. xxx, 24) : *Miserere animæ tuæ placens Deo* ; secundò autem animas aliorum, secundum illud (Apoc. ult. 17) : *Qui audit, dicat : Veni*. Quantò autem homo animam suam vel alterius propinquiùs Deo conjungit, tantò sacrificium est Deo magis acceptum : unde magis acceptum est Deo quòd aliquis animam suam et aliorum applicet contemplationi quàm actioni (2). Per hoc ergo quod dicitur quòd « nullum sacrificium est Deo magis acceptum quàm zelus animarum, » non præfertur meritum vitæ activæ merito vitæ contemplativæ, sed ostenditur magis esse meritorium, si quis offerat Deo animam suam et aliorum, quàm quæcumque alia exteriora dona.

(1) De variis hujus loci interpretationibus confer quod dicit Bossuetius : *Préface sur l'instruction pastorale de M. de Cambrai* (sect. xiii, édit. de Versailles, tom. xxviii, p. 205).

(2) De ea re confer quod scripsit ipse B. Thomas (cap. 25 Opusc. *De perfectione vitæ spiritualis*).

ARTICULUS III. — UTRUM VITA CONTEMPLATIVA IMPEDIATUR PER VITAM ACTIVAM (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod vita contemplativa impediatur per vitam activam. Ad vitam enim contemplativam necessaria est quædam vacatio mentis, secundum illud (Psal. xlv, 2) : *Vacate et videte quoniam ego sum Deus*. Sed vita activa habet inquietudinem, secundum illud (Lucæ x, 41) : *Martha, Martha, sollicita es et turbaris erga plurima*. Ergo vita activa contemplativam impedit.

2. Præterea, ad vitam contemplativam requiritur claritas visionis. Sed vita activa impedit visionis claritatem : dicit enim Gregorius (Super Ezech. hom. xiv, post med.), quod « Lia lippa est et fecunda, quia activa vita, dum occupatur in opere, minus videt. » Ergo vita activa contemplativam impedit.

3. Præterea, unum contrarium impeditur per aliud. Sed vita activa et contemplativa videntur contrarietatem habere ad invicem ; quia vita activa occupatur circa plurima, vita autem contemplativa insistit ad contemplandum unum : unde ex opposito dividuntur. Ergo videtur quod vita contemplativa impediatur per activam.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Moral. lib. vi, cap. 17, vers. fin.) : « Qui contemplationis arcem tenere desiderant, prius se in campo operis per exercitium probent. »

CONCLUSIO. — Quanquam vita activa impedimento sit vitæ contemplativæ quantum ad externas actiones attinet, ad eam tamen proximè conducit, quatenus internas animi affectiones ordinat et moderatur.

Respondeo dicendum quod vita activa potest considerari quantum ad duo. Uno modo quantum ad ipsum studium et exercitium exteriorum actionum : et sic manifestum est quod vita activa impedit contemplativam, in quantum impossibile est quod aliquis simul occupetur circa exteriores actiones, et divinæ contemplationi vacet. — Alio modo potest considerari vita activa quantum ad hoc quod interiores animæ passionες componit et ordinat ; et quantum ad hoc vita activa adjuvat ad contemplationem, quæ impeditur per inordinationem interiorum passionum. Unde Gregorius dicit (Moral. lib. vi, loc. cit.) : « Cum contemplationis arcem aliqui tenere desiderant, prius se in campo operis per exercitium probent : ut sollicitè sciant, si nulla jam mala proximis irrogant, si irrogata à proximis æquanimiter portant, si objectis temporalibus bonis nequaquam mens lætitiæ solvitur, si subtractis non nimio mœrore sauciatur : ac deinde perpendant, si cum ad semetipsos introrsus redeunt, in eo quod spiritualia rimantur, nequaquam secum rerum corporalium umbras trahunt, vel fortassè tractas manu discretionis abigunt. » Ex hoc ergo exercitium vitæ activæ confert ad contemplativam, quod quietat interiores passionēs, ex quibus phantasmata proveniunt, per quæ contemplatio impeditur.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam rationes illæ procedunt quantum ad ipsam occupationem exteriorum actuum, non autem quantum ad effectum, qui est moderatio passionum.

ARTICULUS IV. — UTRUM VITA ACTIVA SIT PRIOR QUAM CONTEMPLATIVA.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod vita activa non sit prior quam contemplativa. Vita enim contemplativa directè pertinet ad dilectionem Dei (2), vita autem activa ad dilectionem proximi. Sed dilectio Dei

(1) Demonstrat S. Doctor vitam contemplativam secundum aliquid impedi, et secundum aliquid juvari per opera vitæ activæ.

(2) Quod sufficit ad institutum præsens ; quantumvis ad proximi dilectionem indirectè reflecti possit ; quia nempe vita activa ordinatur

præcedit dilectionem proximi, inquantum proximus propter Deum diligitur. Ergo videtur quòd etiam vita contemplativa sit prior quàm activa.

2. Præterea, Gregorius dicit (Super Ezech. hom. xiv, à med.): « Sciendum est quòd sicut bonus ordo vivendi est ut ab activa in contemplativam tendatur; ita plerumque utiliter à contemplativa animus ad activam reflectitur. » Non ergo simpliciter vita activa est prior quàm contemplativa.

3. Præterea, ea quæ diversis competunt, non videntur ex necessitate ordinem habere. Sed vita activa et contemplativa diversis competunt: dicit enim Gregorius (Moral. lib. vi, cap. 17, ante med.): « Sæpe qui contemplari Deum quieti poterant, occupationibus pressi ceciderunt; et sæpe qui occupati bene humanis usibus viverent, gladio suæ quietis extincti sunt. » Non ergo vita activa prior est quàm contemplativa.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Super Ezech. hom. iii, parum ante med.): « Activa vita prior est tempore quàm contemplativa, quia ex bono opere tenditur ad contemplationem. »

CONCLUSIO. — Quamvis via generationis, et quantum ad nos, vita activa prior sit contemplativa, ut illius dispositio, secundum naturam tamen posterior est contemplativa.

Respondeo dicendum quòd aliquid dicitur esse prius dupliciter: uno modo secundum suam naturam: et hoc modo vita contemplativa est prior quàm activa, inquantum prioribus et melioribus insistit, unde et activam vitam movet et dirigit. Ratio enim superior, quæ contemplationi deputatur, comparatur ad inferiorem, quæ deputatur actioni, sicut vir ad mulierem, quæ est per virum regenda, ut Augustinus dicit (De Trinit. lib. xii, cap. 12). Alio modo est aliquid prius quoad nos, quod scilicet est prius in via generationis; et hoc modo vita activa est prior quàm contemplativa, quia disponit ad contemplativam, ut ex dictis patet (quæst. clxxxi, art. 1 ad 3). Dispositio enim in via generationis præcedit formam, quæ simpliciter et secundum suam naturam est prior.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd vita contemplativa non ordinatur ad qualemcumque dilectionem Dei, sed ad perfectam; sed vita activa est necessaria ad dilectionem proximi qualemcumque: unde Gregorius dicit (Super Ezech. loc. sup. cit.): « Sine contemplativa vita intrare possunt ad coelestem patriam qui bona, quæ possunt operari, non negligunt; sine activa autem intrare non possunt, si negligunt bona operari quæ possunt. » Ex quo etiam patet quòd vita activa præcedit contemplativam, sicut id quod est commune omnium præcedit in via generationis (1) id quod est proprium perfectorum.

Ad *secundum* dicendum, quòd à vita activa proceditur ad vitam contemplativam secundum ordinem generationis; à vita autem contemplativa reditur ad vitam activam per viam directionis, ut scilicet vita activa per contemplationem dirigatur; sicut etiam per operationes acquiritur habitus, et per habitum acquisitum perfectius aliquis operatur, ut dicitur (Ethic. lib. ii, cap. 1, 2 et 4).

Ad *tertium* dicendum, quòd illi qui sunt proni ad passiones propter earum impetum ad agendum, sunt simpliciter magis apti ad vitam activam propter spiritus inquietudinem. Unde dicit Gregorius (Moral. lib. vi, cap. 17, ante med.), quòd « nonnulli ita inquieti sunt, ut si vacationem laboris habue-

directè ad hanc ipsam dilectionem, et sic habet unde contemplativæ vitæ opponatur per id quod ad utramque principaliter ac directè pertinet.

(1) Id est prius tempore generatur; prout ge-

neratio qualemcumque inceptionem rei vel inchoationem significat; quia natura semper ab imperfectis ad perfecta procedit in genere causæ materialis.

rint, gravius laborent : quia tantò deteriores cordis tumultus tolerant, quantò eis licentiùs ad cogitationes vacat. » Quidam verò habent naturaliter animi puritatem et quietem, per quam ad contemplationem sunt apti; qui si totaliter actionibus deputentur, detrimentum sustinebunt. Unde Gregorius dicit (Moral. lib. vi, loc. cit.), quòd « quorundam hominum ita otiosæ mentes sunt, ut si eos labor occupationis excipiat, in ipsa operis inchoatione succumbant. » Sed, sicut ipse postea subdit (ibid. à med.), « sæpe et pigras mentes amor ad opus excitat, et inquietas in contemplatione timor refrenat. » Unde et illi qui sunt magis apti ad activam vitam, possunt per exercitium activæ ad contemplativam præparari; et illi nihilominus qui sunt magis ad contemplativam apti, possunt exercitia vitæ activæ subire, ut per hoc ad contemplationem paratiores reddantur.

QUÆSTIO CLXXXIII.

DE OFFICIIS ET VARIIS STATIBUS HOMINUM IN GENERALI, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de diversitate statuum et officiorum humanorum : et primò considerandum est de officiis et statibus hominum in generali; secundò specialiter de statu perfectorum. Et circa primum quærentur quatuor : 1º Quid faciat in hominibus statum. — 2º Utrum in hominibus debeant esse diversi status, sive diversa officia. — 3º De differentia officiorum. — 4º De differentia statuum.

ARTICULUS I. — UTRUM STATUS IN SUI RATIONE IMPORTET CONDITIONEM LIBERTATIS VEL SERVITUTIS.

De his etiam infra, art. 4 corp. et quæst. CLXXXIV, art. corp. et quæst. CLXXXVI, art. 6 corp. et quodl. II, art. 17 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd status in sui ratione non importet conditionem libertatis vel servitutis. Status enim à stando dicitur. Sed stare dicitur aliquis ratione rectitudinis : unde dicitur (Ezech. ii, 1) : *Fili hominis, sta super pedes tuos*; et Gregorius dicit (Moral. lib. vii, cap. 17, circ. med.) : « Ab omni statu rectitudinis dispereunt qui per noxia verba dilabuntur. » Sed rectitudinem spiritualem acquirit homo per hoc quòd subijcit suam voluntatem Deo : unde super illud (Psalm. xxxii, *Rectos decet collaudatio*) dicit Glossa (ord. Augustini) : « Recti sunt qui dirigunt cor suum secundum voluntatem Dei. » Ergo videtur quòd sola obedientia divinatorum mandatorum sufficiat ad rationem statûs.

2. Præterea, nomen statûs videtur importare immobilitatem, secundum illud (I. Cor. xv, 58) : *Stabiles estote et immobiles*; unde Gregorius dicit (Super Ezech. hom. xxi, aliquant. à princ.) : « Lapis quadrus est, et quasi ex omni latere statum habens, qui casum in aliqua permutatione non habet. » Sed virtus est quæ immobiliter facit operari (1), ut dicitur (Ethic. lib. ii, cap. 1 et 2). Ergo videtur quòd ex omni operatione virtuosa aliquis statum adipiscatur.

3. Præterea, nomen statûs videtur ad quamdam altitudinem pertinere; nam ex hoc aliquis stat quòd in altum erigitur. Sed per diversa officia aliquis fit altior altero : similiter etiam per gradus vel ordines diversos diversimodè homines in quadam altitudine constituuntur. Ergo sola diversitas graduum vel ordinum, vel officiorum, sufficit ad diversificandum statum.

(1) Ubi tres ad virtutum condiciones assignantur necessari ; nempe *ut sciens, ut eligens, et ut immobiliter operetur*.

Sed *contra* est quod (Doctr. II, qu. 6, cap. 40) dicitur : « Si quando in causa capitali, vel causa statûs interpellatum fuerit, non per procuratores, sed per seipsos est agendum, » ubi causa statûs appellatur pertinens ad libertatem vel servitutem. Ergo videtur quòd non variet statum hominis, nisi id quod pertinet ad libertatem vel servitutem.

CONCLUSIO. — Status propriè pertinet ad libertatem vel servitutem, sive in spiritualibus, sive in civilibus, secundum personæ conditionem.

Respondeo dicendum quòd status, propriè loquendo, significat quamdam positionis differentiam secundum quam aliquid disponitur, secundum modum suæ naturæ, quasi in quadam immobilitate. Est enim naturale homini ut caput ejus in superiora tendat, et pedes in terra firmentur, et cætera membra media convenienti ordine disponantur; quod quidem non accidit, si homo jaceat, vel sedeat, vel accumbat, sed solum quando erectus stat; nec rursus stare dicitur, si moveatur, sed quando quiescit. Et inde est quòd etiam in ipsis actionibus humanis dicitur negotium aliquem statum habere secundum ordinem propriæ dispositionis cum quadam immobilitate seu quiete. Unde et circa homines, ea quæ de facili circa eos variantur et extrinseca sunt, non constituunt statum; puta quòd aliquis sit dives vel pauper, indignitate constitutus vel plebeius, vel si quid aliud est hujusmodi. Unde et in jure civili (lib. *Cassius* et seq., ff. *De senatoribus*) dicitur quòd ei qui à senatu amovetur, magis dignitas quàm status aufertur. Sed solum id videtur ad statum hominis pertinere quod respicit obligationem personæ hominis, prout scilicet aliquis est sui juris vel alieni; et hoc non ex aliqua causa levi, vel de facili mutabili, sed ex aliquo permanente; et hoc est quod pertinet ad rationem libertatis vel servitutis. Unde status pertinet propriè ad libertatem vel servitutem sive in spiritualibus sive in civilibus.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd rectitudo inquantum hujusmodi non pertinet ad rationem statûs, sed solum inquantum est connaturalis homini simul additâ quâdam quiete. Unde in aliis animalibus non requiritur rectitudo, ad hoc quòd stare dicantur; nec etiam homines stare dicuntur, quantumcumque sint recti, nisi quiescant (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd immobilitas non sufficit ad rationem statûs (2): nam etiam sedens vel jacens quiescit, qui tamen non dicitur stare.

Ad *tertium* dicendum, quòd officium dicitur per comparisonem ad actum; gradus autem dicitur secundum ordinem superioritatis et inferioritatis (3). Sed ad statum requiritur immobilitas in eo quod pertinet ad conditionem personæ.

ARTICULUS II. — UTRUM IN ECCLESIA DEBEAT ESSE DIVERSITAS OFFICIORUM SEU STATUUM (4).

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quòd in Ecclesia non debeat esse diversitas officiorum vel statuum. Diversitas enim unitati repugnat. Sed fideles Christi ad unitatem vocantur, secundum illud (Joan. xvii, 21): *Ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus*. Ergo in Ecclesia non debet esse diversitas officiorum, sive statuum.

2. Præterea, natura non facit per multa quod potest facere per unum.

(1) Quies hic aliquam permanentiam et immobilitatem significat.

(2) Requiritur insuper rectitudo quæ naturæ humanæ est essentialis.

(3) Officium describi potest conditio secundum quam aliquis debet opera quædam exercere in aliorum utilitatem: gradus verò est conditio personæ

secundum quam est aliis superior vel inferior.

(4) Concilium Tridentinum anathematisat eos qui hanc diversitatem negarunt (sess. xxiii, can. 6): *Si quis dixerit in Ecclesia catholica non esse hierarchiam divinè ordinatione institutam, quæ constat ex episcopis, presbyteris et ministris, anathema sit.*

Sed operatio gratiæ est multò ordinatior quàm operatio naturæ. Ergo convenientius esset quòd ea quæ pertinent ad actus gratiæ, per eosdem homines administrarentur; ita ut non esset in Ecclesia diversitas officiorum et statuum.

3. Præterea, bonum Ecclesiæ maximè videtur in pace consistere, secundum illud (Psal. CXLVII, 3) : *Qui posuit fines tuos pacem*; et (II. Cor. ult. 2) dicitur : *Pacem habete, et Deus pacis erit vobiscum*. Sed diversitas est impeditiva pacis, quam similitudo causare videtur, secundum illud (Eccl. xiii, 19) : *Omne animal diligit simile sibi*; et Philosophus dicit (Polit. lib. v, cap. 4), quòd « modica differentia facit in civitate dissidium ». Ergo videtur quòd non oporteat in Ecclesia esse diversitatem statuum et officiorum.

Sed contra est quod (Psal. xl) ad laudem Ecclesiæ dicitur, quòd est *circumamicta varietate*; ubi Glossa (ord. Cassiod. sup. illud : *Circumdata varietate*) dicit quòd « doctrinà apostolorum, et confessione martyrum, et puritate virginum, et lamento poenitentium ornatur Regina, id est, Ecclesia. »

CONCLUSIO. — Ad Ecclesiæ Dei perfectionem et decorem, convenit in ea diversorum officiorum et statuum munera diversis personis distributa inveniri, pro necessitate multarum actionum, quæ in illa necessariæ sunt.

Respondeo dicendum quòd diversitas statuum et officiorum in Ecclesia ad tria pertinet. Primò quidem ad perfectionem ipsius Ecclesiæ. Sicut enim in rerum naturalium ordine perfectio, quæ in Deo simpliciter et uniformiter invenitur, in universitate creaturarum inveniri non potest, nisi difformiter et multipliciter; ita etiam plenitudo gratiæ, quæ in Christo sicut in capite adunatur, ad membra ejus diversimodè redundat, ad hoc ut corpus Ecclesiæ sit perfectum. Et hoc est quod Apostolus dicit (Ephes. iv, 2) : *Ipse dedit quosdam quidem apostolos, quosdam autem pastores, quosdam prophetas, alios vero evangelistas, alios autem pastores et doctores ad consummationem sanctorum*. Secundò autem pertinet ad necessitatem actionum, quæ sunt in Ecclesia necessariæ. Oportet enim ad diversas actiones diversos homines deputari, ad hoc quòd expeditis et sine confusione omnia peragantur : et hoc est quod Apostolus dicit (Rom. xii, 4) : *Sicut in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eundem actum habent ; ita multi unum corpus sumus in Christo*. Tertiò hoc pertinet ad dignitatem et pulchritudinem Ecclesiæ, quæ in quodam ordine consistit : unde dicitur (III. Reg. x, 5), quòd *videns regina Saba omnem sapientiam Salomonis, et habitacula servorum, et ordines ministrantium, non habebat ultra spiritum*. Unde et Apostolus dicit (II. Timoth. ii, 20), quòd *in magna domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed et lignea, et fictilia* (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd diversitas statuum et officiorum non impedit Ecclesiæ unitatem, quæ perficitur per unitatem fidei et charitatis, et mutuæ subministrationis, secundum illud Apostoli (Ephes. iv, 16) : *Ex quo totum corpus est compactum, scilicet per fidem, et connexum, scilicet per charitatem, per omnem juncturam subministrationis, dum scilicet unus alii servit*.

Ad secundum dicendum, quod sicut natura non facit per multa quod

(1) Scriptura tres status, tanquam notiores et celebriores præcipuè indicat. Enim verò de statu matrimoniali et ejus immobilitate loquitur Christus (Matth. xiii) : *Quod Deus conjunxit homo non separat*. De statu religiosorum dicitur : *Si*

vis perfectus esse, vende quæ habes et da pauperibus; de statu episcoporum dicit Apostolus : *Christus dedit quosdam aplos olos*. (Eph. iv.)

potest facere per unum, ita etiam non coarctat in unum id ad quod multa requiruntur, secundum illud Apostoli (I. Corinth. xii, 17) : *Si totum corpus oculus, ubi auditus ?* Unde et in Ecclesia, quæ est corpus Christi, oportuit membra diversificari secundum diversa officia, status et gradus.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut in corpore naturali membra diversa continentur in unitate per virtutem spiritus vivificantis, quo abscedente membra corporis separantur; ita etiam in corpore Ecclesiæ conservatur pax diversorum membrorum virtute Spiritus sancti, qui corpus Ecclesiæ vivificat, ut habetur (Joan. vi). Unde Apostolus dicit (Ephes. iv, 3) : *Solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis*. Discedit autem aliquis ab hac unitate spiritus, dum quærit quæ sibi sunt propria; sicut etiam in terrena civitate pax tollitur ex hoc quod cives singuli quæ sua sunt quærunt. Alioquin per officiorum et statuum distinctionem tam mentis quam civitatis terrenæ magis pax conservatur, inquantum per hæc plures sunt qui communicant actibus publicis. Unde et Apostolus dicit (I. Corinth. xii, 24), quod *Deus temperavit nos, ut non sit (1) schisma in corpore, sed pro invicem sollicita sint membra*.

ARTICULUS III. — UTRUM OFFICIA DISTINGUANTUR PER ACTUS.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quod officia non distinguantur per actus. Sunt enim infinitæ diversitates humanorum actuum tam in spiritualibus quam in temporalibus. Sed infinitorum non potest esse certa distinctio. Ergo per diversitates actuum non potest esse humanorum officiorum certa distinctio.

2. Præterea, vita activa et contemplativa secundum actus distinguuntur, ut dictum est (qu. clxxix, art. 1). Sed alia videtur esse distinctio officiorum à distinctione vitarum. Non ergo officia distinguuntur per actus.

3. Præterea, ordines etiam ecclesiastici, et status, et gradus per actus distingui videntur. Si ergo officia distinguantur per actus, videtur sequi quod eadem sit distinctio officiorum, graduum et statuum. Hoc autem est falsum, quia diversimodè in suas partes dividuntur. Non ergo videtur quod officia distinguantur per actus.

Sed *contra* est quod Isidorus (Etym. lib. vi, cap. 18, in princ.) dicit quod « officium ab efficiendo est dictum, quasi effcium, propter decorem sermonis, unâ mutatâ litterâ. » Sed efficere pertinet ad actionem. Ergo officia per actus distinguuntur.

CONCLUSIO. — Officiorum diversitas secundum actionum diversitatem variatur.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), diversitas in membris Ecclesiæ ad tria ordinatur, scilicet ad perfectionem, actionem et decorem: et secundum hæc tria triplex distinctio diversitatis fidelium accipi potest. Una quidem per respectum ad perfectionem: et secundum hoc accipitur differentia statuum, prout quidam sunt aliis perfectiores. Alia verò distinctio accipitur per respectum ad actionem, et hæc est distinctio officiorum: dicuntur enim in diversis officiis esse qui sunt ad diversas actiones deputati. Alia autem per respectum ad ordinem pulchritudinis ecclesiasticæ: et secundum hoc accipitur differentia graduum, prout scilicet etiam in eodem statu vel officio unus est alio superior. Unde et (Psal. xlvii, 3) dicitur, secundum aliam litteram (70 Interpr.): *Deus in gradibus ejus cognoscetur*.

(1) Ita edit. omnes. In quibusdam Mss. deest, nec. Vulgata: *Deus temperavit corpus ecclesie, ut non sit schisma, etc.*

Ad *primum* ergo dicendum, quòd materialis diversitas humanorum actuum est infinita: et secundum hanc non distinguuntur officia, sed secundum formalem diversitatem, quæ accipitur secundum diversas species actuum, secundum quam actus hominis non sunt infiniti.

Ad *secundum* dicendum, quòd vita dicitur absolutè: et ideo diversitas vitarum accipitur secundum diversos actus, qui conveniunt homini secundum seipsum. Sed efficientia, à qua sumitur nomen officii, ut dictum est (in arg. *Sed cont.*), importat actionem tendentem in aliud, ut dicitur (*Metaph. lib. ix, text. 16*). Et ideo officia distinguuntur propriè secundum actus qui referuntur ad alios: sicut dicitur doctor habere officium, vel iudex, et sic de aliis. Et ideo Isidorus dicit (*loc. sup. cit.*), quòd « officium est ut quisque illa agat quæ nulli officiant, id est, noceant, sed prosint omnibus. »

Ad *tertium* dicendum, quòd diversitas statuum, officiorum et graduum secundum diversa sumitur, ut dictum est (*art. 1 huj. qu. ad 3*). Contingit tamen quòd ista tria in eodem concurrant: putà cum aliquis deputatur ad aliquem actum altiore, simul ex hoc habet et officium, et gradum, et ulterius quemdam perfectionis statum propter actus sublimitatem, sicut patet de episcopo. Ordines autem ecclesiastici specialiter distinguuntur secundum diversa officia. Dicit enim Isidorus (*Etym. lib. vi, loc. sup. cit.*): « Officiorum plurima genera sunt; sed præcipuum illud est quod in sacris divinisque rebus habetur. »

ARTICULUS IV. — UTRUM DIFFERENTIA STATUUM ATTENDATUR SECUNDUM INCIPIENTES, PROFICIENTES ET PERFECTOS (1).

De his etiam supra, quæst. xxiv, art. 7, et Psal. xxiv, et Isa. xlv.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd differentia statuum non attendatur secundum incipientes, proficientes et perfectos. Diversorum enim generum diversæ sunt et species et differentiæ. Sed secundum hanc differentiam inchoationis, profectus et perfectionis dividuntur gradus charitatis, ut supra habitum est (*qu. xxiv, art. 9*), cum de charitate ageretur. Ergo videtur quòd secundum hoc non sit accipienda differentia statuum.

2. Præterea, status, sicut dictum est (*art. 1 huj. qu.*), respicit conditionem servitutis vel libertatis, ad quam non videtur pertinere prædicta differentia incipientium, proficientium et perfectorum. Ergo inconvenienter status per ista dividuntur.

3. Præterea, incipientes, proficientes et perfecti distingui videntur secundum magis et minus, quod videtur magis pertinere ad rationem gradus. Sed alia est divisio graduum et statuum, ut supra dictum est (*art. 2 et 3 præc.*). Non ergo convenienter dividitur status secundum incipientes, proficientes et perfectos.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (*Moral. lib. xxiv, cap. 7, aliquant. à princ.*): « Tres sunt modi conversorum, inchoatio, medietas atque perfectio; » et super Ezech. (*hom. xv, aliquant. à princ.*) dicit quòd « aliud sunt virtutis exordia, aliud profectus, aliud perfectio. »

CONCLUSIO. — Status spiritualis servitutis vel libertatis distinguitur secundum incipientes, proficientes et perfectos.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (*art. 1 huj. qu.*), status libertatem respicit vel servitutem. Invenitur autem in rebus spiritua-

(1) In hoc articulo S. Doctor per statum intelligit statum spiritualis libertatis aut servitutis; et per incipientes, proficientes et perfec-

tos, qui principium, medium et terminum perfectionis assequuntur.

libus duplex servitus et duplex libertas : una quidem est servitus peccati ; altera verò est servitus justitiæ. Similiter etiam est duplex libertas : una quidem à peccato ; alia verò à justitia, ut patet per Apostolum, qui dicit (Rom. vi, 20) : *Cum servi essetis peccati, liberi fuistis justitiæ, nunc verò liberati a peccato, servi estis facti Deo.* — Est autem servitus peccati vel justitiæ, cum aliquis vel ex habitu peccati ad malum inclinatur, vel ex habitu justitiæ inclinatur ad bonum ; similiter etiam libertas à peccato est, dum aliquis ab inclinatione peccati non superatur : libertas autem à justitia est, cum aliquis propter amorem justitiæ non retardatur à malo. Verumtamen quia homo secundum naturalem rationem ad justitiam inclinatur, peccatum autem est contra naturalem rationem, consequens est quòd libertas à peccato sit vera libertas quæ conjungitur servituti justitiæ ; quia per utrumque tendit homo in id quod est conveniens sibi : et similiter vera servitus est servitus peccati ; cui conjungitur libertas à justitia, quia scilicet per hoc homo impeditur ab eo quod est proprium sibi. — Hoc autem quòd homo efficiatur servus justitiæ vel peccati, contingit per humanum studium (1), sicut Apostolus dicit ibidem : *Cui exhibetis vos servos ad obediendum, servi ejus estis, cui obedistis, sive peccati ad mortem, sive obediuntis ad justitiam.* In omni autem humano studio est accipere principium, medium, et terminum : et ideo consequens est quòd status spiritualis servitutis et libertatis secundum tria distinguatur, scilicet secundum principium, ad quod pertinet status incipientium ; et medium, ad quod pertinet status proficientium (2) ; et terminum, ad quem pertinet status perfectorum (3).

Ad primum ergo dicendum, quòd libertas à peccato fit per charitatem, quæ diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis, ut dicitur (Rom. v). Et inde est quòd dicitur (II. Corinth. iii, 17) : *Ubi spiritus Domini, ibi libertas.* Et ideo eadem est divisio charitatis et statuum pertinentium ad spiritualem libertatem.

Ad secundum dicendum, quòd incipientes, proficientes et perfecti, secundum quòd per hoc status diversi distinguuntur, dicuntur homines non secundum quodcumque studium, sed secundum studium eorum quæ pertinent ad spiritualem libertatem vel servitutem, ut dictum est (in corp. art. et art. 1 huj. qu.).

Ad tertium dicendum, quòd, sicut prius dictum est (art. præc. ad 3), nihil prohibet in idem concurrere gradum et statum. Nam et in rebus mundanis illi qui sunt liberi, non solum sunt alterius status quam servi, sed etiam sunt alterius gradus.

QUÆSTIO CLXXXIV.

DE HIS QUÆ PERTINENT AD STATUM PERFECTIONIS IN COMMUNI, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum perfectionis, ad quem alii status ordinantur. Nam consideratio officiorum, quantum quidem ad alios actus, pertinet ad legis positores : quantum autem ad sacra ministeria, pertinet ad considerationem ordinum, de quibus in tertia parte agetur. Circa statum autem perfectorum triplex consideratio occurrit : primò quidem de statu perfectionis in com-

(1) Id est, studium eorum quæ pertinent ad spiritualem libertatem vel servitutem hominis.

(2) Scilicet eorum qui primis initiis superatis iam sunt in profectu.

(3) Nempe eorum qui, quantum fert vitæ mortalis conditio, perfectionem in hac vita consecuti sunt.

muni; secundò, de his quæ pertinent ad perfectionem episcoporum; tertio, de his quæ pertinent ad perfectionem religiosorum. Circa primum quærentur octo: 1° Utrùm perfectio attendatur secundum charitatem. — 2° Utrùm aliquis possit esse perfectus in hac vita. — 3° Utrùm perfectio hujus vitæ consistat principaliter in consiliis vel in præceptis. — 4° Utrùm quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis. — 5° Utrùm prælati et religiosi specialiter sint in statu perfectionis. — 6° Utrùm omnes prælati sint in statu perfectionis. — 7° Qui status sit perfectior, utrùm religiosorum vel episcoporum. — 8° De comparatione religiosorum ad plebanos et archidiaconos.

ARTICULUS I. — UTRUM PERFECTIO CHRISTIANÆ VITÆ ATTENDATUR SPECIALITER SECUNDUM CHARITATEM (1).

De his etiam part. III, quæst. XLVI, art. 3 corp. et Cont. gent. lib. III, cap. 483, et quodl. III, art. 47, et Opusc. XVIII, cap. 2 et 3, et Philip. III, lect. 2.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd perfectio christianæ vitæ non attendatur specialiter secundum charitatem. Dicit enim Apostolus (I. Corinth. XIV, 20): *Malitià parvuli estote, sensibus autem perfecti*. Sed charitas non pertinet ad sensum, sed magis ad affectum. Ergo videtur quòd perfectio christianæ vitæ non consistat principaliter in charitate.

2. Præterea (Ephes. ult. 13), dicitur: *Accipite armaturam (2) Dei, ut possitis resistere in die malo, et in omnibus perfecti stare*; de armatura autem Dei subjungit, dicens: *State succincti lumbos vestros in veritate, et induti lorica m justitiæ, in omnibus sumentes scutum fidei*. Ergo perfectio christianæ vitæ non solum attenditur secundum charitatem, sed etiam secundum alias virtutes.

3. Præterea, virtutes specificantur per actus, sicut et alii habitus. Sed (Jacobi I, 4) dicitur quòd *patientia opus perfectum habet*. Ergo videtur quòd status perfectionis attendatur magis secundum patientiam.

Sed contra est quod dicitur (Coloss. III, 14): *Super omnia charitatem habete, quæ est vinculum perfectionis*, quia scilicet omnes alias virtutes quodammodo ligat in unitatem perfectam.

CONCLUSIO. — Omnis christianæ vitæ perfectio, secundum charitatem attendenda est.

Respondeo dicendum quòd unumquodque dicitur esse perfectum in quantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. Charitas autem est quæ unit nos Deo, qui est ultimus finis humanæ mentis, quia *qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo*, ut dicitur (I. Joan. IV, 16). Et ideo secundum charitatem specialiter attenditur perfectio christianæ vitæ (3).

Ad primum ergo dicendum, quòd perfectio humanorum sensuum præcipuè in hoc videtur consistere ut in unitatem veritatis convenient, secundum illud (I. Corinth. I, 10): *Sitis perfecti in eodem sensu, et in eadem sententia*. Hoc autem fit per charitatem quæ consensum in hominibus operatur. Et ideo etiam perfectio sensuum radicaliter in perfectione charitatis consistit.

Ad secundum dicendum, quòd dupliciter potest dici aliquis perfectus. Uno modo simpliciter: quæ quidem perfectio attenditur secundum id quod pertinet ad ipsam rei naturam; putà si dicatur animal perfectum, quando

(1) In hoc articulo docet S. Doctor christianæ vitæ perfectionem speciali et principaliori quâdam ratione attendi secundum charitatem, quam secundum alias virtutes.

(2) Vel significantius græcè πανοπλιαν, id est, ut Hieronymus reddit: *omnia arma Dei*.

(3) Hinc dicit Apostolus (I. Cor. XIII): *Si habuero omnem fidem... charitatem autem non habeam, nihil sum, nihil mihi prodest*.

nihil ei deficit ex dispositione membrorum, et aliis hujusmodi, quæ requiruntur ad vitam animalis. Alio modo dicitur aliquid perfectum secundum quid: quæ quidem perfectio attenditur secundum aliquid exterius, adjacens putà in albedine, vel nigredine, vel aliquo hujusmodi. Vita autem christiana specialiter in charitate consistit, per quam anima Deo conjungitur: unde dicitur (I. Joan. iii, 14): *Qui non diligit, manet in morte*. Et ideo secundum charitatem attenditur simpliciter perfectio christianæ vitæ, sed secundum alias virtutes secundum quid. Et quia id quod est simpliciter, est principalissimum et maximum respectu aliorum, inde est quod perfectio charitatis est principalissima respectu perfectionis, quæ attenditur secundum alias virtutes.

Ad tertium dicendum, quod patientia dicitur habere opus perfectum in ordine ad charitatem, inquantum scilicet ex abundantia charitatis provenit quod aliquis patienter toleret adversa, secundum illud (Rom. viii, 35): *Quis nos separabit a charitate Dei? tribulatio, an angustia? etc.*

ARTICULUS II. — UTRUM ALIQUIS IN HAC VITA POSSIT ESSE PERFECTUS.

De his etiam supra, quæst. xxiv, art. 8, et Sent. iii, dist. 29, quæst. 1, art. 8, quæst. ii, et De ver. quæst. ii, art. 1, et Eph. vi, lect. 4, et Phil. iii, lect. 2, et lect. 3 princ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus in hac vita possit esse perfectus. Dicit enim Apostolus (I. Cor. xiii, 10): *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*. Sed in hac vita non evacuatur quod ex parte est: manent enim in hac vita fides et spes, quæ sunt ex parte. Ergo nullus in hac vita est perfectus.

2. Præterea, perfectum est cui nihil deest, ut dicitur (Physic. lib. iii, text. 63). Sed nullus est in hac vita cui non desit aliquid: dicitur enim (Jacobi iii, 2): *In multis offendimus omnes*; et (Psal. cxxxviii, 16) dicitur: *Imperfectum meum viderunt oculi tui*. Ergo nullus est in hac vita perfectus.

3. Præterea, perfectio vitæ christianæ, sicut dictum est (art. præc.), attenditur secundum charitatem, quæ sub se comprehendit dilectionem Dei et proximi. Sed quantum ad dilectionem Dei, non potest aliquis perfectam charitatem in hac vita habere: quia, ut Gregorius dicit (Super Ezech. hom. xiv, parum à med.), « amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat, viderit, amplius in amore ipsius ignescit; » neque etiam quantum ad dilectionem proximi, quia non possumus in hac vita omnes proximos actualiter diligere, etsi habitualiter eos diligamus: dilectio autem habitualis imperfecta est. Ergo videtur quod nullus in hac vita possit esse perfectus.

Sed contra est quia lex divina non inducit ad impossibile. Inducit autem ad perfectionem, secundum illud (Matth. v, 48): *Estote perfecti, sicut et Pater vester cælestis perfectus est*. Ergo videtur quod aliquis in hac vita possit esse perfectus.

CONCLUSIO. — Quanquam nullus in hac vita ad divinæ dilectionis absolutam perfectionem pervenire possit, potest tamen homo ad tantam charitatis perfectionem pervenire, ut omnia quæ charitati sunt contraria repudiet atque detestetur.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), perfectio vitæ christianæ in charitate consistit. Importat autem perfectio quamdam universalitatem, quia, ut dicitur (Phys. lib. iii, text. 63), perfectum est cui nihil deest. Potest ergo triplex perfectio considerari. Una quidem absoluta, quæ attenditur non solum secundum totalitatem ex parte diligentis, sed etiam ex parte diligibilis, prout scilicet Deus tantum diligitur, quantum diligibilis est: et talis perfectio non est possibilis alicui creaturæ, sed competit soli

Deo (1), in quo bonum integraliter et essentialiter invenitur. — Alia autem est perfectio quæ attenditur secundum totalitatem absolutam ex parte diligentis; prout scilicet affectus secundum totum suum posse semper actualiter tendit in Deum : et talis perfectio non est possibilis in via (2), sed erit in patria. — Tertia autem est perfectio quæ neque attenditur secundum totalitatem ex parte diligibilis, neque secundum totalitatem ex parte diligentis, quantum ad hoc quod semper actu feratur in Deum, sed quantum ad hoc quod excludantur ea quæ repugnant motui dilectionis in Deum; sicut Augustinus dicit (Quæst. lib. LXXXIII, qu. 36, non longè à princ.), quod «venenum charitatis est cupiditas, perfectio nulla cupiditas.» Et talis perfectio potest in hac vita haberi; et hoc dupliciter : uno modo inquantum ab affectu hominis excluditur omne illud quod contrariatur charitati, sicut est peccatum mortale; et sine tali perfectione charitas esse non potest, unde est de necessitate salutis; alio modo inquantum ab affectu hominis excluditur non solum illud quod est charitati contrarium, sed etiam omne illud quod impedit (3) ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum; sine qua perfectione charitas esse potest, putà in incipientibus et proficientibus.

Ad *primum* ergo dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de perfectione patriæ, quæ non est in via possibilis.

Ad *secundum* dicendum, quod illi qui sunt in hac vita perfecti, in multis dicuntur offendere secundum peccata venialia, quæ consequuntur ex infirmitate præsentis vitæ : et quantum ad hoc etiam habent aliquid imperfectum per comparisonem ad perfectionem patriæ.

Ad *tertium* dicendum, quod sicut status præsentis vitæ non patitur ut homo semper actu feratur in Deum, ita etiam non patitur quod actu feratur in omnes proximos singillatim; sed sufficit quod feratur communiter in omnes in universali, et in singulos habitualiter, et secundum animi præparationem. Potest autem etiam circa dilectionem proximi duplex perfectio attendi, sicut et circa dilectionem Dei : una quidem, sine qua charitas esse non potest, ut scilicet homo nihil habeat in affectu quod sit contrarium dilectioni proximi; alia autem, sine qua charitas inveniri potest : quæ quidem attenditur tripliciter : primò quidem secundum extensionem dilectionis, ut scilicet aliquis non solum diligat amicos et notos, sed etiam extraneos et ulterius inimicos; hoc enim, ut dicit Augustinus (Enchirid. cap. 73), «est perfectorum filiorum Dei.» Secundò, secundum intentionem quæ ostenditur ex his quæ homo propter proximum contemnit, ut scilicet homo contemnat non solum exteriora bona propter proximum, sed etiam afflictiones corporales et ulterius mortem, secundum illud (Joan. xv, 13) : *Majorem dilectionem nemo habet quàm ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Tertiò, quantum ad effectum dilectionis, ut scilicet homo pro proximis impendat non solum temporalia beneficia, sed etiam spiritualia, et ulterius seipsum, secundum illud Apostoli (II. Corinth. xii, 15) : *Ego autem libentissimè impendam, et superimpendar ipse pro animabus vestris.*

(1) Nam sicut solus Deus seipsum tantum cognoscit quantum est cognocibilis; ita solus ipse tantum se amat, quantum est amabilis.

(2) Propter humanæ naturæ miseras et necessitates, impossibile quidem est quod semper actu in Deum tendamus.

(3) Hæc omnia seorsum sumpta dimoveri

possunt; sed res secus se habet si in genere spectentur; hinc concilium Tridentinum definivit : *Si quis dixerit... hominem posse in tota vita peccata omnia venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, anathema sit* (sess. VI, can. 23).

ARTICULUS III. — UTRUM PERFECTIO CONSISTAT IN PRÆCEPTIS AN IN CONSILIIS (1).

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 150, et quodl. II, cap. 24 ad 2, et Opusc. XVII, cap. 6.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod perfectio vitæ non consistat in præceptis, sed in consiliis. Dicit enim Dominus (Matth. XIX, 21): *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et veni, sequere me.* Sed istud est consilium. Ergo perfectio attenditur secundum consilia, et non secundum præcepta.

2. Præterea, ad observantiam præceptorum omnes tenentur, cum sint de necessitate salutis. Si ergo perfectio christianæ vitæ consistat in præceptis, sequitur quod perfectio sit de necessitate salutis, et quod omnes ad eam teneantur; quod patet esse falsum.

3. Præterea, perfectio christianæ vitæ attenditur secundum charitatem, ut dictum est (art. 1 huj. quæst.). Sed perfectio charitatis non videtur consistere in observantia præceptorum; quia perfectionem charitatis præcedit et augmentum et inchoatio ipsius, ut patet per Augustinum (super Canonic. Joan. tract. 9, vers. med.). Non autem potest charitas inchoari ante observationem præceptorum; quia, ut dicitur (Joan. XIV, 23): *Si quis diligit me, sermonem meum servabit.* Ergo perfectio vitæ non attenditur secundum præcepta, sed secundum consilia.

Sed contra est quod dicitur (Deut. VI, 5): *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*; et (Levit. XIX, 18), dicitur: *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Hæc autem sunt duo præcepta, de quibus Dominus dicit (Matth. XXII, 40): *In his duobus præceptis universa lex pendet et Prophetæ.* Perfectio autem charitatis, secundum quam dicitur vita christiana esse perfecta, attenditur secundum hoc quod Deum ex toto corde diligamus et proximum sicut nos ipsos. Ergo videtur quod perfectio consistat in observantia præceptorum.

CONCLUSIO. — Charitatis perfectio principaliter et essentialiter consistit in præceptis, secundario autem, et instrumentaliter in consiliis.

Respondeo dicendum quod perfectio dicitur in aliquo consistere dupliciter: uno modo per se et essentialiter; alio modo secundario et accidentaliter. Per se quidem et essentialiter consistit perfectio christianæ vitæ in charitate, principaliter quidem secundum dilectionem Dei, secundario autem secundum dilectionem proximi, de quibus dantur præcepta principalia divinæ legis, ut dictum est (quæst. XLIV, art. 2 et 3). Non autem dilectio Dei et proximi cadit sub præcepto secundum aliquam mensuram, ita quod id quod est plus, sub consilio remaneat; ut patet ex ipsa forma præcepti, quæ perfectionem demonstrat; ut cum dicitur: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*; totum enim et perfectum idem sunt, secundum Philosophum (Phys. lib. II, text. 64); et cum dicit: *Diliges proximum tuum sicut teipsum*: unusquisque enim seipsum maximè diligit. Et hoc ideo est, quia *finis præcepti charitas est*, ut Apostolus dicit (I. Timoth. I). In fine autem non adhibetur aliqua mensura, sed solum in his quæ sunt ad finem, ut Philosophus dicit (Polit. lib. I, cap. 6, à med.), sicut medicus non adhibet mensuram, quantum sanet, sed quantà medicinā, vel diætā utatur ad sanandum. Et sic patet quod perfectio essentialiter consistit in præceptis (2):

(1) Respondet S. Doctor, et ea responsio certa et communis est, perfectionem vitæ christianæ per se et essentialiter in præceptis, secundario verò et accidentaliter in consiliis consistere.

(2) Qui enim præcepta non observat, gratiam gratum facientem amittit ac proinde charitatis opera præstare non potest.

unde Augustinus dicit in libro De perfectione justitiæ (cap. 8, vers. fin.): « Cur ergo non præciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat ? » Secundariò autem et instrumentaliter perfectio consistit in consiliis: quæ omnia sicut et præcepta ordinantur ad charitatem; sed aliter et aliter. Nam præcepta alia à præceptis charitatis ordinantur ad removendum ea quæ sunt charitati contraria, cum quibus scilicet charitas esse non potest; consilia autem ordinantur ad removendum impedimenta actûs charitatis, quæ tamen charitati non contrariantur, sicut est matrimonium, occupatio negotiorum sæcularium, et alia hujusmodi. Unde Augustinus dicit (in Enchirid. cap. 121): « Quæcumque mandat Deus, ex quibus unum est: *Non mœchaberis*, et quæcumque non jubentur, sed speciali consilio monentur, ex quibus unum est: *Bonum est homini mulierem non tangere*, tunc rectè fiunt, cum referuntur ad diligendum Deum et proximum propter Deum, et in hoc sæculo, et in futuro. » Et inde est quòd in Collationibus Patrum (collat. 1, cap. 7, à med.) dicit abbas Moyses: « Jejunia, vigiliæ, meditatio Scripturarum, nuditas ac privatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt, quia non in ipsis consistit disciplinæ illius finis, sed per illa pervenitur ad finem; » et supra præmisit « quòd ad perfectionem charitatis istis gradibus ascendere nitimur (1). »

Ad primum ergo dicendum, quòd in illis verbis Domini aliquid ponitur quasi via ad perfectionem; hoc scilicet quod dicitur: *Vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus*; aliud autem subditur, in quo perfectio consistit, scilicet quod dicit: *Et sequere me*. Unde Hieronymus dicit super Matthæum (cap. 19, sup. illud: *Ecce nos reliquimus*), quòd « quia non sufficit tantum relinquere, Petrus adjungit quod perfectum est: *Et secuti sumus te*. Ambrosius autem super illud (Lucæ v): *Sequere me*, dicit: « Sequi jubet non corporis gressu, sed mentis affectu, » quod fit per charitatem. Et ideo ex ipso modo loquendi apparet quòd consilia sunt quædam instrumenta perveniendi ad perfectionem, dum dicitur: *Si vis perfectus esse, vade, vende*, etc., quasi dicat: Hoc faciendo ad hunc finem pervenies.

Ad secundum dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (lib. De perfectione justitiæ, cap. 8, ad fin.), « perfectio charitatis homini in hac vita præcipitur, quia non rectè curritur, si quò currendum est nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis præceptis ostenderetur ? » Cum autem id quod cadit sub præcepto, diversimodè possit impleri, non efficitur transgressor præcepti aliquis ex hoc quòd non optimo modo implet, sed sufficit quòd quocumque modo impleat illud (2). Perfectio autem divinæ dilectionis universaliter quidem cadit sub præcepto, ita quòd etiam perfectio patriæ non excluditur ab illo præcepto, ut dicit Augustinus (loc. cit.), sed « transgressionem præcepti evadit, qui quocumque modo perfectionem divinæ dilectionis attingit. » Est autem infimus divinæ dilectionis gradus, ut nihil supra eum, aut contra eum, aut æqualiter ei diligatur; à quo gradu perfectionis qui deficit, nullo modo implet præceptum. Est autem alius gradus perfectæ dilectionis, qui non potest impleri in via, ut dictum est (art. præc.), à quo qui deficit, manifestum est quòd non est transgressor præcepti. Et similiter non est transgressor præcepti, qui non attingit ad medios perfectionis gradus, dummodo attingat ad infimum.

(1) His dictis refellitur error Calvini qui docuerat nullum esse in Evangelio concilium et concilia à præceptis non essentialiter differre.

(2) Id est, quando præcepti alicujus observantia

varios habet gradus, is demum præcepti istius est transgressor qui omnes gradus, etiam infimum præterit, non verò qui medios, aut supremum.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut homo habet quamdam perfectionem suæ naturæ, statim cum nascitur, quæ pertinet ad rationem speciei; est autem alia perfectio ad quam per augmentum adducitur; ita etiam est quædam perfectio charitatis pertinet ad ipsam speciem charitatis, ut scilicet Deus super omnia diligatur, et nihil contra eum ametur; est autem alia perfectio charitatis etiam in hac vita, ad quam aliquis per aliquod spirituale augmentum pervenit; ut putà cum homo etiam à rebus licitis (1) abstinet, ut liberius divinis obsequiis vacet.

ARTICULUS IV. — UTRUM QUICUMQUE EST PERFECTUS, SIT IN STATU PERFECTIONIS (2).

De his etiam quodl. I, art. 14 ad 2, et Opusc. XVIII, cap. 18.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quòd quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis. Sicut enim per augmentum corporale pervenitur ad perfectionem corporalem, ita per augmentum spirituale pervenitur ad perfectionem spiritualem, ut dictum est (art. præc. ad 3). Sed post augmentum corporale aliquis dicitur esse in statu perfectæ ætatis. Ergo etiam videtur quòd post augmentum spirituale, cum quis jam adeptus est perfectionem, sit in statu perfectionis.

2. Præterea, eadem ratione quā aliquid movetur de contrario in contrarium, movetur etiam aliquid de minori ad majus, ut dicitur (Phys. lib. v, text. 19). Sed quando aliquis transmutatur de peccato ad gratiam, dicitur mutare statum, prout distinguitur status culpæ à statu gratiæ. Ergo videtur quòd pari ratione cum aliquis proficit de minori gratia ad maiorem, quousque perveniat ad perfectum, adipiscatur perfectionis statum.

3. Præterea, statum adipiscitur aliquis ex hoc quòd à servitute liberatur. Sed per charitatem aliquis liberatur à servitute peccati, quia *universa delicta operit charitas*, ut dicitur (Proverb. x, 12). Sed perfectus dicitur aliquis secundum charitatem, ut dictum est (art. 1 huj. qu.). Ergo videtur quòd quicumque habet perfectionem, ex hoc ipso habeat perfectionis statum.

Sed *contra* est quòd aliqui sunt in statu perfectionis qui omnino charitate et gratiâ carent, sicut mali episcopi, aut mali religiosi. Ergo videtur quòd è contrario aliqui habent perfectionem vitæ qui tamen non habent perfectionis statum.

CONCLUSIO. — Nihil prohibet aliquos esse perfectos, qui in statu perfectionis minime sunt, et aliquos esse in statu perfectionis qui perfecti nequaquam sunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1), status propriè pertinet ad conditionem libertatis vel servitutis. Spiritualis autem libertas vel servitus potest in homine attendi dupliciter: uno modo secundum id quod interiùs agitur, alio modo secundum id quod agitur exterius. Et quia, ut dicitur (I. Reg. xvi, 7): *Homines vident ea quæ parent, sed Deus intuetur cor*, inde est quòd secundum interiorem hominis dispositionem accipitur conditio spiritualis status in homine per comparisonem ad iudicium divinum; secundum autem ea quæ exterius aguntur, accipitur spiritualis status in homine per comparisonem ad Ecclesiam. Et sic nunc de statibus loquimur, prout scilicet ex diversitate statuum quædam Ecclesiæ pulchritudo consurgit. Est autem considerandum quòd quantum ad homines, ad hoc quòd aliquis adipiscatur statum libertatis vel servitutis, requiritur primò quidem obligatio (3) aliqua vel absolutio: non enim ex

(1) Scilicet à conjugio, à rerum exteriorum proprietate et cura, aliisque huiusmodi.

(2) Negativè respondet S. Doctor; nam perfectio de qua hic agitur consistit in adhærentia

ad Deum per amorem; et status perfectionis est conditio exterior eorum qui se servos constituunt ad opera perfectionis implenda.

(3) Ad statum perfectionis requiritur perpetua

hoc quòd aliquis servit alicui, efficitur servus, quia etiam liberi serviunt, secundum illud (Galat. v, 13) : *Per charitatem spiritus servile invicem*; neque etiam ex hoc quòd aliquis desinit servire, efficitur liber, sicut patet de servis fugitivis : sed ille propriè est servus qui obligatur ad serviendum, et ille est liber qui à servitute absolvitur. Secundò requiritur quòd obligatio prædicta cum aliqua solemnitate fiat, sicut et cæteris qui inter homines obtinent perpetuam firmitatem, quædam solemnitas adhibetur. Sic ergo in statu perfectionis propriè dicitur aliquis esse, non ex hoc quòd habet actum dilectionis perfectæ, sed ex hoc quòd obligat se perpetuò cum aliqua solemnitate ad ea quæ sunt perfectionis. Contingit etiam quòd aliqui se obligant ad id quod non servant, et aliqui implent ad quod se non obligaverunt, ut patet (Matth. xxi, 28), de duobus filiis : quorum unus patri dicenti : *Operare in vinea, respondit : Nolo, et postea abiit* ; alter autem respondens ait : *Eo, et non ivit*. Et ideo nihil prohibet aliquos esse perfectos, qui non sunt in statu perfectionis (1), et aliquos esse in statu perfectionis, qui tamen non sunt perfecti (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd per augmentum corporale proficit aliquis in his quæ pertinent ad naturam, et ideo adipiscitur naturæ statum : præsertim quia quod est secundum naturam, quodammodo immutabile est, inquantum natura determinatur ad unum. Et similiter per augmentum spirituale interiùs aliquis adipiscitur statum perfectionis quantum ad divinum iudicium ; sed quantum ad distinctiones ecclesiasticorum statuum non adipiscitur aliquis statum perfectionis, nisi per augmentum in his quæ exteriùs aguntur.

Ad *secundum* dicendum, quòd illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem statum ; et tamen cum aliquis transit de peccato in gratiam, transit de servitute ad libertatem : quod non contingit per simplicem profectum gratiæ, nisi cum aliquis obligat se ad ea quæ sunt gratiæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem statum ; et tamen licet charitas variet conditionem spiritualis servitutis et libertatis, hoc tamen non facit charitatis augmentum.

ARTICULUS V. — UTRUM RELIGIOSI ET PRÆLATI SINT IN STATU PERFECTIONIS (3).

De his etiam Opusc. XVIII, cap. 46.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd prælati et religiosi non sint in statu perfectionis. Status enim perfectionis distinguitur contra statum incipientium et proficientium. Sed non sunt aliqua genera hominum deputata specialiter statui proficientium vel etiam incipientium. Ergo videtur quòd nec etiam debeant esse aliqua genera hominum deputata statui perfectionis.

2. Præterea, status exterior debet interiori statui respondere ; alioquin incurritur mendacium quod « non solum est in falsis verbis, sed etiam in simulatis operibus, » ut Ambrosius dicit (in quodam serm. 44 De temp. ante med.). Sed multi sunt prælati vel religiosi, qui non habent interiorem perfectionem charitatis. Si ergo omnes religiosi et prælati sint in statu perfectionis, sequitur quòd quicumque eorum non sunt perfecti, sint in peccato mortali, tanquam simulatores et mendaces.

obligatio ad faciendum opera quæ perfectionem promoveant.

(1) Huiusmodi sunt christiani et ecclesiastici qui virtutes eminenter in hoc mundo colunt.

(2) Tales sunt mali religiosi qui opera perfectionis quibus voto se astrinxerunt non implent.

(3) Communis et certa responsio est religiosi et prælatos qui sunt episcopi esse in statu perfectionis, quod impugnatur errorum Wiclefii et aliorum hæreticorum qui ordines religiosos, tanquam aliquid vanum, periculosum et pestiferum reputarunt.

3. Præterea, perfectio secundum charitatem attenditur, ut supra habitum est (art. 1 huj. qu.). Sed perfectissima charitas videtur esse in martyribus, secundum illud (Joan. xv, 13) : *Majorem dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*; et super illud (Hebr. xii) : *Nondum enim usque ad sanguinem, etc.*, dicit Glossa (Aug. serm. 17 De verb. Apost. cap. 1, circ. med.) : « Perfectior in hac vita nulla dilectio est eâ ad quam sancti martyres pervenerunt, qui contra peccatum usque ad sanguinem certaverunt. » Ergo videtur quod magis debeat perfectionis status attribui martyribus quam religiosis et episcopis.

Sed *contra* est quod Dionysius (De eccles. hierarch. cap. 5, circ. med.) attribuit perfectionem episcopis tanquam perfectioribus; et (cap. 6 ejusdem libri, ante med.) attribuit perfectionem religiosis, quos vocat *monachos*; vel *θεράπευτας*, *therapeutas*, id est, Deo famulantes, tanquam perfectis.

CONCLUSIO. — Religiosi ac prælati sunt in statu perfectionis, non quasi seipsos profitentes perfectos, sed se ad perfectionem tendere.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), ad statum perfectionis requiritur obligatio perpetua ad ea quæ sunt perfectionis, cum aliqua solemnitate. Utrumque autem horum competit religiosis et episcopis. Religiosi enim se voto astringunt ad hoc quod à rebus sæcularibus se absterneant, quibus licet uti poterant, ad hoc quod liberius Deo vacent : in quo consistit perfectio præsentis vitæ. Unde Dionysius dicit (De eccl. hierarch. cap. 6, loc. cit.), de religiosis loquens : « Alii quidem *therapeutas*, id est, famulos Dei, ex puro servitio et famulatu; alii verò *monachos* ipsos nominant ex indivisibili et singulari vita uniente ipsos ex indivisibili sanctis convolutionibus, id est, contemplationibus, ad deiformem unitatem et amabilem Deo perfectionem. » Horum etiam oblatio fit cum quadam solemnitate professionis et benedictionis; unde et ibidem subdit Dionysius : « Propter quod perfectam ipsis donans gratiam sancta legislatio quâdam ipsos dignata est sanctificativâ invocatione. » — Similiter etiam episcopi obligant se ad ea quæ sunt perfectionis, pastorale assumentes officium; ad quod pertinet *ut animam suam ponat pastor pro oribus suis* (1), sicut dicitur (Joan. x, 15). Unde Apostolus dicit (I. Timoth. ult. 12) : *Confessus bonam confessionem coram multis testibus*, id est, « in sua ordinatione, » ut Glossa (interl. ibidem) dicit. Adhibetur etiam quædam solemnitas consecrationis simul cum professione prædicta, secundum illud (II. Timoth. 1, 6) : *Resuscites gratiam Dei, quæ est in te per impositionem manuum mearum*; quod Glossa interl. exponit de gratia episcopali. Et Dionysius dicit (De eccl. hierarch. cap. 5, vers. fin.), quod « summus sacerdos, id est episcopus in sua ordinatione habet eloquiorum super caput sanctissimam superpositionem; ut significetur quod ipse est participativus integræ totius hierarchicæ virtutis, et quod ipse non solum sit illuminativus omnium (quod pertinet ad sanctas locutiones et actiones), sed quod etiam hoc aliis tradat. »

Ad *primum* ergo dicendum, quod inchoatio et augmentum non quaeritur propter se, sed propter perfectionem : et ideo ad solum perfectionis statum aliqui homines cum quadam obligatione et solemnitate assumuntur.

Ad *secundum* dicendum, quod homines statum perfectionis assumunt, non quasi profitentes seipsos perfectos esse; sed profitentes se ad perfec-

(1) Insuper obligantur bona spiritualia proximis administrare, cum ex hominibus assumpti sint pro hominibus constituti in iis quæ sunt

ad Deum ut offerant dona et sacrificia pro peccatis (Hebr. v).

tionem tendere : unde et Apostolus dicit (Philip. III, 12) : *Non quòd jam comprehenderim, aut jam perfectus sim : sequor autem, si quo modo comprehendam*; et postea subdit : *Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus*. Unde non committit aliquis mendacium vel simulationem ex hoc quòd non est perfectus, qui statum perfectionis assumit, sed ex eo quòd ab intentione perfectionis animum revocat.

Ad *tertium* dicendum, quòd martyrium in actu perfectissimo charitatis consistit (1). Actus autem perfectionis non sufficit ad statum faciendum, ut dictum est (art. præc.).

ARTICULUS VI. — UTRUM OMNES PRÆLATI ECCLESIASTICI SINT IN STATU PERFECTIONIS (2).

De his etiam Opusc. XVIII, cap. 22, 23, 25 et 26.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnes prælati ecclesiastici sint in statu perfectionis. Dicit enim Hieronymus (Super Ep. ad Tit. cap. 1, sup. illud : *Constituas per civitates*, etc.) : « Olim idem presbyter, qui et episcopus; » et postea subdit : « Sicut ergo presbyteri sciunt se Ecclesiæ consuetudine ei qui sibi præpositus fuerit, esse subditos; ita episcopi novērūt se magis consuetudine quàm dispositionis dominicæ veritate presbyteris esse majores, et in communi debere Ecclesiam regere. » Sed episcopi sunt in statu perfectionis. Ergo et presbyteri habentes curam animarum.

2. Præterea, sicut episcopi suscipiunt curam animarum cum consecratione, ita etiam presbyteri, curati et archidiaconi; de quibus super illud (Act. vi) : *Considerate, fratres, viros boni testimonii septem*, etc., dicit Glossa (ordin. Bedæ) : « Illic discernebant apostoli per Ecclesiam constitui septem diaconos, qui essent sublimioris gradus, et quasi columnæ proximi circum aram. » Ergo videtur quòd ipsi etiam sint in statu perfectionis.

3. Præterea, sicut episcopi obligantur ad hoc quòd *animam suam ponant pro orbibus suis*, ita et presbyteri curati et archidiaconi. Sed hoc pertinet ad perfectionem charitatis, ut supra dictum est (art. 2 huj. quæst. ad 3). Ergo videtur quòd etiam presbyteri curati et archidiaconi sint in statu perfectionis.

Sed *contra* est quod Dionysius dicit (De eccles. hierarch. cap. 5, circ. med.) : « Pontificum quidem ordo consummativus est et perfectivus (3); sacerdotum autem illuminativus et lucidativus; ministrantium verò purgativus et discretivus. » Ex quo patet quòd perfectio solis episcopis attribuitur.

CONCLUSIO. — Non omnes prælati, sed soli episcopi in statu perfectionis sunt.

Respondeo dicendum quòd in presbyteris et diaconibus curam habentibus animarum duo possunt considerari, scilicet ordo et cura. Ordo autem ipse ordinatur ad quemdam actum in divinis officiis. Unde supra dictum est (quæst. præc. art. 3. ad 3), quòd distinctio ordinum sub distinctione officiorum continetur. Unde per hoc quòd aliqui suscipiunt sacrum ordinem, accipiunt potestatem quosdam sacros actus perficiendi; non autem obligantur ex hoc ipso ad ea quæ sunt perfectionis, nisi quatenus apud eccle-

(1) Ea fortassè ratione, ut animadvertit Sylvius, dixit B. Thomas (in Opusc. De perfect. vitæ spiritualis (c. 25) : Beatos Stephanum, Laurentium et Vincentium archidiaconos in statu perfectionis fuisse concedimus, non propter archidiaconatum, sed propter martyrium quod omni perfectioni religionis præfertur.

(2) In hoc articulo docet S. Doctor episcopos

esse presbyteris superiores; quòd negant Aërius, Wiclefus, et omnes presbyteriani quorum error his verbis à concil. Trident. prodigatus fuit : *Si quis dixerit episcopos non esse presbyteris superiores... anathema sit*.

(3) Seu perfectivus atque perfectionis operativus juxta græcum τελειωτικὴ τάξις καὶ τελειουργός.

dentalem Ecclesiam in susceptione sacri ordinis emittitur continentiae votum, quod est unum eorum quæ ad perfectionem pertinent, ut infra dicetur (quæst. clxxxvi, art. 4). Unde patet quod ex hoc quod aliquis accipit sacrum ordinem non ponitur simpliciter in statu perfectionis; quamvis interior perfectio ad hoc requiratur quod aliquis dignè hujusmodi actus exerceat. — Similiter etiam nec ex parte curæ quam suscipiunt, ponuntur in statu perfectionis. Non enim obligantur ex hoc ipso vinculo perpetui voti ad hoc quod curam animarum retineant; sed possunt eam deserere, vel transeundo ad religionem etiam absque licentia episcopi, ut habetur (in Decretis 19, quæst. II, cap. *Dux sunt*), vel etiam cum licentia episcopi potest aliquis archidiaconus archidiaconatum vel parochiam dimittere, et simplicem præbendam accipere sine cura; quod nullo modo liceret, si esset in statu perfectionis. *Nemo enim manum mittens ad aratrum et respiciens retrò, aptus est regno Dei*, ut dicitur (Luc. ix, 62). — Episcopi autem, quia sunt in statu perfectionis, nonnisi auctoritate summi pontificis, ad quem etiam solum pertinet in votis perpetuis dispensare, possunt episcopalem curam deserere, et ex certis causis, ut infra dicetur (quæst. clxxxv, art. 4). Unde manifestum est quod non omnes prælati (1) sunt in statu perfectionis, sed soli episcopi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod de presbytero et episcopo dupliciter loqui possumus: uno modo quantum ad nomen: et sic olim non distinguebantur episcopi et presbyteri. Nam episcopi dicuntur «ex eo quod superintendunt,» sicut dicit Augustinus (De civitate Dei, lib. xix, cap. 19, à med.). Presbyteri autem in Græco dicuntur quasi seniores. Unde et Apostolus communiter utitur nomine presbyterorum quantum ad utrosque, cum dicit (I. Timoth. vi, 18): *Qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur*; et similiter etiam nomine episcoporum: unde dicit (Act. xx, 28), presbyteris Ephesinæ Ecclesiæ loquens: *Attendite vobis et universo regi, in quo vos Spiritus sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei*. Sed secundum rem semper inter eos fuit distinctio (2), etiam tempore apostolorum, ut patet per Dionysium (De eccl. hierarch. cap. 5, circ. med. et Luc. x, super illud: *Post hæc autem designavit Dominus*, etc., dicit Glossa (ord. Bed.): «Sicut in apostolis forma est episcoporum, sic in septuaginta duobus discipulis forma est presbyterorum secundi ordinis.» Postmodum tamen ad schisma vitandum necessarium fuit ut etiam nomina distinguerentur, ut scilicet majores dicerentur episcopi, minores autem presbyteri. Dicere autem presbyteros non differre ab episcopis, inter dogmata hæretica numerat Augustinus (in lib. De hæres. hæres. 53), ubi dicit quod Acriani (3) dicebant presbyterum ab episcopo nullâ differentiâ debere discerni.

Ad *secundum* dicendum, quod episcopi principaliter habent curam ovium suæ diocesis; presbyteri autem curati et archidiaconi habent aliquas subordinationes sub episcopis. Unde super illud (I. Corinth. xii): *Alii opitulationes, alii gubernationes*, dicit Glossa interl.: «Opitulationes, id est, eos qui majoribus ferunt opem, ut Titus Apostolo, vel archidiaconi episcopis: gubernationes, scilicet minorum personarum prælationes, ut presbyteri sunt, qui plebi documento sunt.» Et Dionysius dicit (De eccl. hierarch. cap. 3, ante med.), quod «sicut universam hierarchiam videmus in Jesu

(1) Per prælatos in genere intelligendum est omnes superiores qui jurisdictionem qualemcumque exercent.

(2) Ut magis pateat quomodo episcopatus ordo sit ab ordine presbyteratus diversus conferendum

est quod dicturus est S. Doctor (sup. quæst. xl, art. 4).

(3) Ita optimè cod. Alcan. et alius quo utatur Nicolai, item Theologi. Al., *Ariani*.

terminatam, ita unamquamque functionem in proprio divino hierarchâ, id est, episcopo.» Et (16, quæst. 1, cap. *Cunctis*) dicitur : « Omnibus presbyteris et diaconibus attendendum est, ut nihil absque proprii episcopi licentiâ agant. » Ex quo patet quòd ita se habent ad episcopum, sicut ballivi, vel præpositi ad regem : et propter hoc sicut in mundanis potestatibus solus rex benedictionem solemnem accipit, alii verò per simplicem commissionem instituuntur; ita etiam in Ecclesia cura episcopalis cum solemnitate consecrationis committitur : cura autem archidiaconatus vel plebanatus cum simplici injunctione; consecrantur tamen in susceptione ordinis etiam antequam curam habeant.

Ad *tertium* dicendum, quòd sicut plebani et archidiaconi non habent principaliter curam, sed administrationem quamdam, secundum quod eis ab episcopo committitur; ita etiam ad eos non pertinet principaliter pastorale officium, nec obligatio (1) ponendi animam pro ovibus, sed in quantum participant de cura. Unde magis habent quoddam officium ad perfectionem pertinens, quam obtineant perfectionis statum.

ARTICULUS VII. — UTRUM STATUS RELIGIOSORUM SIT PERFECTIOR QUAM STATUS PRÆLATORUM (2).

De his etiam infra, quæst. CLXXXIV, art. 8 corp. et quodl. III, art. 17 corp. et Opusc. XVIII, cap. 17, 18 et 19, et Matth. XIX.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd status religiosorum sit perfectior quàm status prælatorum. Dominus enim dicit (Matth. XIX, 21) : *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes et da pauperibus*, quod faciunt religiosi. Non autem ad hoc tenentur episcopi : dicitur enim (12, quæst. 1, cap. 19) : « Episcopi de rebus propriis vel acquisitis, vel quicquid de proprio habent, hæredibus suis, si voluerint, derelinquant. » Ergo religiosi sunt in perfectiori statu quàm episcopi.

2. Præterea, perfectio principalius consistit in dilectione Dei quàm in dilectione proximi. Sed status religiosorum directè ordinatur ad dilectionem Dei : unde et ex Dei servitio et famulatu nominantur, ut Dionysius dicit (De eccl. hierarch. cap. 6, ante med.). Status autem episcoporum videtur ordinari ad dilectionem proximi, cujus curæ superintendunt, unde et nominantur (3), ut patet per Augustinum (De civit. Dei, lib. XIX, cap. 19, à med.). Ergo videtur quòd status religiosorum sit perfectior quàm status episcoporum.

3. Præterea, status religiosorum ordinatur ad vitam contemplativam, quæ potior est quàm vita activa, ad quam ordinatur status episcoporum : dicit enim Gregorius (Pastor. part. 1, cap. 7, ante med.), quòd « per vitam activam prodesse proximis cupiens Isaias, officium prædicationis appetit; per contemplativam verò Jeremias amoris Conditoris sedulo inhærere desiderans, ne mitti ad prædicandum debeat, contradicit. » Ergo videtur quòd status religiosorum sit perfectior quàm status episcoporum.

Sed *contra*, nulli licet à majori statu ad minorem transire : hoc enim esset retrò aspicere. Sed potest aliquis à statu religionis transire ad statum episcopalem; dicitur enim (18, quæst. 1, cap. *Statutum*), quòd « sacra ordinatio de monacho episcopum facit. » Ergo status episcoporum est perfectior quàm status religiosorum.

(1) Sensus est hujus loci quòd hæc obligatio non illis incumbat principaliter, sed secundario, quando salus subditorum id postulerit.

(2) Sub nomine prælatorum hic S. Doctor

intelligit episcopos, et negativè respondet, quòd communiter recipitur.

(3) Juxta significatum græci nominis *ἐπισκοπος*; est enim *ἐπισκοπῶν* idem quòd *intendere*; cum particula *ἐπί* quæ idem est ac *super*.

CONCLUSIO. — Potior et perfectior est status perfectionis in prælatis et episcopis, quàm in religiosis.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit (Super Genes. ad litt. lib. xii, cap. 16, à med.), « semper agens præstantius est patiente. » In genere autem perfectionis, secundum Dionysium (De cœl. hier. cap. 5), episcopi se habent ut perfectiores, religiosi autem ut perfecti; quorum unum pertinet ad actionem, alterum autem ad passionem. Unde manifestum est quòd status perfectionis potior est in episcopis quàm in religiosis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd abrenuntiatio propriarum facultatum dupliciter considerari potest. Uno modo secundum quòd est in actu: et sic in ea non consistit essentialiter perfectio, sed est quoddam perfectionis instrumentum, sicut supra dictum est (art. 3 huj. quæst.). Et ideo nihil prohibet statum perfectionis esse sine abrenuntiatione propriarum; sicut etiam dicendum est de aliis exterioribus observantiis. Alio modo potest considerari secundum præparationem, ut scilicet homo sit paratus, si fuerit opus, omnia dimittere vel distribuere: et hoc pertinet directè ad perfectionem. Unde Augustinus dicit (De Quæst. evangel. lib. ii, quæst. 14, parum à princ.): « Ostendit Dominus filios sapientiæ intelligere, non in abstinendo, nec in manducando esse justitiam, sed in æquanimitate tolerandi inopiam. » Unde et Apostolus dicit (Philip. iv, 32): *Scio et abundare, et penuriam pati*. Ad hoc autem maximè tenentur episcopi, quòd omnia sua pro honore Dei et salutè sui gregis contemnunt, cum opus fuerit, vel pauperibus sui gregis largiendo, vel rapinam bonorum suorum cum gaudio sustinendo (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd hoc ipsum quòd episcopi intendunt his quæ pertinent ad proximorum dilectionem, provenit ex abundantia dilectionis divinæ. Unde Dominus primò à Petro quæsivit an eum diligeret et postea ei sui gregis curam commisit: et Gregorius dicit in Pastoralis (part. 1, cap. 5, parum ante med.): « Si dilectionis testimonium est cura pastoralis, quisquis virtutibus pollens gregem Dei renuit pascere, Pastorem summum convincitur non amare. » Hoc autem est majoris dilectionis signum, ut homo propter amicum etiam alii serviat quàm si soli amico velit servire (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut Gregorius dicit in Pastoralis (part. 2, cap. 1), « sit præsul actione præcipuus, præ cunctis contemplatione suspensus, » quia ad ipsos pertinet non solum propter seipsos, sed propter instructionem aliorum contemplari. Unde Gregorius dicit (Super Ezech. hom. v, parum à med.), quòd de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus dicitur (Psal. cxliv, 7): *Memoriam suavitatis tuæ eructabunt*.

ARTICULUS VIII. — UTRUM PRESBYTERI CURATI ET ARCHIDIACONI SINT MAJORIS PERFECTIONIS QUAM RELIGIOSI (3).

De his etiam quodl. i, art. 44 ad 2, et quodl. iii, art. 47, et Opusc. xviii, cap. 20 et 21, et Matth. xix.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd etiam presbyteri curati et archidiaconi sint majoris perfectionis quàm religiosi. Dicit enim Chrysostomus (in suo Dial. seu De Sacerdot. lib. xvi, cap. 4, implic. et cap. 7, in princ.): « Si talem mihi aliquem adducas monachum, qualis, ut secundum exaggerationem dicam, Elias fuit; non tamen illi comparandus est qui

(1) Insuper episcopi tenentur vitam suam dare pro ovibus suis, quod est perfectionis summum, juxta illud Apostoli (II. Cor. xii, 45): *Ego autem libentissimè impendam et superimpendar ipse pro animabus vestris*.

(2) Unde Apostolus (I. Cor. iv): *Cum liber essem ex omnibus, omnium me servum feci*.

Et (II. Cor. iv): *Non nosmetipsos prædicamus, sed Jesum Christum Dominum nostrum, nos autem servos vestros per Jesum*. Unde et consuetudo voluit, ait B. Thomas, cap. xvii, cit. opusc. ut sum. pontifex se *servum servorum Dei* scribat.

(3) In hoc articulo textus patet.

traditus populis, et multorum peccata ferre compulsus, immobilis perseverat et fortis; » et paulò post dicit (cap. 7, parum à princ.): « Si quis mihi proponeret optionem, ubi mallem placere, in officio sacerdotali, an in solitudine monachorum, sine comparatione eligerem illud quod priùs dixi; » et in eodem libro (cap. 5, in princ.) dicit: « Si quis bene administrato sacerdotio illius propositi, scilicet monachalis, sudores conferat, tantum eos distare reperiet, quantum inter privatum distat et regem. » Ergo videtur quòd sacerdotes habentes curam animarum sint perfectione religiosi.

2. Præterea, Augustinus dicit (Epist. ad Valer. epist. 21, al. 148, in princ.): « Cogitet religiosa prudentia tua nihil esse in hac vita, et maxime hoc tempore, difficilius, laboriosius, periculosius episcopi, aut presbyteri, aut diaconi officio; sed apud Deum nihil beatius, si eo modo militetur, quo noster Imperator jubet. » Non ergo religiosi sunt perfectione presbyteris aut diaconis.

3. Præterea, Augustinus dicit (Aurel. epist. 60, al. 76, in med.): « Nimis dolendum est, si ad tam ruinosa superbiam monachos surrigamus, et tam gravi contumeliâ clericos dignos putemus, ut scilicet dicatur quòd malus monachus bonus clericus est, cum aliquando etiam bonus monachus vix bonum clericum faciat; et paulò ante præmittit non esse viam dandam servis Dei, id est, monachis, ut se facilius putent eligi ad aliquid melius, scilicet clericatum, si facti fuerint deteriores, » scilicet abjecto monachatu. Ergo videtur quòd illi qui sunt in statu clericali, sint perfectione religiosi.

4. Præterea, non licet de statu majori ad minorem transire. Sed de statu monastico transire licet ad officium presbyteri curam habentis, ut patet (16, quæst. 1, cap. 28) ex decreto Gelasii papæ, qui dicit: « Si quis monachus fuerit, qui venerabilis vitæ merito, sacerdotio dignus videatur, et abbas, sub cuius imperio regi Christo militat, illum fieri presbyterum petierit; ab episcopo debet eligi, et in loco quo judicaverit, ordinari. » Et Hieronymus dicit ad Rusticum monachum (epist. 4, inter med. et fin.): « Sic vive in monasterio, ut clericus esse merearis. » Ergo presbyteri curati, et archidiaconi sunt perfectione religiosi.

5. Præterea, episcopi sunt in statu perfectioni quàm religiosi, ut ex supra dictis patet (art. præc.). Sed presbyteri curati et archidiaconi ex eo quòd habent curam animarum, similiores sunt episcopis quàm religiosi. Ergo sunt majoris perfectionis.

6. Præterea, virtus consistit circa difficile et bonum, ut dicitur (Ethic. lib. II, cap. 3, circ. fin.). Sed difficilius est quòd aliquis bene vivat in officio presbyteri curati vel archidiaconi, quàm in statu religionis. Ergo presbyteri curati vel archidiaconi sunt perfectionis virtutis quàm religiosi.

Sed *contra* est quod dicitur (19, quæst. II, cap. *Dux*): « Si quis in Ecclesia sua sub episcopo populum retinet, et sæculariter vivit, si afflatus Spiritu sancto in aliquo monasterio, vel regulari canonicâ salvare se voluerit, quia ege privatâ ducitur, nulla ratio exigit ut lege publicâ constringatur. » Sed non ducitur aliquis à lege Spiritûs sancti, quæ ibi dicitur lex privata, nisi in aliquid perfectus. Ergo videtur quòd religiosi sint perfectione quàm archidiaconi vel presbyteri curati.

CONCLUSIO. — Quanquam religiosorum status, qui totam vitam suam Deo consecraverunt, secundum bonitatem excellentior sit, quàm status presbyteri curati, et archidiaconi: secundum difficultatem tamen exercendi animarum curam longe perfectior est status presbyteri curati, et archidiaconi.

Respondeo dicendum quòd comparatio supereminentiæ non habet locum inter aliquos ex ea parte in qua conveniunt, sed ex ea parte in qua differunt. In presbyteris autem curatis et archidiaconis tria est considerare, scilicet statum, ordinem et officium. Ad statum pertinet quòd sæculares sint; ad ordinem, quòd sint sacerdotes vel diaconi; ad officium, quòd curam animarum habeant sibi commissam. Si ergo ex alia parte ponamus statu (1) religiosum, ordine diaconum vel sacerdotem, officio curam animarum habentem, sicut puerique monachi et canonici regulares habent; in primo quidem excellit, in aliis autem par erit. Si autem differat secundus à primo statu et officio, conveniat autem ordine, sicut sunt religiosi sacerdotes et diaconi curam animarum non habentes; manifestum est quòd secundus primo erit statu quidem excellentior, officio autem minor, ordine æqualis. — Est ergo considerandum quæ præeminentia potior sit, utrùm statûs vel officii; circa quod duo attendenda videntur, scilicet bonitas et difficultas. Si ergo fiat comparatio secundum bonitatem, sic præfertur status religionis officio presbyteri curati, vel archidiaconi; quia religiosus totam vitam suam obligat ad perfectionis studium, presbyter autem curatus vel archidiaconus non obligat totam vitam suam ad curam animarum, sicut episcopus; nec etiam ei competit principalem curam subditorum habere, sicut episcopo; sed quædam particularia circa curam animarum eorum officio committuntur, ut ex dictis patet (art. 6 huj. quæst. ad 2). Et ideo comparatio statûs religionis ad eorum officium est sicut universalis ad particulare, et sicut holocausti ad sacrificium, quod est minus holocausto, ut patet per Gregorium (Super Ezech. hom. 20, post med.) Unde et (19, quæst. 1, cap. 4) dicitur: « Clerici qui monachorum propositum appetunt, quia meliorem vitam sequi cupiunt, liberos eis ab episcopis in monasteriis oportet largiri ingressus. » — Sed hæc comparatio intelligenda est secundum genus operis: nam secundum charitatem operantis contingit quandoque quòd opus ex genere suo minus existens magis sit meritorium, scilicet si ex majori charitate fiat. — Si verò attendatur difficultas bene conversandi in religione et in officio habentis curam animarum; sic difficilius est bene conversari cum cura animarum propter exteriora pericula: quamvis conversatio religionis sit difficilior quantum ad ipsum genus operis, propter arctitudinem observantiæ regularis. — Si verò religiosus etiam ordine careat, sicut patet de conversis (2) religionum; sic manifestum est excellere præeminentiam ordinis quantum ad dignitatem, quia per sacrum ordinem aliquis deputatur ad dignissima ministeria quibus ipsi Christo servitur in sacramento altaris; ad quod requiritur major sanctitas interior, quàm requirat etiam religionis status; quia, sicut Dionysius dicit (De eccles. hierarch. cap. 6, circ. med.): « monasticus ordo debet sequi sacerdotales ordines, et ad eorum imitationem ad divina ascendere. » Unde gravius peccat, cæteris paribus, clericus in sacris ordinibus constitutus, si aliquid contrarium sanctitati agat, quàm aliquis religiosus qui non habet ordinem sacrum; quamvis laicus religiosus teneatur ad observantias regulares, ad quas illi qui sunt in sacris ordinibus, non tenentur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad illas auctoritates Chrysostomi breviter responderi posset, quòd non loquitur de sacerdote curato minoris ordinis, sed de episcopo, qui dicitur summus sacerdos (3): et hoc convenit intentioni illius libri, in quo consolatur se et Basilium de hoc quòd erant

(1) Al., *statum*.

(2) Qui gallicè dicuntur: *frères convers*.

(3) Ostensum est (art. præced.) episcopatum esse statui religiosorum superiores.

in episcopos electi. Sed, hoc prætermisso, dicendum est quòd loquitur quantum ad difficultatem. Præmittit enim (cap. 6. in fin.): « Cùm fuerit gubernator in mediis fluctibus, et de tempestate navem liberare potuerit, tunc meritò testimonium perfecti gubernatoris ab omnibus promeretur. » Et post concludit quod supra positum est (in arg.) de monacho, « qui non comparandus est illi qui tradius populis immobilis perseverat. » Et subdit causam, quia « sicut in tranquillitate, ita in tempestate gubernavit seipsum. » Ex quo nihil aliud ostendi potest, nisi quòd periculosior est status habeatis curam animarum, quàm monachi: in majori autem periculo innocentem se servare, est majoris virtutis indicium. Sed hoc etiam ad magnitudinem virtutis pertinet quòd aliquis vitet pericula religionem intrando: unde non dicit quòd mallet esse in officio sacerdotali quàm in solitudine monachorum; sed quòd mallet placere in hoc quàm in illo, quia hoc est majoris virtutis argumentum.

Ad *secundum* dicendum, quòd etiam illa auctoritas Augustini manifestè loquitur quantum ad difficultatem, quæ ostendit magnitudinem virtutis in his qui bene conversantur, sicut dictum est (in solut. præc.).

Ad *tertium* dicendum, quòd Augustinus ibi comparat monachos clericis quantum ad distantiam ordinis, non quantum ad distantiam religionis et sæcularis vitæ.

Ad *quartum* dicendum, quòd illi qui à statu religionis assumuntur ad curam animarum, cùm prius essent in sacris ordinibus constituti, assequuntur aliquid quod prius non habebant, scilicet officium curæ; non autem deponunt quod prius habebant, scilicet religionis statum. Dicitur enim in Decretis (16, quæst. 1, cap. 3): « De monachis qui diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordinem pervenerint, statuimus non debere eos à priori proposito discedere. » Sed presbyteri curati vel archidiaconi, quando religionem ingrediuntur, curam deponunt, ut adipiscantur perfectiorem statum. Unde ex hoc ipso excellentia ex parte religionis ostenditur. In hoc autem quòd religiosi laici (1) assumuntur in clericatum, et ad sacros ordines, manifestè promoventur ad melius, sicut supra dictum est (in arg. 4). Et hoc ostenditur ex ipso modo loquendi, cùm Hieronymus dicit: « Sic in monasterio vive ut clericus esse merearis. »

Ad *quintum* dicendum, quòd presbyteri curati et archidiaconi sunt similiore episcopis quàm religiosi, quantum ad aliquid, scilicet quantum ad curam animarum, quam secundariò habent; sed quantum ad perpetuam obligationem, quæ requiritur ad statum perfectionis, similiore sunt episcopo religiosi, ut ex supra dictis patet (art. 5 et 6 huj. quæst.).

Ad *sextum* dicendum, quòd difficultas quæ est ex arduitate operis, addit ad perfectionem virtutis; difficultas autem quæ provenit ex exterioribus impedimentis, quandoque quidem diminuit perfectionem virtutis; putà cùm aliquis non tantum virtutem amat, ut impedimenta virtutis declinare velit, secundum illud Apostoli (1. Corinth. ix. 25): *Omnis qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet*: quandoque verò est signum perfectioris virtutis, putà cùm alicui ex inopinato vel ex necessaria causa impedimenta virtutis occurrunt, propter quæ tamen à virtute non declinat. In statu autem religionis est major difficultas ex arduitate operum; sed in his qui in sæ-

(1) Per laicos religiosos tamen intelligendo non secundum præsentem usum eos qui *conversæ religionem* (frères convers appellatur, quia vix ad sacros ordines non admitti solent, quamvis

et admittantur quidam rarissimo privilegio; sed eorum ordinem simplicium professos quibus non est annexus clericatus et qui ex institutione sua nulli sacro ministerio deputantur.

culò vivunt qualitercumque (1), est major difficultas ex impedimentis virtutis, quæ religiosi per omnia providè vitaverunt.

QUÆSTIO CLXXXV.

DE IIS QUÆ PERTINENT AD STATUM EPISCOPORUM, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum episcoporum; et circa hoc quærentur octo: 1° Utrum liceat episcopatum appetere. — 2° Utrum liceat episcopatum finaliter recusare. — 3° Utrum oporteat ad episcopatum eligere meliorem. — 4° Utrum episcopus possit ad religionem transire. — 5° Utrum liceat ei corporaliter subditos suos deserere. — 6° Utrum possit habere proprium. — 7° Utrum peccet mortaliter bona ecclesiastica pauperibus non erogando. — 8° Utrum religiosi qui ad episcopatum assumuntur, teneantur ad observantias regulares.

ARTICULUS I. — UTRUM LICEAT EPISCOPIATUM APPETERE (2).

De his etiam quodl. II, art. 2, et quodl. III, art. 9 corp. et quodl. V, art. 4 corp. et quodl. XII, art. 48, et Opusc. XVIII, cap. 49, et I. Tim. III.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod liceat episcopatum appetere. Dicit enim Apostolus (I. Timoth. III, 1): *Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat*. Sed licitum est et laudabile bonum opus desiderare. Ergo etiam laudabile est desiderare episcopatum.

2. Præterea, status episcoporum est perfectior quàm religiosorum status, ut supra habitum est (quæst. præc. art. 7). Sed laudabile est quod aliquis desideret ad statum religionis transire. Ergo etiam laudabile est quod aliquis appetat ad episcopatum promoveri.

3. Præterea (Proverb. XI, 26), dicitur: *Qui abscondit frumenta, maledicetur in populis; benedictio autem super caput vendentium*. Sed ille qui est idoneus et vitæ et scientiæ ad episcopatum, videtur frumenta spiritualia abscondere si se ab episcopatu subtrahat; per hoc autem quod episcopatum accipit, ponitur in statu frumenta spiritualia dispensandi. Ergo videtur quod laudabile sit episcopatum appetere, et vituperabile ipsum refugere.

4. Præterea, facta sanctorum, quæ in sacra Scriptura narrantur, nobis proponuntur in exemplum, secundum illud (Rom. XV, 4): *Quæcumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt*. Sed legitur (Isa. VI), quod Isaias se obtulit ad officium prædicationis, quod præcipuè competit episcopis. Ergo videtur quod appetere episcopatum sit laudabile.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. XIX, cap. 19, à med.): « Locus superior, sine quo populus regi non potest, etsi ita administretur ut decet, tamen indecenter appetitur (3). »

CONCLUSIO. — Episcopatum appetere, et bonum et malum esse potest: bonum quidem est, si in eo spiritalis utilitas quæretur; malum verò, si aut opulentia, aut temporalis dignitas in episcopatu concupiscatur.

Respondeo dicendum quod in episcopatu tria possunt considerari. Quorum unum est principale et finale, scilicet episcopalis operatio, per quam utilitati proximorum intenditur, secundum illud (Joan. ult. 17): *Pasce oves meas*. Aliud autem est altitudo gradus; quia episcopus super alios constituitur, secundum illud (Matth. XXIV, 45): *Fidelis servus et prudens, quem constituit Dominus super familiam suam*. Tertium autem est, quod conse-

(1) Id est, sive laicam vitam agant, sive ad clericalem deputati sint.

(2) Dicit Apostolus (Hebr. V): *Nec quisquam sumit sibi honorem; sed qui vocatur à Deo tanquam Aaron*.

(3) Quod per superiorem porro locum episcopatum intelligat, et eum solum nominatum, patet ex iis quæ ibi præmittuntur et superius notata sunt ad episcopi nomen explicandum.

quenter se habet ad ista, scilicet reverentia, et honor, et sufficientia temporalium, secundum illud (I. Tim. v, 17): *Qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur*. Appetere ergo episcopatum ratione huiusmodi circumstantium bonorum, manifestum est quòd est illicitum, et pertinet ad cupiditatem vel ad ambitionem. Unde contra Phariseos Dominus dicit (Matth. xxiii, 6): *Amant primos recubitus in cœnis, et primas cathedras in synagogis et salutationes in foro, et vocari ab hominibus Rabbi*. — Quantum autem ad secundum, scilicet ad celsitudinem gradus, appetere episcopatum est præsumptuosum. Unde Dominus arguit discipulos (Matth. xx, 25), primatum quærentes, dicens: *Scitis quia principes gentium dominantur eorum*, ubi Chrysostomus (hom. lxxvi in Matth. à med.) dicit quòd « per hoc ostendit quòd gentile est primatus cupere, et sic gentium comparatione eorum animam æstuantem convertit. » Sed appetere proximis prodesse, est secundum se laudabile et virtuosum. Verum quia, prout est episcopalis actus, habet annexam gradus celsitudinem, præsumptuosum (1) videtur quòd aliquis præesse appetat ad hoc quòd subditis prosit, nisi manifestâ necessitate imminente; sicut Gregorius dicit (Pastor. part. I, cap. 8, circ. med.), quòd « tunc laudabile erat episcopatum quærere, quando per hunc quemquam dubium non erat ad supplicia graviora pervenire » (unde non de facili inveniebatur qui hoc onus assumeret), præsertim cum aliquis charitatis zelo divinitus ad hoc incitatur, sicut Gregorius dicit (Pastor. part. 1, cap. 7, ante med.), quòd « Isaias prodesse proximis cupiens, laudabiliter officium prædicationis appetit (2). » Potest tamen absque præsumptione quilibet appetere talia opera facere, si eum contingeret in tali officio esse, vel etiam se esse dignum ad talia opera exequenda; ita quod opus bonum cadat sub desiderio, non autem primatus dignitatis. Unde Chrysostomus (alius auctor) dicit (Super Matth. hom. xxxv, in Oper. imperf. aliquant. à med.): « Opus quidem desiderare bonum, bonum est; primatum autem honoris concupiscere, vanitas est. Primatus enim fugientem se desiderat, desiderantem se horret. »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut Gregorius dicit (Past. part. 1, cap. 8), « illo tempore hoc dixit Apostolus quo ille qui plebibus præerat, primus ad martyrii tormenta ducebatur; » et sic nihil aliud erat quod in episcopatu appeti posset, nisi bonum opus. Unde Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. xix, cap. 19, à med.), quòd Apostolus dicens: « Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat, exponere voluit quid sit episcopatus, quia nomen operis est, non honoris. Græcum est enim: epi (ἐπί) quippe super, scopus (σκοπός); verò intentio est. Ergo ἐπισκοπεῖν, si velimus latine superintendere, possumus dicere, ut intelligat non se esse episcopum qui præesse dilexerit, non prodesse: in actione enim (ut parum ante præmittit) non amandus est honor in hac vita, sive potentia, quoniam omnia vana sunt sub sole (3); sed opus ipsum quod per eundem honorem vel potentiam fit. » Et tamen, ut Gregorius dicit (Pastor. loc. cit.), « Apostolus laudans desiderium (scilicet boni operis), in pavorem vertit protinus quod laudavit, cum subjungit: Oportet autem episcopum irreprehensibilem esse, quasi dicit: Laudo quod quæritis; sed prius discite quid quærat. »

Ad *secundum* dicendum, quòd non est eadem ratio de statu religionis, et

(1) Hinc dicit synod. Trid. (sess. vi, cap. 4): *Quòd Ecclesiarum regimen sit onus angelicis humeris formidandum*.

(2) Alludendo his verbis Isaïæ qui, cum audisset vocem Domini dicentis: *Quem miltam?*

et quis ibit nobis? se obtulit dicens: Ecce ego, mitte me.

(3) Alludendo quoque ad illud Salomonis (Eccl. i, 14): *Vidi cuncta quæ fiunt sub sole, et ecce universa vanitas.*

de statu episcopali, propter duo. Primò quidem, quia ad statum episcopalem præexigitur vitæ perfectio; ut patet per hoc quod Dominus à Petro quæsit, si plus eum cæteris diligeret, antequam ei committeret pastorale officium: sed ad statum religionis non præexigitur perfectio, sed est via in perfectionem: unde et Dominus (Matth. ix) non dixit: *Si es perfectus, vade, vende omnia quæ habes*, sed: *Si vis perfectus esse*. Et hujus differentie ratio est, quia, secundum Dionysium (De eccles. hier. cap. 5, circ. med.), perfectio pertinet activè ad episcopum sicut ad perfectorem, ad monachum autem passivè sicut ad perfectum. Requiritur autem quòd sit perfectus aliquis ad hoc quòd possit alios ad perfectionem adducere; quod non præexigitur ab eo qui debet ad perfectionem adduci. Est autem præsumptuosum quòd aliquis perfectum se reputet, non autem quòd aliquis ad perfectionem tendat. Secundò, quia ille qui statum religionis assumit, se aliis subjicit ad spiritualia capienda; et hoc cuilibet licet. Unde Augustinus (De civ. Dei, lib. xix, cap. 19, à med.) dicit: « A studio cognoscendæ veritatis nemo prohibetur, quòd ad laudabile otium pertinet. » Sed ille qui transit ad statum episcopalem, sublimatur ad hoc quòd aliis provideat, et hanc sublimationem nullus debet sibi assumere, secundum illud (Hebr. v, 4): *Neque quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur à Deo*; et Chrysostomus (alius auctor) dicit (super Matth. hom. xxv, in Op. imperf. inter med. et fin.): « Primatum Ecclesiæ concupiscere neque justum est, neque utile. Quis enim sapiens vult ultrò se subjicere servituti et periculo tali, ut det rationem pro omni Ecclesia? nisi fortè qui non timet Dei judicium, abutens primatu ecclesiastico sæculariter, ut scilicet convertat ipsum in secularem. »

Ad tertium dicendum, quòd dispensatio spiritualium frumentorum non est facienda secundum arbitrium cujuslibet. Sed principaliter quidem secundum arbitrium et dispositionem Dei, secundariò autem secundum arbitrium superiorum prælatorum; ex quorum persona dicitur (I. Corinth. iv, 1): *Sic nos existimet homo ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei*. Et ideo non intelligitur ille abscondere frumenta spiritualia cui non competit ex officio, nec ei à superiore injungitur si ab aliorum correctione aut gubernatione desistat; sed solum tunc intelligitur abscondere, si dispensationem negligat, cum ei ex officio incumbit; vel si officium, cum ei injungitur, pertinaciter recipere renuat. Unde Augustinus dicit (De civitat. Dei, lib. xix, cap. 19, fin.): « Otium sanctum quærit charitas veritatis; negotium justum suscipit necessitas charitatis: quam sarcinam si nullus imponit, percipiendæ atque intuendæ vacandum est veritati; si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem (1). »

Ad quartum dicendum, quòd, sicut Gregorius dicit in Pastoralis (part. I, cap. 7, à med.): « Isaïas, qui mitti voluit, ante se per altaris calculum purgatum vidit, ne non purgatus adire quisque sacra ministeria audeat. Quia ergo valdè difficile est purgatum se quemlibet posse cognoscere, prædicationis officium tutius declinatur. »

ARTICULUS II. — UTRUM LICEAT EPISCOPATUM INJUNCTUM OMNINO RECUSARE (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd liceat episcopatum injunctum omnino recusare. Ut enim Gregorius dicit (Pastor, part. I, cap. 7,

(1) Hæc acceptatio potest esse meritoria; nam, ut cenet ipse D. Thomas, quando prælatio imponitur à superiore, vel quando non invenitur aliquis qui velit onus prælationis subire; tali

necessitate existente meritorium est appetere prælationem.

(2) Licet episcopatum oblatum recusare, non verò episcopatum injunctum ab eo qui potestatem habet.

paulò à princ.), « per activam vitam prodesse proximis cupiens Isaias, officium prædicationis appetit; per contemplativam verò Jeremias amorì Conditoris sedulò inhærere desiderans, ne mitti ad prædicandum debeat, contradicit. » Nullus autem peccat si meliora nolit deserere, ut minus bonis inhæreat. Cum ergo amor Dei præemineat dilectioni proximi, et vita contemplativa præferatur vitæ activæ, ut ex supra dictis patet (quæst. xxv, art. 1, et quæst. xxvi, art. 2, et quæst. clxxxii, art. 1), videtur quòd non peccet ille qui omnino episcopatum recusat.

2. Præterea, sicut Gregorius dicit in Pastoralì (part. I, cap. 7, à med.), « valdè difficile est ut aliquis se purgatum possit cognoscere; nec debet aliquis non purgatus sacra ministeria adire. » Si ergo aliquis non sentiat se esse purgatum, quantumcumque sibi episcopale injungatur officium, non debet illud suscipere.

3. Præterea, de B. Marco Hieronymus dicit (in prologo super Marcum (1), versùs fin.), quòd « amputasse sibi post fidem pollicem dicitur, ut sacerdotie reprobis haberetur. » Et similiter aliqui votum emittunt ut nunquam episcopatum accipiant. Sed ejusdem rationis est ponere impedimentum ad aliquid, et omnino recusare illud. Ergo videtur quòd absque peccato possit aliquis omnino episcopatum recusare.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit ad Eudoxium (ep. 48, al. 81, ante med.): « Si quam operam vestram mater Ecclesia desideraverit, nec elatione avida suscipiatis, nec blandiente desidia respuatis. » Postea subdit: « Neque otium vestrum necessitatibus Ecclesiæ præponatis; cui parturienti si nulli boni ministrare vellent, quomodo nasceremini non inveniretis. »

CONCLUSIO. — Sicut episcopatus celsitudinem concupiscere malum est, ita episcopatum à superiore mandatum, animo obstinato recusare, peccatum est, charitati et humilitati repugnans.

Respondeo dicendum quòd in assumptione episcopatus duo sunt considerata: primò quidem quid deceat hominem appetere secundum propriam voluntatem; secundò, quid hominem deceat facere ad voluntatem alterius. Quantum ergo ad propriam voluntatem, convenit homini principaliter insistere propriæ saluti; sed quòd aliorum saluti intendat, hoc convenit homini ex dispositione alterius potestatem habentis, ut ex supra dictis patet (art. præc. ad 3). Unde sicut ad inordinationem voluntatis pertinet quòd aliquis proprio motu feratur in hoc quòd aliorum gubernationi præficiatur, ita etiam ad inordinationem voluntatis pertinet quòd aliquis omnino contra superioris injunctionem, prædictum gubernationis officium finaliter recuset, propter duo: Primò quidem quia hoc repugnat charitati proximorum, quorum utilitati se aliquis debet exponere pro loco et tempore. Unde Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. xix, cap. 19, circa fin.), quòd « negotium justum suscipit necessitas charitatis. » Secundò, quia hoc repugnat humilitati; per quam aliquis superiorum mandatis se subjicit. Unde Gregorius dicit (Pastor. part. I, cap. 6): « Tunc ante Dei oculos vera est humilitas, cum ad respuendum hoc quod utiliter subire præcipitur, pertinax non est (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd quamvis simpliciter et absolute loquendo, vita contemplativa potior sit quàm activa, et amor Dei quàm dilectio proximi; tamen ex alia parte bonum multitudinis præferendum est

(1) Prologus ille commentitiè Hieronymo tribuitur, et factum illud non Marcus Evangelista, sed alius anachoreta fecisse memoratur, ut Baronius, ad annum Christi 43, num. 44, notat.

(2) B. Thomas legitur omninò recusasse archiepiscopatum Neapolitanum, sed non pertinaciter.

bono unius. Unde Augustinus dicit in verbis præmissis : « Neque otium vestrum necessitatibus Ecclesiæ præponatis, » præsertim quia et hoc ipsum ad dilectionem Dei pertinet quòd aliquis ovibus Christi curam pastorem impendat. Unde super illud (Joan. ult.) : *Pasce oves meas*, dicit Augustinus (tract. 123, circa med.) : « Sit amoris officium pascere dominicum gregem, sicut fuit timoris indicium negare pastorem. » Similiter etiam prælati non sic transferuntur ad vitam activam ut contemplativam deserant : unde Augustinus dicit (De civ. lib. xix, cap. 19, in fin.), quòd « si imponatur sarcina pastoralis officii, nec sic deserenda est delectatio veritatis, » quæ scilicet in contemplatione habetur.

Ad secundum dicendum, quòd nullus tenetur obedire prælato ad aliquod illicitum, sicut patet ex his quæ supra dicta sunt de obedientia (quæst. civ, art. 5). Potest ergo contingere quòd ille cui injungitur prælationis officium, in se aliquid sentiat, propter quod non liceat ei prælationem accipere. Hoc autem impedimentum quandoque quidem removeri potest per ipsummet cui pastoralis cura injungitur, putà si habeat peccandi propositum, quod potest deserere : et propter hoc non excusatur quin finaliter teneatur obedire prælato injungenti. Quandoque verò impedimentum ex quo fit ei illicitum pastorale officium, non potest ipse remove, sed prælatus qui injungit ; putà si sit irregularis vel excommunicatus : et tunc debet defectum suum prælato injungenti ostendere : qui si impedimentum remove noluerit (1), tenetur humiliter obedire. Unde (Exod. iv, 10), cùm Moyses dixisset : *Obsecro, Domine, non sum eloquens ab heri et nudius tertius*, Dominus respondit ad eum : *Ego ero in ore tuo, doceboque te quid loquaris*. Quandoque verò non potest removeri impedimentum nec per injungentem, nec per eum cui injungitur ; sicut si archiepiscopus non possit super irregularitate dispensare : unde subditus non tenetur ei obedire ad suscipiendum episcopatum (2) vel etiam sacros ordines, si sit irregularis.

Ad tertium dicendum, quòd accipere episcopatum non est de se necessarium ad salutem, sed fit necessarium ex superioris præcepto. His autem quæ sic sunt necessaria ad salutem, potest aliquis impedimentum licitè apponere, antequam fiat præceptum : alioquin non liceret alicui transire ad secundas nuptias, ne per hoc impediretur à susceptione episcopatus vel sacri ordinis. Non autem hoc liceret in his quæ per se sunt de necessitate salutis. Unde B. Marcus non contra præceptum egit, sibi digitum amputando ; quamvis eum credibile sit hoc ex instinctu Spiritus sancti fecisse, sine quo non licet alicui sibi manum injicere. Qui autem votum emittit de non suscipiendo episcopatu, si per hoc intendat se obligare ad hoc quòd nec per obedientiam superioris prælati accipiat, illicitè vovet (3) ; si autem intendit ad hoc se obligare, ut quantum est de se, episcopatum non quærat, nec suscipiat, nisi imminente necessitate, licitum est votum, quia vovet se facturum id quod hominem facere decet.

ARTICULUS III. — UTRUM OPORTEAT EUM QUI AD EPISCOPATUM ASSUMITUR ESSE CÆTERIS MELIOREM (4).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd oporteat eum qui ad episcopa-

(1) Ita Nicolai. Al., *voluerit*.

(2) Observandum est, ait Sylvius, non solum pontificem romanum, sed etiam archiepiscopum posse cuiquam injungere ut episcopatum suscipiat ; id enim in hac responsione supponit B. Thomas.

(3) Votum in eo casu ad inobedientiam emittitur ac proinde fit irritum, et peccaminosum, siqui-

dem juxta S. Alphonsum votum cujus objectum est peccatum veniale fit peccatum mortale (Theol. mor. lib. III, n° 206).

(4) Affirmativè respondet S. Doctor, sed per meliorem non intelligit eum qui melior est simpliciter secundum charitatem, id est, sanctior ; sed eum qui melior quoad regimen Ecclesiæ.

tum assumitur, esse cæteris meliorem. Dominus enim Petrum, cui commissurus erat pastorale officium, examinavit, si se diligeret plus cæteris. Sed ex hoc aliquis melior est quòd Deum plus diligit. Ergo videtur quòd ad episcopatum non sit assumendus, nisi ille qui est cæteris melior.

2. Præterea, Symmachus papa dicit (cap. *Vilissimus* 1, qu. 1): « Vilissimus computandus est, nisi scientiâ et sanctitate præcellat qui est dignitate præstantior. » Sed ille qui præcellit scientiâ et sanctitate, est melior. Ergo non debet aliquis ad episcopatum assumi, nisi sit cæteris melior.

3. Præterea, in quolibet genere minora per majora reguntur, sicut corporalia reguntur per spiritualia, et inferiora corpora per superiora, ut Augustinus dicit (De Trin. lib. III, cap. 4). Sed episcopus assumitur ad regimen aliorum. Ergo debet esse cæteris melior.

Sed *contra* est quod Decretalis dicit (cap. *Cum dilectus*, De electione, etc.), quòd « sufficit eligere bonum, neque oportet eligere meliorem. »

CONCLUSIO. — Qui quemquam ad episcopatum eligit, non simpliciter cæteris meliorem tenetur eligere, sed quem cæteris magis idoneum ad animarum regimen novit: ei verò qui eligitur, sat fuerit ut nihil in se animadvertat ob quod tali munere se indignum existimet.

Respondeo dicendum quòd circa assumptionem alicujus ad episcopatum aliquid considerandum est ex parte ejus qui assumitur, et aliquid ex parte ejus qui assumit. Ex parte enim ejus qui assumit vel eligendo, vel providendo, requiritur quòd talem eligat qui fideliter divina mysteria dispenset, quæ quidem dispensari debent ad utilitatem Ecclesiæ, secundum illud (I. Corinth. XIV, 12): *Ad ædificationem Ecclesiæ quærite ut abundetis*. Non autem divina ministeria hominibus committuntur propter eorum remunerationem, quam expectare debent in futuro. Et ideo ille qui debet aliquem eligere in episcopum, vel de eo providere, non tenetur assumere meliorem simpliciter, quod est secundum charitatem: sed meliorem quoad regimen Ecclesiæ, qui scilicet possit Ecclesiam et instruere et defendere, et pacificè gubernare (1). Unde contra quosdam Hieronymus dicit (sup. illud cap. 1 ad Tit.: *Et constituias per civit.*, etc.), quòd « quidam non quærunt eos in Ecclesia columnas erigere, quos plus cognoscunt Ecclesiæ prodesse; sed quos plus ipsi amant, vel quorum sunt obsequiis deliniti vel dediti, vel pro quibus majorum quispiam rogaverit, et, ut deteriora taceam, qui ut clerici fierent muneribus impetrarunt. » Hoc autem pertinet ad acceptionem personarum, quæ in talibus est grave peccatum. Unde super illud (Jacobi II): *Fratres mei, nolite in personarum acceptione*, etc., dicit Glossa (ord. Augustini, epist. 167, al. 29, ad Hieron. inter med. et fin.): « Si hanc distantiam sedendi vel standi ad honores ecclesiasticos referamus, non est putandum, leve esse peccatum in personarum acceptione habere fidem Domini gloriæ. Quis enim ferat eligi divitem ad sedem honoris Ecclesiæ, contempto paupere instructiore et sanctiore? » Ex parte autem ejus qui assumitur, non requiritur quòd reputet se aliis meliorem: hoc enim esset superbum et præsumptuosum; sed sufficit quòd nihil in se inveniat per quod illicitum ei reddatur assumere prælationis officium (2). Unde licet Petrus interrogatus esset an Dominum plus cæteris diligeret, in sua res-

(1) Similiter synod. Trid. de iis qui ad parochiales promovendi sunt loquitur (sess. XXIV, cap. 18): peracto examine, renuntientur quotcumque ab his idonei judicati fuerint ætate, moribus, doctrinâ, prudentiâ et aliis rebus ad vacantem ecclesiam gubernandam opportuuis,

ex hisque episcopus eum eligat quem cæteris magis idoneum judicaverit.

(2) Postquam verò suscepit, operam dare debet ut cæteros scientiâ et sanctitate præcellat, ut dicitur in respons. ad 2.

ponsione non se prætulit cæteris, sed simpliciter respondit quòd Christum amaret.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Dominus in Petro sciebat ex suo munere esse idoneitatem, etiam quantum ad alia, gubernandi Ecclesiam : et ideo cum de ampliori dilectione examinavit ; ad ostendendum quòd ubi aliàs invenitur homo idoneus ad Ecclesiæ regimen, præcipuè attendi debet in ipso eminentia divinæ dilectionis.

Ad *secundum* dicendum, quòd auctoritas illa est intelligenda quantum ad studium illius qui in dignitate constitutus est ; debet enim ad hoc intendere, ut talem se exhibeat ut cæteros et scientiâ et sanctitate præcellat. Unde Gregorius dicit in Pastoralis (part. 2, cap. 1) : « Tantum debet actionem populi actio transcendere præsulis, quantum distare solet à grege vita pastoris. » Non autem ei imputandum est, si ante prælationem excellentior non fuit, ut ex hoc debeat vilissimus reputari.

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut dicitur (I. Corinth. xii, 14) : *Divisiones gratiarum, et ministrationum et operationum sunt.* Unde nihil prohibet aliquem esse magis idoneum ad officium regiminis, qui tamen non excellit in gratia sanctitatis. Secus autem est in regimine naturalis ordinis, in quo id quod est superius ordine naturæ, ex hoc ipso habet majorem idoneitatem ad hoc quòd inferiora disponat.

ARTICULUS IV. — UTRUM EPISCOPUS POSSIT LICITÈ CURAM EPISCOPALEM DESERERE, UT AD RELIGIONEM SE TRANSFERAT (1).

De his etiam supra, quæst. CLXXXIV, art. 6 corp. fin. et infra, quæst. CLXXXIX, art. 7 corp.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd episcopus non possit licitè curam episcopalem deserere, ut ad religionem se transferat. Nulli enim licet de statu perfectiori ad minus perfectum statum transire : hoc enim est retrò respicere ; quod est damnable, secundum Domini sententiam dicentis (Lucæ ix, 62) : *Nemo mittens manum ad aratrum, et respiciens retrò, aptus est regno Dei.* Sed status episcopalis est perfectior quàm status religionis, ut supra habitum est (quæst. CLXXXIV, art. 7). Ergo sicut non licet de statu religionis redire ad sæculum ; ita non licet de statu episcopali ad religionem transire.

2. Præterea, ordo gratiæ est decentior quàm ordo naturæ. Sed secundum naturam non movetur idem ad contraria ; putà si lapis naturaliter deorsum movetur, non potest naturaliter à deorsum redire in sursum. Sed secundum ordinem gratiæ licet transire de statu religionis ad statum episcopalem. Ergo non licet è converso de statu episcopali redire ad statum religionis.

3. Præterea, nihil in operibus gratiæ debet esse otiosum. Sed ille qui est semel in episcopum consecratus, perpetuò retinet spiritualem potestatem conferendi ordines, et alia hujusmodi faciendi quæ ad episcopale officium pertinent : quæ quidem potestas otiosa remanere videtur in eo qui curam episcopalem dimittit. Ergo videtur quòd episcopus non possit curam episcopalem dimittere, et ad religionem transire.

Sed *contra*, nullus cogitur ad id quod est secundum se illicitum. Sed illi qui petunt cessionem à cura episcopali, ad cedendum compelluntur, ut patet (extrav. De renunt. cap. *Quidam*). Ergo videtur quòd deserere curam episcopalem non sit illicitum.

CONCLUSIO. — Non licet episcopo ut ad religionem transeat, episcopatum dimittere, nisi ex legitima causa, et summi pontificis auctoritate.

(1) Negativè respondet S. Doctor ; quia hoc ipso quo episcopatum accepit, perpetua obligatione sese ad curam animarum astrinxit.

Respondeo dicendum quòd perfectio episcopalis statûs in hoc consistit quòd aliquis ex divina dilectione se obligat ad hoc quòd salutem proximorum insistat; et ideo tamdiu obligatur ad hoc quòd curam pastorem retineat, quamdiu potest subditis sibi commissis proficere ad salutem: quam quidem negligere non debet, neque propter divinæ contemplationis quietem (cùm Apostolus propter necessitatem subditorum etiam à contemplatione futuræ vitæ se differri patienter toleraret, secundum illud (Philip. I, 22): *Ecce quid eligam ignoro: coarctor autem ex duobus, desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo, multò magis melius: permanere autem in carne necessarium est propter vos; et hoc confidens scio, quia manebo*); neque propter quæcumque adversa vitanda, vel lucra conquirenda, quia, sicut dicitur (Joan. x, 2), *bonus pastor ponit animam suam pro ovibus suis*. Contingit tamen quandoque quòd episcopus impeditur procurare subditorum salutem multipliciter (1). Quandoque autem propter defectum proprium, vel conscientiæ, sicut si sit homicida vel simoniacus; vel etiam corporis, puta si sit senex, vel infirmus; vel etiam scientiæ, quæ sufficiat ad curam regiminis; vel etiam irregularitatis, puta si sit bigamus. Quandoque autem propter defectum subditorum, in quibus non potest proficere. Unde Gregorius dicit (Dialog. lib. II, cap. 2, à med.): « Ibi æquanimiter portandi sunt mali, ubi inveniuntur aliqui, qui adjuventur, boni; ubi autem omnino fructus de bonis deest, fit aliquando de malis labor supervacuum. Unde sæpe agitur in animo perfectorum, quòd cùm laborem suum sine fructu esse considerant, in locum alium ad laborem cum fructu migrant. » Quandoque autem contingit ex parte aliorum: puta cùm de prælacione alicujus personæ scandalum suscitatur (2): nam, ut Apostolus dicit (I. Corinth. VIII, 13): *Si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnes in æternum*, dum tamen scandalum non oriatur ex malitia aliquorum volentium fidem, aut justitiam Ecclesiæ conculcare: propter hujusmodi enim scandalum non est cura pastoralis dimittenda, secundum illud (Matth. xv, 14): *Sinite illos, scilicet qui scandalizabantur de veritate doctrinæ Christi cæci sunt, et duces cæcorum*. Oportet tamen quòd sicut curam regiminis assumit aliquis per providentiam superioris prælati, ita etiam per ejus auctoritatem ex causis prædictis deserat susceptam. Unde (extrav. De renunt. cap. *Nisi cum pridem*, in fin.) dicit Innocentius III: « Etsi pennas habeas quibus satagas in solitudinem avolare, ita tamen adstrictæ sunt nexibus præceptorum, ut liberum non habeas absque nostra permissione volatum. Soli enim papæ licet dispensare in voto perpetuo, quo quis se ad curam subditorum adstrinxit, episcopatum suscipiens (3).

Ad primum ergo dicendum, quòd perfectio religiosorum et episcoporum secundum diversa attenditur. Nam ad perfectionem religionis pertinet studium quod quis adhibet ad propriam salutem; ad perfectionem autem episcopalis statûs pertinet adhibere studium ad proximorum salutem. E ideo quamdiu potest esse aliquis utilis proximorum salutem, retrocederet, s ad statum religionis vellet transire, ut solum suæ salutem insisteret, qui s obligavit ad hoc quòd non solum suam salutem, sed etiam aliorum procuraret. Unde Innocentius III dicit in Decretali prædicta (in corp. art.), quòd

(1) Omnes causæ propter quas episcopus cedendi licentiam potest postulare in hoc versu comprehenduntur:

Debilis, ignarus, malè conscius, Irregularis,
Quem mala plebs odit, dans scandala, cedere potest.

(2) Sic Gregorius Nazianzenus cessit episcopatum constantinopolitanum, ut in vita ejus fertur.

(3) Quod romano pontifici reservatur non tamen constitutione canonica quam institutione divina ut auctor Innocentius III et ipse B. Thomas (Opus. de perfect. vitæ spirit. cap. 23).

« facilius indulgetur ut monachus in præsulatum ascendat, quàm præsul ad monachatum descendat. » Sed si salutem aliorum procurare non possit, conveniens est ut suæ salutis intendat.

Ad secundum dicendum, quòd propter nullum impedimentum debet homo prætermittere studium suæ salutis, quod pertinet ad religionis statum. Potest autem esse aliquod impedimentum procurandæ salutis alienæ. Et ideo monachus potest ad statum episcopatus assumi, in quo etiam suæ salutis curam agere potest. Potest etiam episcopus, si impedimentum alienæ salutis procurandæ interveniat, ad religionem transire, et impedimento cessante, potest iteratò ad episcopatum assumi; putà per correctionem subditorum, vel per sedationem scandali, vel per curationem infirmitatis, aut depulsà ignorantia per instructionem sufficientem; vel etiam si simoniace sit promotus, eo ignorante, si se ad regularem vitam episcopatu dimisso transtulerit, poterit iteratò ad alium episcopatum promoveri (1). Si verò aliquis propter culpam sit ab episcopatu depositus, et in monasterium detrusus ad pœnitentiam peragendam, non potest iteratò ad episcopatum revocari. Unde dicitur (7, quæst. 1, cap. *Hoc nequaquam*): « Præcipit sancta synodus ut quicumque de pontificali dignitate ad monachorum vitam et pœnitentiæ descenderit locum, nequaquam ad pontificatum resurgat. »

Ad tertium dicendum, quòd etiam in rebus naturalibus propter impedimentum superveniens potentia remanet absque actu, sicut propter infirmitatem oculi cessat actus visionis. Et ita etiam non est inconveniens, si propter impedimentum superveniens potestas episcopalis remaneat absque actu.

ARTICULUS V. — UTRUM LICEAT EPISCOPO PROPTER ALIQUAM PERSECUTIONEM CORPORALEM DESERERE GREGEM SIBI COMMISSUM (2).

De his etiam Opusc. XVIII, cap. 19 et 20, et Joan. x, et I. Cor. i, fin. et II. Cor. II, fin.

Ad quintum sic proceditur 1. Videtur quòd non liceat episcopo propter aliquam persecutionem temporalem corporaliter deserere gregem sibi commissum. Dicit enim Dominus (Joan. x, 12), quòd ille est mercenarius et non verè pastor, qui *videt lupo venientem, et dimittit oves, et fugit*. Dicit autem Gregorius (hom. XIV in Evang. aliquant. à princ.): « lupo super oves venit, cum quilibet injustus et raptor fideles quosque atque humiles opprimit. » Si ergo propter persecutionem alicujus tyranni episcopus gregem sibi commissum corporaliter deserat, videtur quòd sit mercenarius et non pastor.

2. Præterea (Proverb. VI, 1), dicitur: *Fili, si sponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam*; et postea subdit: *Discurre, festina, suscita amicum tuum*: quod exponens Gregorius in Pastor. (part. 3, cap. 1, admonit. 5, inter princ. et med.), dicit: « Spondere pro amico, est animam alienam in periculo suæ conversationis accipere. Quisquis autem ad vivendum aliis in exemplum proponitur, non solum ut ipse vigilet, sed etiam ut amicum suscitet, admonetur. » Sed hoc non potest facere, si corporaliter deserat gregem. Ergo videtur quòd episcopus non debeat causâ persecutionis corporaliter suum gregem deserere.

(1) Hic juxta canonicum jus ad eundem episcopatum redire non potest, sed ad alium duntaxat (cap. *Post translationem*, tit. De reanuntiatione; cæteri autem, etiam ad eundem redire possunt.

(2) Tertullianus docuit in libro *De fuga in*

persecutione, fugam istam esse illicitam; verùm doctrina catholica huic adversatur, ut patet ex August. (epist. 180, Cyprian. epist. 56 et in lib. *De lapsis*), Athanas. in *Apologia* pro fuga sua, et idem sentierunt ipse Tertullianus adhuc catholicus (lib. De patientia, c. 45) et communiter alii.

3. Præterea, ad perfectionem episcopalis statûs pertinet quòd proximis curam impendat. Sed non licet ei qui est statum perfectionis professus, ut omnino deserat ea quæ sunt perfectionis. Ergo videtur quòd non liceat episcopo se corporaliter subtrahere ab executione sui officii, nisi fortè ut operibus perfectionis in monasterio vacet.

Sed *contra* est quod Apostolis, quorum successores sunt episcopi, mandavit Dominus (Matth. x, 23) : *Si vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam.*

CONCLUSIO. — Dum subditorum salus, episcopi vel alterius pastoris præsentiam exigit, non licet episcopo vel pastori suum gregem deserere : cessante verò ista necessitate, licet episcopo et alii pastori propter corporalem persecutionem, à suo grege abesse.

Respondeo dicendum quòd in qualibet obligatione præcipuè attendi debet obligationis finis. Obligant autem se episcopi ad exequendum pastorale officium propter subditorum salutem. Et ideo ubi subditorum salus exigit personæ pastoris præsentiam, non debet pastor personaliter suum gregem deserere, neque propter aliquod commodum temporale, neque etiam propter aliquod personale periculum imminens, cum bonus pastor animam suam ponere teneatur pro ovibus suis. — Si verò subditorum saluti possit sufficienter in absentia pastoris per alium provideri, tunc licet pastori vel propter aliquod commodum Ecclesiæ, vel propter personæ periculum corporaliter gregem deserere (1). Unde Augustinus dicit (in ep. ad Honoratum 228, al. 180, aliquant. à princ.) : « Fugiant de civitate in civitatem servi Christi, quando eorum quisquam specialiter à persecutoribus quæritur; ut ab aliis, qui non ita quærentur, non deseratur Ecclesia. Cum autem omnium est commune periculum, hi qui aliis indigent, non deserantur ab his quibus indigent. » Si enim « perniciosum est proutam in tranquillitate navem deserere, quantò magis in fluctibus? » ut dicit Nicolaus papa I, et habetur (7, quæst. 1, cap. *Sciscitaris*).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille tanquam mercenarius fugit, qui commodum temporale vel etiam salutem corporalem spirituali saluti proximorum præponit. Unde Gregorius dicit (in homil. cit. in arg.) : « Stare in periculo ovium non potest qui in eo quòd ovibus præest, non oves diligit, sed lucrum terrenum quærit : et ideo opponere se contra periculum trepidat, ne hoc quod diligit, amittat. » Ille autem qui ad evitandum periculum recedit absque detrimento gregis, non tanquam mercenarius fugit.

Ad *secundum* dicendum, quòd ille qui spondet pro aliquo, si per se implere non possit, sufficit ut per alium impleat. Unde prælatus, si habet impedimentum, propter quod non possit personaliter curæ subditorum intendere, suæ sponsioni satisfacit, si per alium provideat.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui ad episcopatum assumitur, assumit statum perfectionis secundum aliquod perfectionis genus; à quo si impediatur, ad aliud genus perfectionis non tenetur, ut scilicet necesse sit eum ad statum religionis transire : imminet tamen ipsi necessitas ut animum retineat intendendi proximorum saluti, si opportunitas adsit et necessitas requirat.

(1) Ut nihil dicamus de iis qui in veteri Testamento fugerunt, Christus ipse fugit in Ægyptum metu Hærodis, et Archelai in Nazareth (Matth. II); cùmque à montis supercilio vellent eum præcipitare rursum fugit (Luc. IV, 4), sicut

et quando Judæi eum apprehendere quærebant (Joan. X). Apostolus quoque, cognitis Judæorum insidiis, eas declinavit per murum in sporta dimissus (Act. IX).

ARTICULUS VI. — UTRUM LICEAT EPISCOPO ALIQUID PROPRIUM HABERE (1).

De his etiam infra, quæst. CLXXXVI, art. 5 ad 5, et Opusc. XVIII, cap. 17 et 18.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod episcopo non liceat aliquid proprium possidere. Dominus enim dicit (Matth. xix, 21) : *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et veni et sequere me* ; ex quo videtur quod voluntaria paupertas ad perfectionem requiratur. Sed episcopi assumuntur ad statum perfectionis. Ergo videtur quod non liceat eis proprium possidere.

2. Præterea, episcopi in Ecclesia tenent locum Apostolorum, ut dicit Glossa (ord. Bedæ, sup. illud : *Designavit*, etc. Lucæ x). Sed apostolis Dominus præcepit ut nihil proprium possiderent, secundum illud (Matth. x, 9) : *Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris* ; unde et Petrus pro se, et pro aliis apostolis dicit : *Ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te* (Matth. xix, 27). Ergo videtur quod episcopi teneantur ad hujusmodi mandati observantiam, ut nihil proprium possideant.

3. Præterea, Hieronymus dicit ad Nepotianum (epist. 2, inter princ. et med.) : « Cleros græcè, latinè sors appellatur : propter quod clerici dicuntur, vel quia de sorte Domini sunt, vel quia ipse Dominus sors, id est pars, clericorum est. Qui autem Dominum possidet, nihil extra eum habere potest. Si autem aurum, si argentum, si possessiones, si variam suppellectilem habet, cum istis partibus non dignatur Dominus fieri pars ejus. » Ergo videtur quod non solum episcopi, sed etiam clerici debeant proprio carere.

Sed *contra* est quod dicitur (1 2, quæst. 1, cap. 19) : « Episcopi de rebus propriis, vel acquisitis, vel quicquid de proprio habent, hæredibus suis, si voluerint, derelinquant. »

CONCLUSIO. — Episcopi ex sui muneris ratione, propria bona habere non videntur.

Respondeo dicendum quod ad ea quæ sunt supererogationis, nullus tenetur, nisi se specialiter ad illud voto astringat. Unde Augustinus dicit (in epist. ad Paulinam et Armentarium 127, al. 45, non remotè à fin.) : « Quia jam vovisti, jam te obstrinxisti, aliud tibi facere non licet. Priusquam esses voti reus, liberum fuit quo esses inferior. » Manifestum est autem quod vivere absque proprio, supererogationis est ; non enim cadit sub præcepto, sed sub consilio. Unde (Matth. xix, 17), cum dixisset Dominus adolescenti : *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*, postea superaddendo subdidit : *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus*. Non autem episcopi in sua ordinatione ad hoc se obligant ut absque proprio vivant ; neque etiam vivere absque proprio ex necessitate requiritur ad pastorale officium, ad quod se obligant. Et ideo non tenentur episcopi ad hoc quod sine proprio vivant (2).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra habitum est (quæst. CLXXXIV, art. 3), perfectio christianæ vitæ non consistit essentialiter in voluntaria paupertate ; sed voluntaria paupertas instrumentaliter operatur ad perfectionem vitæ. Unde non oportet quod ubi major paupertas est, ibi sit major

(1) Affirmativè respondet S. Doctor ; quod adversatur errori Wiclefi, qui docuit summo pontifici et episcopis non licere aliquid proprium habere, et sententiam contrariam esse hæreticam. Concil. Constant. hunc errorem profligavit ac prorsus rejecit.

(2) Fuerunt equidem in Ecclesia plurimi episcopi, de quorum salute dubitari non potest, qui voluntariam paupertatem non servaverunt actualiter, ut Athanasius, Ambrosius et alii.

perfectio; quinimò potest esse summa perfectio cum magna opulentia; nam Abraham, cui dictum est (Gen. xvii, 1): *Ambula coram me, et esto perfectus*, legitur fuisse dives.

Ad secundum dicendum, quòd verba illa Domini possunt tripliciter intelligi. Uno modo mysticè, ut non possideamus neque aurum, neque argentum; id est, ut prædicatores non innitantur principaliter sapientiæ et eloquentiæ temporalis, ut Hieronymus exponit (sup. illud Matth. x): *Neque duas tunicas*. Alio modo, sicut Augustinus exponit (De consensu Evang. lib. ii, cap. 30, à med.), ut intelligatur, hoc Dominum non præcipiendo, sed magis permittendo, dixisse. Permisit enim eis ut absque auro, et argento, et aliis sumptibus ad prædicandum irent, accepturi sumptus vitæ ab his quibus prædicabant; unde subdit: *Dignus est enim operarius cibo suo*; ita tamen quòd si aliquis propriis sumptibus uteretur in prædicatione Evangelii, ad supererogationem pertineret, sicut Paulus de seipso dicit (II. Cor. iv). Tertio modo, secundum quod Chrysostomus exponit (Hom. ii, in illud Rom. xvi: *Salutate Priscillam*, aliquant. à princ.): ut intelligatur illa Dominum præcepisse discipulis quantum ad illam missionem quâ mittebantur ad prædicandum Judæis; ut per hoc excitarentur ad confidendum de virtute ipsius qui eis absque sumptibus provideret. Ex quo tamen non obligabantur ipsi, vel successores eorum, ut absque propriis sumptibus Evangelium prædicarent (1). Nam et de Paulo legitur (II. Corinth. xii), quòd ab aliis Ecclesiis stipendium accipiebat ad prædicandum Corinthiis; et sic patet quòd aliquid possidebat ab aliis sibi missum. Stultum autem videtur dicere quòd tot sancti pontifices, sicut Athanasius, Ambrosius et Augustinus, illa præcepta transgressi fuissent, si ad ea servanda se crederent obligari.

Ad tertium dicendum, quòd omnis pars est minor toto. Ille ergo cum Deo alias partes habet, cujus studium diminuitur circa ea quæ sunt Dei, dum intendit his quæ sunt mundi. Sic autem non debent nec episcopi, nec clerici proprium possidere, ut dum curant propria, defectum faciant in his quæ pertinent ad cultum divinum.

ARTICULUS VII. — UTRUM EPISCOPI MORTALITER PECCENT, SI BONA ECCLESIASTICA QUÆ PROCURANT, PAUPERIBUS NON LARGIANTUR.

De his etiam quodl. vi, art. 12.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd episcopi mortaliter peccent, si bona ecclesiastica quæ procurant, pauperibus non largiantur. Dicit enim Ambrosius, exponens illud (Luc. xii): *Hominis cujusdam uberes fructus ager attulit* (serm. 64, De temp. versùs fin.): « Nemo proprium dicat quòd è communi plus quàm sufficiat, sumptum, et violenter obtentum est; » et postea subdit: « Neque minùs est criminis habenti tollere, quàm, cum possis et abundes, denegare indigentibus. » Sed violenter tollere alienum, est peccatum mortale. Ergo episcopi mortaliter peccant, si ea quæ eis supersunt, pauperibus non largiuntur.

2. Præterea, super illud (Isa. iii): *Rapina pauperum in domo vestra*, dicit Glossa Hieronymi (ordin.), quòd « bona ecclesiastica sunt pauperum. » Sed quicumque id quod est alterius, sibi reservat, aut aliis dat, peccat mortaliter, et tenetur ad restitutionem. Ergo si episcopi bona ecclesiastica quæ eis superfluent, sibi retineant, vel consanguineis, vel amicis largiantur, videtur quòd teneantur ad restitutionem.

(1) Altera expositio est ut contineant prohibitionem, sed duntaxat temporalem, pro eo scilicet tempore quo apostoli tunc essent in Judæa

prædicaturi, ut ita assuefierent fiduciam in Dei potentiam et benignitatem conjiciendæ: ita B. Thomas (Opusc. de perfect. vitæ spiritualis, c. 48.

3. Præterea, multò magis aliquis potest de rebus Ecclesiæ ea quæ sibi sunt necessaria accipere, quàm superflua congregare. Sed Hieronymus dicit in epist. ad Damasum Papam (quid simile hab. in Regula monach. Hieron. adscripta, cap. *De pauperi*. à med. Vid. cap. *Clericos* 1, quæst. II) : « Clericos illos convenit stipendiis Ecclesiæ sustentari quibus parentum et propinquorum bona nulla suffragantur. Qui autem bonis parentum et opibus propriis sustentari possunt, si quod pauperum est, accipiunt, sacrilegium committunt, et incurrunt. » Unde et Apostolus dicit (I. Tim. v, 16) : *Si quis fidelis habet viduas, subministret illis, et non gravetur Ecclesia; ut his quæ verè viduæ sunt, sufficiat*. Ergo multò magis episcopi mortaliter peccant, si ea quæ eis superfluunt de bonis ecclesiasticis, pauperibus non largiantur.

Sed *contra* est quòd plures episcopi ea quæ supersunt, non largiuntur pauperibus, sed expendere videntur laudabiliter ad redditus Ecclesiæ ampliandos.

CONCLUSIO. — Peccant episcopi si ecclesiastica bona ab ipsis obtenta et procurata, ac pauperibus seu clericis deputata, illis subtraxerint, vel in proprium et suorum converterint usum, et ad restitutionem tenentur : secùs autem de propriis bonis, ad quorum restitutionem non tenentur.

Respondeo dicendum quòd aliter est dicendum de propriis bonis quæ episcopi possidere possunt, et de bonis ecclesiasticis. Nam priorum bonorum verum dominium habent : unde ex ipsa rerum conditione non obligantur ut ea aliis conferant ; sed possunt ea vel sibi retinere, vel etiam aliis pro libito elargiri. Possunt tamen in eorum dispensatione peccare propter inordinationem affectùs, per quam contingit quòd vel sibi plura conferant (1) quàm oporteat, vel aliis etiam non subveniant, secundum quod requirit debitum charitatis (2) ; non tamen tenentur ad restitutionem, quia hujusmodi res sunt eorum dominio deputatæ. — Sed ecclesiasticorum bonorum sunt dispensatores vel procuratores. Dicit enim Augustinus ad Bonifacium (epist. 185, al. 50, inter med. et fin.) : « Si privatim possidemus quæ nobis sufficiant, non sunt illa nostra, sed pauperum, quorum procuracionem quodammodo gerimus, non proprietatem nobis usurpatione damnabili vindicamus. » Ad dispensationem autem requiritur bona fides, secundum illud (I. Cor. iv, 2) : *Hic jam quæritur inter dispensatores ut fidelis quis inveniatur*. Sunt autem bona ecclesiastica non solum in usus pauperum, sed etiam ad cultum divinum et necessitates ministrorum expendenda. Unde dicitur (1 2, quæst. II, cap. 28) : « De redditibus Ecclesiæ vel oblatione fidelium, sola episcopo ex his una portio remittatur ; duæ ecclesiasticis fabricis et erogationi pauperum profuturæ, à presbytero sub periculo sui ordinis ministrentur ; ultima clericis pro singulorum meritis dividatur (3). » Si ergo distincta sint bona quæ debent in usum episcopi cedere, ab his quæ sunt pauperibus, et ministris, et cultui Ecclesiæ eroganda, et aliquid sibi retinuerit episcopus de his quæ sunt pauperibus eroganda, vel etiam in usum ministrorum, aut in cultum divinum expendenda, non est dubium quin *contra* fidem dispensationis agat, et mortaliter peccet, et ad restitutionem teneatur. — De his autem quæ sunt specialiter suo usui deputata, videtur esse eadem ratio, quæ est de propriis bonis, ut scilicet propter immoderatum affectum et usum peccet quidem, si immo-

(1) Al. *congerant*, item *convenient*.

(2) Peccatum illorum est mortale, si adsint conditiones quæ jam explicatæ sunt (2 2, quæst. xxxiv, art. 5 et 6).

(3) Ea bonorum ecclesiasticorum divisio cæpta fuisse videtur sub B. Sylvestro, perfecta verò paulatim, partim sub Simplicio circa annum 470, partim et ampliùs sub Gelasio, circa an. 492.

deratè sibi retineat, et aliis non subveniat, sicut requirit debitum charitatis (1). — Si verò non sunt prædicta bona distincta, eorum distributio fidei ejus committitur : et si quidem in modico deficiat vel superabundet, potest hoc fieri absque bonæ fidei detrimento ; quia non potest homo in talibus punctualiter accipere illud quod fieri oportet ; si verò sit multus excessus, non potest latere ; unde videtur bonæ fidei repugnare : et ideo non est absque peccato mortali. Dicitur enim (Matth. xxiv, 48) quòd *si dixerit malus servus in corde suo : Moram facit dominus meus venire*, quod pertinet ad divini judicii contemptum, *et cæperit percutere conservos suos*, quod pertinet ad superbiam, *manducet autem, et bibat cum ebriosis*, quod pertinet ad luxuriam ; *veniet dominus servi illius in die quâ non sperat, et dividet eum*, scilicet à societate bonorum, *et partem ejus ponet cum hypocritis*, scilicet in inferno.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd verbum illud Ambrosii non solùm est referendum ad dispensationem rerum ecclesiasticarum, sed quorumcumque bonorum, ex quibus tenetur aliquis debito charitatis providere necessitatem patientibus. Non autem potest determinari quando sit ista necessitas, quæ ad peccatum mortale obliget, sicut nec cætera particularia quæ in humanis actibus considerantur : horum enim determinatio relinquitur humanæ prudentiæ.

Ad *secundum* dicendum, quòd bona Ecclesiarum non sunt solùm expendenda in usus pauperum, sed etiam in alios usus, ut dictum est (in corp. art.). Et ideo si de eo quod usui episcopi, vel alienjus clerici est deputatum, velit aliquis sibi subtrahere, et consanguineis, vel aliis dare, non peccat, dummodo illud faciat moderatè, id est, ut non indigeant, non autem ut ditiores inde fiant. Unde Ambrosius dicit (De offic. lib. I, cap. 30 circa med. et habetur cap. *Est probanda*, dist. 86) : « Hæc est approbanda liberalitas ut proximos seminis tui non despicias, si egere cognoscas ; non tamen ut illos ditiores fieri velis ex eo quòd tu potes conferre inopibus (2). »

Ad *tertium* dicendum, quòd non omnia bona Ecclesiarum sunt pauperibus largienda ; nisi fortè in articulo necessitatis, in quo pro redemptione captivorum, et aliis necessitatibus pauperum, etiam vasa cultui divino dicata distrahuntur, ut Ambrosius dicit (De offic. lib. II, cap. 28 à princ. et habetur cap. *Aurum*, 12, quæst. II). Et in tali necessitate peccaret clericus si vellet de rebus Ecclesiæ vivere ; dummodo haberet patrimonialia bona, de quibus vivere posset.

Ad *quartum* dicendum, quòd bona Ecclesiarum usibus pauperum deservire debent. Et ideo si quis, necessitate non imminente providendi pauperibus, de his quæ superfluum ex proventibus Ecclesiæ possessiones emat, vel in thesauro reponat in futurum utilitati Ecclesiæ et necessitatibus pauperum, laudabiliter facit. Si verò necessitas immineat pauperibus erogandi, superflua cura est et inordinata ut aliquis in futurum conservet : quod Dominus prohibet (Matth. vi, 34), dicens : *Nolite solliciti esse in crastinum*.

ARTICULUS VIII. — UTRUM RELIGIOSI QUI PROMOVENTUR IN EPISCOPOS, TENEANTUR AD OBSERVANTIAS REGULARES (3).

De his etiam supra, quæst. LXXXVIII, art. 14 ad 4, et Sent. IV, dist. 58, quæst. I, art. 4, quæst. 1 ad 5.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd religiosi qui promoventur

(1) Ita Mss. et edit. passim. Theologi deesse putant, non tamen ad restitutionem tenentur.

(2) Conc. Trident. (sess. XXV, cap. 4 reform.) omnino interdicit episcopis et aliis quibuscumque beneficia ecclesiastica obtinentibus, ne ex

reditibus Ecclesiæ consanguineos familiaresque suos angere studeant ; idque conformiter antiquis canonibus.

(3) Religiosi qui promoventur ad episcopatum tenentur ad observandam regulam monasticam

in episcopos, non teneantur ad observantias regulares. Dicitur enim (18, quæst. 1, cap. *Statutum*), quòd « monachum canonica electio à jugo regulæ monasticæ professionis absolvit, et sacra ordinatio de monacho episcopum facit. » Sed observantiæ regulares pertinent ad jugum regulæ. Ergo religiosi qui in episcopos assumuntur, non teneantur ad observantias regulares.

2. Præterea, ille qui ab inferiori ad superiorem gradum ascendit, non videtur teneri ad ea quæ sunt inferioris gradus; sicut supra dictum est (quæst. LXXXVIII, art. 12 ad 1), quòd religiosus non tenetur ad observanda vota quæ in sæculo fecit. Sed religiosus qui assumitur ad episcopatum, ascendit ad aliquid majus, ut supra habitum est (quæst. CLXXXIV, art. 7). Ergo videtur quòd non obligetur episcopus ad ea quæ tenebatur observare in statu religionis.

3. Præterea, maximè religiosi obligari videntur ad obedientiam, et ad hoc quòd absque proprio vivant. Sed religiosi qui assumuntur ad episcopatum, non tenentur obedire prælatis suarum religionum, quia sunt eis superiores: nec etiam videntur teneri ad paupertatem, quia, sicut in decreto supra inducto (in arg. 1) dicitur, quem sacra ordinatio de monacho episcopum facit, velut legitimus hæres, paternam sibi hæreditatem jure vindicandi potestatem habet. » Interdum etiam conceditur eis testamenta conficere. Ergo multò minùs tenentur ad alias observantias regulares.

Sed *contra* est quòd dicitur (in Decret. 16, quæst. 1, cap. 3): « De monachis qui diù morantes in monasteriis, postea (1) ad clericatùs ordinem pervenerint, statuimus non debere eos à priori proposito discedere. »

CONCLUSIO. — Religiosi, qui in episcopos promoventur, ad omnia suæ religionis tenentur servanda, quæ suo episcopali statui non repugnant.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 7), status religionis ad perfectionem pertinet, quasi quædam via in perfectionem tendendi; status autem episcopalis ad perfectionem pertinet, tanquam quoddam perfectionis magisterium. Unde status religionis comparatur ad statum episcopalem, sicut disciplina ad magisterium, et dispositio ad perfectionem. Dispositio autem non tollitur, perfectione adveniente, nisi fortè quantum ad id in quo perfectioni repugnat; quantum autem ad id quod perfectioni congruit, magis confirmatur; sicut discipulo, cum ad magisterium pervenerit, non congruit quòd sit auditor; congruit tamen ipsi quòd legat et meditetur etiam magis quàm ante. Si ergo dicendum est quòd si qua sunt in regularibus observantiis quæ non impediunt pontificale officium, sed magis valeant ad perfectionis custodiam, sicut est continentia, paupertas et alia hujusmodi, ad hæc remanet religiosus etiam factus episcopus obligatus, et per consequens ad portandum habitum suæ religionis, qui est hujus obligationis signum. — Si qua verò sunt in observantiis regularibus quæ officio pontificali repugnant (2), sicut est solitudo, silentium et aliquæ abstinentiæ, vel vigiliæ graves, ex quibus impotens corpore redderetur ad exequendum pontificale officium, ad hujusmodi observanda non tenetur. — In aliis autem potest dispensatione uti, secundum quòd requirit necessitas personæ vel officii, et conditio hominum cum quibus vivit, per modum quo etiam prælati religionum in talibus secum dispensant.

in his quæ officium episcopale nullatenus impediunt; sed non in aliis.

(1) Al., *si postea*.

(2) Repugnare censentur, ait Sylvius, non ea solùm quæ simpliciter impediunt executionem

muneris episcopalis, sed etiam quæ pontificalem dignitatem dedecent; sicut quod non possit quoquam foras ire absque socio sui ordinis, et alia hujusmodi.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille qui fit de monacho episcopus, absolvitur à iugo monasticæ professionis non quantum ad omnia, sed quantum ad illa quæ officio pontificali repugnant, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *secundum* dicendum, quòd vota sæcularis vitæ se habent ad vota religionis, sicut particulare ad universale, ut supra habitum est (quæst. lxxxviii, art. 12, ad 1). Sed vota religionis se habent ad pontificalem dignitatem sicut dispositio ad perfectionem. Particulare autem superfluit, habito universali; sed dispositio adhuc necessaria est, perfectione obtentâ.

Ad *tertium* dicendum, quòd hoc est per accidens quòd episcopi religiosi obedire prælatis suarum religionum non tenentur, quia scilicet subditi esse desierunt, sicut et ipsi prælati religionum; manet tamen adhuc obligatio voti virtualiter; ita scilicet quòd si eis legitime aliquis præficeretur, obedire tenerentur, inquantum tenentur obedire statutis regulæ per modum prædictum, et suis superioribus, si quos habent. Proprium autem nullo modo habere possunt. Non enim paternam hæreditatem vindicant quasi propriam, sed quasi Ecclesiæ debitam (1); unde ibidem subditur quòd « postquam episcopus ordinatur ad altare, ad quod sanctificatur et intitulatur, secundum sacros canones, quod acquirere poterit restituat. » Testamentum autem nullo modo facere potest, quia sola ei dispensatio committitur rerum ecclesiasticarum, quæ morte finitur, ex qua incipit testamentum valere, ut Apostolus dicit (Hebr. ix). Si tamen ex concessione papæ testamentum faciat, non intelligitur ex proprio facere testamentum; sed apostolicâ auctoritate intelligitur esse ampliata potestas suæ dispensationis, ut ejus dispensatio possit valere post mortem.

QUÆSTIO CLXXXVI.

DE HIS IN QUIBUS RELIGIONIS STATUS PROPRIÈ CONSISTIT, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum religionis. Circa quod occurrit quadruplex consideratio. Quarum prima est de his in quibus principaliter consistit religionis status. Secunda de his quæ religiosis licite convenire possunt. Tertia de distinctione religionum. Quarta de religionis ingressu. Circa primum quæruntur decem: 1° Utrùm religionum status sit perfectus. — 2° Utrùm religiosi teneantur ad omnia consilia. — 3° Utrùm paupertas voluntaria requiratur ad religionem. — 4° Utrùm requiratur continentia. — 5° Utrùm requiratur obedientia. — 6° Utrùm requiratur quòd hæc cadant sub voto. — 7° De sufficientia horum votorum. — 8° De comparatione eorum ad invicem. — 9° Utrùm religiosus semper mortaliter peccet, quando transgreditur statutum suæ regulæ. — 10° Utrùm, cæteris paribus, in eodem genere peccati plus peccet religiosus quàm sæcularis.

ARTICULUS I. — UTRUM RELIGIO IMPORTET STATUM PERFECTIONIS (2).

De his etiam quodl. v, art. 21 corp. et Opusc. xviii, cap. 46.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd religio non importet statum perfectionis. Illud enim quod est de necessitate salutis non videtur ad statum perfectionis pertinere. Sed religio est de necessitate salutis, quia « per eam uni omnipotenti Deo religamur, » sicut Augustinus dicit (De veru

(1) Jure antiquo religiosi ad episcopatum promoti jus habebant paternam hæreditatem suscipiendi, ut eam acquirerent Ecclesiæ cujus facti fuerant episcopi.

(2) Religio seu status religionis definiri po-

test: quædam disciplina vel quoddam exercitium ad perfectionem perveniendi, per votorum paupertatis, continentiae et obedientiae observantiam, Ecclesiæ auctoritate approbatam.

relig. cap. ult. vers. fin.), vel religio dicitur ex eo quòd « Deum relegimus, quem amiseramus negligentes, » ut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. x, cap. 4, antemed.). Ergo videtur quòd religio non nomet perfectionis statum.

2. Præterea, *religio* secundum Tullium (De invent. lib. II, aliquant. ante fin.) est « quæ naturæ divinæ cultum et cæremoniam affert. » Sed afferre Deo cultum et cæremoniam magis videtur pertinere ad ministeria sacrorum ordinum quàm ad diversitatem statuum, ut ex supra dictis patet (implic. quæst. LXXXI, art. 2 ad 3, et art. 4). Ergo videtur quòd religio non nomet perfectionis statum.

3. Præterea, status perfectionis distinguitur contra statum incipientium et proficientium ; sed etiam in religione sunt aliqui incipientes, et aliqui proficientes. Ergo religio non nominat perfectionis statum.

4. Præterea, religio videtur esse pœnitentiæ locus : dicitur enim (Decret. 7, quæst. 1, cap. *Hoc nequaquam*) : « Præcipit sancta synodus ut quicumque de pontificali dignitate ad monachorum vitam et pœnitentiæ descenderit locum, nunquam ad pontificatum resurgat. » Sed locus pœnitentiæ opponitur statui perfectionis : unde Dionysius (De eccles. hierarch. cap. 6, parum à princ.) ponit pœnitentes in infimo loco, scilicet inter purgandos. Ergo videtur quòd religio non sit status perfectionis.

Sed *contra* est quod in collationibus Patrum (collat. 1, cap. 7, à med.) dicit abbas Moyses de religiosis loquens : « Jejuniorum inedia, vigiliis, labores corporis, nuditatem, lectionem cæterasque virtutes debere nos suscipere noverimus, ut ad perfectionem charitatis istis gradibus possimus ascendere. » Sed ea quæ ad humanos actus pertinent, ab intentione finis speciem et nomen recipiunt. Ergo *religiosi* pertinent ad statum perfectionis. Dionysius etiam (De eccles. hierarch. cap. 6, loc. cit.) dicit « eos qui nominantur Dei famuli, ex Dei puro servitio et famulatu, uniri ad amabilem perfectionem. »

CONCLUSIO. — Religio, quum sit status in quo homo se totum et sua omnia ad divinum cultum consecrat, et quasi immolat, perfectionis sine dubio status est.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (quæst. CXL, art. 2), id quod communiter multis convenit, antonomasticè attribuitur ei cui per excellentiam convenit ; sicut nomen fortitudinis vindicat sibi illa virtus quæ circa difficillima firmitatem animi servat ; et temperantiæ nomen vindicat sibi illa virtus quæ temperat maximas delectationes. Religio autem, ut supra habitum est (quæst. LXXXI, art. 2), est quædam virtus, per quam aliquis ad Dei servitium et cultum aliquid exhibet. Et ideo antonomasticè religiosi dicuntur illi qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes. Unde Gregorius dicit (Super Ezech. hom. xx, inter med. et fin.) : « Sunt quidam qui nihil sibimetipsis reservant : sed sensum, linguam, vitam atque substantiam, quam perceperunt, omnipotenti Deo immolant. » In hoc autem perfectio hominis consistit quòd totaliter Deo inhæreat, sicut ex supra dictis patet (quæst. CLXXXIV, art. 2), et secundum hoc religio perfectionis statum nominat (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd exhibere aliquid ad cultum Dei est de necessitate salutis ; sed quòd aliquis se totaliter, et sua divino cultui deputet, ad perfectionem pertinet.

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (quæst. LXXXI,

(1) Quos latinè *religiosos* vocamus, eos apostoli olim vocarunt *θεραπεύταις*, à puro Dei cultu et obsequio cui vocabantur ; vel *μοναχούς* à vita singulari quam agebant ; vel *ἀσκητάς*, id est,

exercitatores, quia scilicet vitæ perfectioris exercitationi se dederant. Dicti sunt quoque *sanctimoniales*, à *moniales* brevitatis causâ, *regulares*, *patres*, *dominici*, etc.

art. 1 ad 1, et art. 4 ad 1 et 2) cū de virtute religionis ageretur, ad religionem pertinent non solum oblationes sacrificiorum, et alia hujusmodi, quæ sunt religioni propria; sed etiam actus omnium virtutum, secundum quod referuntur ad Dei servitium et honorem, efficiuntur actus religionis. Et secundum hoc si quis totam vitam suam divino servitio deputet, tota vita ipsius ad religionem pertinet: et secundum hoc ex vita religiosa, quam ducunt, religiosi dicuntur qui sunt in statu perfectionis.

Ad *tertium* dicendum, quod, sicut dictum est (quæst. CLXXXIV, art. 5 et 6), religio nominat statum perfectionis ex intentione finis. Unde non oportet quod quicumque est in religione, jam sit perfectus, sed quod ad perfectionem tendat. Unde super illud (Matth. XIX): *Sivis perfectus esse*, etc., dicit Origenes (tract. 8 in Matth. aliquant. à med.), quod « ille qui mutavit pro divitiis paupertatem, ut fiat perfectus, non in ipso tempore quo tradiderit bona sua pauperibus, fiet omnino perfectus, sed ex illa die incipiet speculatio Dei adducere eum ad omnes virtutes. » Et hoc modo in religione non omnes sunt perfecti, sed quidam incipientes, quidam proficientes.

Ad *quartum* dicendum, quod religionis status principaliter est institutus ad perfectionem adipiscendam per quædam exercitia, quibus tolluntur impedimenta perfectæ charitatis. Sublatis autem impediementis perfectæ charitatis, multo magis exciduntur occasiones peccati, per quod totaliter tollitur charitas. Unde cū ad poenitentiam pertineat causas peccatorum excidere, ex consequenti status religionis est convenientissimus poenitentiae locus. Unde (in Decr. 33, quæst. II, cap. *Admonere*) consulitur cuidam qui uxorem occiderat, ut potius monasterium ingrediatur, quod dicitur esse melius et levius, quam quod poenitentiam publicam agat, remanendo in sæculo.

ARTICULUS II. — UTRUM QUILIBET RELIGIOSUS TENEATUR AD OMNIA CONSILIA (1).

De his etiam Sent. IV, dist. 1, quæst. II, art. 6, quæst. II ad 3.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia. Quicumque enim profitetur statum aliquem, teneatur ad ea quæ illi statui conveniunt. Sed quilibet religiosus profitetur statum perfectionis. Ergo quilibet religiosus tenetur ad omnia consilia quæ ad perfectionis statum pertinent.

2. Præterea, Gregorius dicit (Super Ezech. hom. XX, inter med. et fin.), quod « ille qui præsens sæculum deserit, et agit omnia bona quæ valet, quasi jam Ægypto derelicta, sacrificium præbet in eremo. » Sed deserere sæculum, specialiter pertinet ad religiosos. Ergo etiam eorum est agere omnia bona quæ valent; et ita videtur quod quilibet eorum teneatur ad omnia consilia implenda.

3. Præterea, si non requiritur ad statum perfectionis quod aliquis omnia consilia impleat, sufficiens esse videtur, si quædam consilia impleat. Sed hoc falsum est, quia multi in sæculari vita existentes aliqua consilia implent, ut patet de his qui continentiam servant. Ergo videtur quod quilibet religiosus, qui est in statu perfectionis, teneatur ad omnia quæ sunt perfectionis. Hujusmodi autem sunt omnia consilia.

Sed *contra*, ad ea quæ sunt supererogationis, non tenetur aliquis nisi ex propria obligatione. Sed non quilibet religiosus obligat se ad omnia, sed ad aliqua determinata, quidam ad hæc, quidam ad illa. Non ergo omnes tenentur ad omnia.

(1) Negativè respondet S. Doctor, quia religiosus non tenetur, nisi ad ea quæ secundum sui ordinis regulam sunt præscripta.

CONCLUSIO. — Tametsi religiosus ea dumtaxat consilia, quæ sibi definitè secundum suæ professionis regulam taxata sunt, implere teneatur, tamen etiam ad alia implenda, intendere debet.

Respondeo dicendum quòd ad perfectionem aliquid pertinet tripliciter : uno modo essentialiter : et sic, sicut supra dictum est (quæst. CLXXXIV, art. 3), ad perfectionem pertinet perfecta observantia præceptorum charitatis. Alio modo ad perfectionem pertinet aliquid consequenter, sicut illa quæ consequuntur ex perfectione charitatis; putà quòd aliquis maledicenti benedicat, et alia hujusmodi impleat; quæ etsi secundum præparationem animi sint in præcepto, ut scilicet impleantur, quando necessitas requirit (1); tamen ex superabundantia charitatis procedit quòd etiam præter necessitatem quandoque talia impleantur. Tertio modo pertinet aliquid ad perfectionem instrumentaliter et dispositivè, sicut paupertas, continentia, abstinencia, et alia hujusmodi. Dictum est autem (art. præc.), quòd ipsa perfectio charitatis est finis statûs religionis. Status autem religionis est quædam disciplina vel exercitium ad perfectionem perveniendi; ad quam quidem aliqui pervenire nituntur exercitiis diversis, sicut etiam medicus ad sanandum uti potest diversis medicamentis. Manifestum est autem quòd illi qui operatur ad finem, non ex necessitate convenit quòd jam assecutus sit finem, sed requiritur quòd per aliquam viam tendat ad finem. Et ideo ille qui statum religionis assumit, non tenetur habere perfectam charitatem; sed tenetur ad hoc tendere et operam dare ut habeat charitatem perfectam. Et eadem ratione non tenetur ad hoc quòd illa impleat quæ ad perfectionem charitatis consequuntur; tenetur autem ut ad ea implenda intendat : contra quod facit contemnens, unde non peccat, si ea prætermittat, sed si ea contemnat (2). Similiter etiam non tenetur ad omnia exercitia quibus ad perfectionem pervenitur, sed ad illa quæ determinatè sunt ei taxata secundum regulam quam professus est.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille qui transit ad religionem, non profitetur se esse perfectum, sed profitetur se adhibere studium ad perfectionem consequendam; sicut etiam ille qui intrat scholas, non profitetur se scientem, sed profitetur se studentem ad scientiam acquirendam. Unde, sicut Augustinus dicit (De civit. Dei, lib. viii, cap. 2, à princ.), « Pythagoras noluit se sapientem profiteri, sed sapientiæ amatorem. » Et ideo religiosus non est transgressor professionis, si non sit perfectus, sed solum si contemnat ad perfectionem tendere.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut diligere Deum ex toto corde tenentur omnes, est tamen aliqua totalitas perfectionis, quæ sine peccato prætermitti non potest, aliqua autem quæ sine peccato prætermittitur, dum tamen desit contemptus, ut supra dictum est (quæst. CLXXXIV, art. 2 ad 3), ita etiam omnes tam religiosi quàm sæculares tenentur aliququaliter facere quidquid boni possunt : omnibus enim communiter dicitur (Eccle. ix, 10) : *Quodcumque facere potest manus tua, instanter operare*. Est tamen aliquis modus hoc præceptum implendi, quo peccatum vitatur, scilicet si homo faciat quod potest, secundum quod requirit conditio sui statûs; dummodo contemptus non adsit agendi meliora, per quem animus firmatur contra spiritualem profectum.

(1) In eo casu quilibet christianus ad ea tenetur; sed extra tempus quo honor Dei aut salus proximi peculiariter id requirat, non tenentur religiosi ad illa consilia actualiter exercenda; siquidem non tenentur ad hoc ut jam perfectionem habeant, sed tantum ut ad eam tendant.

(2) Id est, qui ea vel secundum se, vel secundum quod à Christo consuluntur vilipendit, sciens ac volens nibili aut parvi æstimaus ea quæ Christus tanquam magna, multumque ad perfectionem conducentia commendavit.

Ad *tertium* dicendum, quòd quædam consilia sunt, quæ si prætermitterentur, tota vita hominis implicaretur negotiis sæcularibus; putà si quis haberet proprium, vel matrimonio uteretur, aut aliquid hujusmodi faceret, quod pertinet ad essentialia vota religionis: et ideo ad omnia talia consilia observanda religiosi tenentur. Sunt autem quædam consilia de quibusdam melioribus particularibus actibus, quæ prætermitti possunt absque hoc quòd vita hominis sæcularibus actibus implicetur: unde non oportet quòd ad omnia talia religiosi teneantur.

ARTICULUS III. — UTRUM PAUPERTAS REQUIRATUR AD PERFECTIONEM RELIGIONIS (1).

De his etiam infra, art. 4 corp. et ad 4, et Opusc. XVIII, cap. 7 et 8.

Ad *tertium* sic proceditur. 1. Videtur quòd paupertas non requiratur ad perfectionem religionis. Non enim videtur ad statum perfectionis pertinere illud quod illicitè fit. Sed quòd homo omnia sua relinquat, videtur esse illicitum: Apostolus enim (II. Corinth. vii, 12) dat formam fidelibus eleemosynas faciendi, dicens: *Si voluntas prompta est, secundum id quod habet, accepta est*, id est, ut necessaria retineatis; et postea subdit: *Non enim ut aliis sit remissio, vobis autem tribulatio*. Glossa (interl.), « id est est paupertas. » Et super illud (I. Tim. vi): *Habentes alimenta, et quibus tegamur*, dicit Glossa (interl.): « Etsi nihil intulerimus vel ablaturi simus, non tamen omnino abjicienda sunt hæc temporalia. » Ergo videtur quòd voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religionis.

2. Præterea, quicumque se exponit periculo peccat. Sed ille qui omnibus suis relictis, voluntariam paupertatem sectatur, exponit se periculo; Et spirituali, secundum illud (Prov. xxx, 9): *Ne fortè egestate compulsus fuer et perjurem nomen Dei mei*; et (Eccli. xxvii, 1): *Propter inopiam multi deliquerunt*: Et etiam corporali; dicitur enim (Eccli. vii, 13): *Sicut protexit sapientia, sic protegit et pecunia*; et Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 1, paulò à princ.), « quòd videtur quædam perditio ipsius hominis esse corruptio divitiarum, quia per has homo vivit. » Ergo videtur quòd voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religiosæ vitæ.

3. Præterea, virtus in medio consistit, ut dicitur (Ethic. lib. ii, cap. 6). Sed ille qui omnia dimittit per voluntariam paupertatem, non videtur in medio consistere, sed magis in extremo. Ergo non agit virtuosè, et ita hoc non pertinet ad vitæ perfectionem.

4. Præterea, ultima perfectio hominis in beatitudine consistit. Sed divitiæ conferunt ad beatitudinem: dicitur enim (Eccli. xxxi, 8): *Beatus dives qui inventus est sine macula*; et Philosophus dicit (Ethic. lib. i, cap. 3, circa fin. et cap. 10), quòd organicè divitiæ deserviunt ad felicitatem. » Ergo voluntaria paupertas non requiritur ad perfectionem religionis.

5. Præterea, status episcoporum est perfectior quàm status religionis. Sed episcopi possunt proprium habere, ut supra habitum est (qu. præc. art. 6). Ergo et religiosi.

6. Præterea, dare eleemosynam est opus maximè Deo acceptum, et sicut Chrysostomus dicit (hom. ix in Epist. ad Hebr. declinando ad fin.), « medicamentum, quod maximè in pœnitentia operatur. » Sed paupertas excludit eleemosynarum largitionem. Ergo videtur quòd paupertas ad perfectionem religionis non pertineat.

(1) In hoc articulo S. Thomas impugnât errorem Vigilanti qui paupertatis votum damnaverat, ei eleemosynam anteponens; refellit quoque Guillelmum de S. Amore dicentem paupertatem

habitualement esse licitam, non verò actualement, ut videre est (Opusc. de perf. vitæ spiritualis, cap. 7).

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Moral. lib. viii, cap. 15, à princ.) : « Sunt nonnulli justorum, qui ad comprehendendum culmen perfectionis accincti, dum altiora interiùs oppetunt, exterius cuncta derelinquunt. » Sed accingi ad comprehendendum culmen perfectionis, propriè pertinet ad religiosos, ut dictum est (art. 1 et 2 præc.). Ergo eis competit ut per voluntariam paupertatem cuncta exterius derelinquant.

CONCLUSIO. — Ad perfectionem charitatis et religionis necessaria est paupertas voluntaria.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), status religionis est quoddam exercitium et disciplina, per quam pervenitur ad perfectionem charitatis. Ad quod quidem necessarium est quòd aliquis affectum suum totaliter abstrahat à rebus mundanis : dicit enim Augustinus (Confess. lib. x, cap. 29), ad Deum loquens : « Minùs te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat. » Unde (Quæst. lib. lxxxiii, qu. 36, circ. princ.) dicit Augustinus, quòd « nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis, perfectio nulla cupiditas. » Ex hoc autem quòd aliquis res mundanas possidet, allicitur animus ejus ad earum amorem. Unde Augustinus dicit (in Epist. ad Paulinum et Therasiam 31, al. 34, à med.), quòd terrena diliguntur arctius adepta quàm concupita. Nam unde juvenis ille tristis discessit, nisi quia magnas divitias habebat? Aliud est enim nolle incorporare quæ desunt, aliud jam incorporata divellere : illa velut extranea repudiantur ; ista verò veluti membra præciduntur (1). Et Chrysostomus dicit (Super Matth. hom. lxiv, ante med.), quòd « appositio divitiarum majorem accendit flammam, et vehementior fit cupido. » Et inde est quòd ad perfectionem charitatis acquirendam primum fundamentum est voluntaria paupertas, ut aliquis absque proprio vivat, dicente Domino (Matth. xix, 21) : *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et veni, sequere me* (2).

Ad primum ergo dicendum, quòd, sicut Glossa (interl. ibid.) subdit, « non ideo dixit Apostolus, scilicet ut nobis non sit tribulatio, id est, paupertas, quin melius esset omnia dare; sed infirmis timet, quos sic dare monet ut egestatem non patiantur. » Unde similiter etiam ex Glossa alia non est intelligendum, quòd non liceat omnia temporalia abjicere, sed quod non ex necessitate requiritur. Unde et Ambrosius dicit (De off. lib. i, cap. 30, ante med.) : « Dominus non vult, scilicet ex necessitate præcepti, simul effundi opes, sed dispensari : nisi fortè ut Elisæus boves suos occidit, et pavit pauperes ex eo quod habuit (3), ut nulla cura teneretur domestica. »

Ad secundum dicendum, quòd ille qui omnia sua dimittit propter Christum, non exponit se periculo neque spirituali, neque corporali. Spirituale enim periculum ex paupertate provenit, quando non est voluntaria; quia ex affectu congregandi pecunias, quem patiuntur illi qui involuntariè sunt pauperes, incidit homo in multa peccata, secundum illud (I. Tim. ult. 9) : *Qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem et in laqueum diaboli*. Iste autem affectus deponitur ab his qui voluntariam paupertatem sequuntur; magis autem dominatur in his qui divitias possident, ut ex supra dictis patet (in corp. art.). Corporale etiam periculum non imminet illis qui intentione sequendi Christum omnia sua relinquunt, divinæ providentiæ

(1) Ita Mss. Edit. *Ista verò velut membra præscinduntur.*

(2) Ad paupertatem voluntariam sic hortatur Christus : *Omnis qui reliquerit domum, etc.*

centuplum accipiet et vitam æternam possidebit.

(3) Non dicitur expressè quòd pauperes pavit, sed quòd populo comedendos dederit (II. Reg. xix, 24).

se committentes. Unde Augustinus dicit (De serm. Domini in monte, lib. II, cap. 17, in princ.): « Quærentibus primum regnum Dei et justitiam ejus, non debet subesse sollicitudo ne necessaria desint. »

Ad *tertium* dicendum, quod medium virtutis, secundum Philosophum (Ethic. lib. II, cap. 6), accipitur secundum rationem rectam, non secundum quantitatem rei. Et ideo quidquid potest fieri secundum rationem rectam, non est vitiosum ex magnitudine quantitatis, sed magis virtuosum. Esset autem præter rationem rectam, si quis omnia sua consumeret per intemperantiam, vel absque utilitate. Est autem secundum rationem rectam quod aliquis divitias abjiciat, ut contemplationi sapientiæ vacet: quod etiam philosophi quidam leguntur fecisse. Dicit enim Hieronymus (in Epist. ad Paulinum): « Crates ille Thebanus, homo quondam ditissimus, cum ad philosophandum Athenas pergeret, magnum auri pondus abjecit; nec putavit se posse simul divitias, et virtutes possidere. » Unde multo magis secundum rationem rectam est ut homo omnia sua relinquat, ad hoc quod Christum perfectè sequatur. Unde Hieronymus dicit (in Epist. ad Rusticum monachum): « Christum nudum nudus sequere. »

Ad *quartum* dicendum, quod duplex est beatitudo sive felicitas: una quidem perfecta, quam expectamus in futura vita; alia verò imperfecta, secundum quam aliqui dicuntur in hac vita beati. Vitæ autem præsentis felicitas est duplex: una quidem secundum vitam activam; alia verò secundum vitam contemplativam, ut patet per Philosophum (Ethic. lib. I, cap. 7 et 8). Ad felicitatem autem vitæ activæ, quæ consistit in exterioribus operationibus, instrumentaliter divitiæ coadjuvant, quia, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. I, cap. 9), « multa operamur per amicos, et per divitias, et per civilem potentiam, sicut per quædam organa. » Ad felicitatem autem contemplativæ vitæ non multum operantur, sed magis impediunt, inquantum suâ sollicitudine impediunt animi quietem, quæ maximè necessaria est contemplanti. Et hoc est quod Philosophus dicit (Ethic. lib. I, cap. 8, ante med.), quod « ad actiones multis opus est; speculanti verò nulla talium, scilicet exteriorum bonorum, ad operationem necessitas, sed impedimenta sunt ad speculationem. » Ad futuram verò beatitudinem ordinatur aliquis per charitatem. Et quia voluntaria paupertas est efficax exercitium perveniendi ad perfectam charitatem, ideo multum valet ad coelestem beatitudinem consequendam. Unde et Dominus (Matth. XIX, 21) dicit: *Tade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in cælo*. Divitiæ autem habitæ per se quidem natæ sunt perfectionem charitatis impedire, principaliter alliciendo animum et distrahendo: unde dicitur (Matth. XIII, 22), quod *sollicitudo sæculi, et fallacia divitiarum suffocant verbum Dei*, quia, ut Gregorius dicit (hom. XV in med.). « dum bonum desiderium ad cor intrare non sinunt, quasi aditus statûs vitalis necant. » Et ideo difficile est charitatem inter divitias conservare: unde Dominus dicit (Matth. XIX), quod *dives difficilè intrabit in regnum cælorum*: quod quidem intelligendum est de eo qui actu habet divitias, nam de eo qui affectum in divitiis ponit, dicit hoc esse impossibile (1), secundum expositionem Chrysostomi (hom. LXIV in Matth. ante med.), cum subdit: « Facilius est camelum per foramen acûs transire, quàm divitem intrare in regnum cælorum. » Et ideo non simpliciter *dives* dicitur esse beatus, sed *qui inventus est sine macula, et post aurum non*

(1) Quod intelligendum est in sensu composito; id est, fieri nequit quod dives, quamdiu affectum in divitiis ponit, in regnum cælorum

intret, sed possibile est quandiu vivit, quod animum suum commutet.

abii; et hoc ideo, quia rem difficilem fecit: unde subditur: *Quis est hic, et laudabimus eum? fecit enim mirabilia in vita sua*, ut scilicet inter divitias positus divitias non amaret.

Ad *quintum* dicendum, quòd status episcopalis non ordinatur ad perfectionem adipiscendam, sed potiùs ut ex perfectione quam quis habet, alios gubernet, non solum ministrando spiritualia, sed etiam temporalia: quòd pertinet ad vitam activam, in qua multa operanda occurrunt instrumentaliter per divitias, ut dictum est (in solut. præc.). Et ideo ab episcopis, qui profitentur gubernationem gregis Christi, non exigitur ut proprio careant, sicut exigitur à religiosis, qui profitentur disciplinam perfectionis acquirendæ.

Ad *sextum* dicendum, quòd abrenuntiatio propriarum divitiarum comparatur ad eleemosynarum largitionem, sicut universale ad particulare, et holocaustum ad sacrificium. Unde Gregorius dicit (Super Ezech. hom. xx, inter med. et fin.), quòd « illi qui ex possessis rebus subsidia egentibus ministrant, in bonis quæ faciunt, sacrificium offerunt, quia aliquid Deo immolant, et aliquid sibi reservant; qui verò nihil sibi reservant, offerunt holocaustum, quod est majus sacrificio. » Unde etiam Hieronymus contra Vigilantium (cap. 5, circ. fin., et incipit: *Multa in orbe*) dicit: « Quòd autem asseris, eos melius facere qui utuntur rebus suis, et paulatim fructus possessionum suarum pauperibus dividunt, non à me tibi, sed à Domino respondetur: *Si vis perfectus esse*, etc., » et postea subdit: « Iste quem tu laudas, secundus et tertius gradus est, quem et nos recipimus; dummodo sciamus prima secundis et tertiis præferenda. » Et ideo ad excludendum errorem Vigilantii dicitur (in lib. De eccl. dogmatibus, cap. 74): « Bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare: melius est pro intentione sequendi Dominum insimul donare, et absolutum sollicitudine egere cum Christo (1). »

ARTICULUS IV. — UTRUM PERPETUA CONTINENTIA REQUIRATUR AD PERFECTIONEM RELIGIONIS (2).

De his etiam supra, quæst. LXXXVIII, art. 45 corp. fin. et Opusc. XVIII, cap. 9, et Opusc. XIX, cap. 4, et in Prol. super Joan. lect. 2.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd perpetua continentia non requiratur ad perfectionem religionis. Omnis enim vitæ christianæ perfectio ab apostolis Christi cœpit. Sed apostoli continentiam non videntur servasse, ut patet de Petro, qui socrum legitur habuisse (Matth. viii). Ergo videtur quòd ad perfectionem religionis non requiratur perpetua continentia.

2. Præterea, primum perfectionis exemplar nobis in Abraham ostenditur, cui Dominus dixit (Gen. xvii, 1): *Ambula coram me, et esto perfectus*. Sed exemplatum non oportet quòd excedat exemplar. Ergo non requiritur ad perfectionem religionis perpetua continentia.

3. Præterea, illud quod requiritur ad perfectionem religionis in omni religione invenitur. Sunt autem aliqui religiosi qui uxoribus utuntur. Non ergo religionis perfectio exigit perpetuam continentiam.

Sed *contra* est quod Apostolus (II. Cor. vii, 1) dicit: *Mundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus, perficientes sanctificationem nostram in*

(1) Addi potest, ut animadvertit Sylvius, quòd qui voluntariam paupertatem sunt amplexi, possint vacare, idque frequenter expeditis quàm divites, operibus misericordiæ spiritualibus; de quibus dictum est (quæst. xxxii, art. 2 et 5).

(2) Jovinianus olim continentiam primus reprobavit, cujus error ab Hieronymo fuit profligatus; attamen hæretici recentiores, Lutherus, Calvinus, hanc sententiam revocarunt, sed ab Ecclesia quoque fuerunt anathematisati.

timore Dei. Sed munditia carnis et spiritus conservatur per continentiam: dicitur enim (I. Cor. vii, 34): *Mulier innupta et virgo cogitat quæ Domini sunt, ut sit sancta spiritu et corpore.* Ergo perfectio religionis requirit continentiam.

CONCLUSIO. — Votum perpetuæ continentiae requiritur ad religionis perfectionem, sicut voluntaria paupertas.

Respondeo dicendum quòd ad statum religionis requiritur subtractio eorum per quæ homo impeditur ne feratur totaliter in Dei servitium. Usus autem carnalis copulæ retrahit animum ne totaliter feratur in Dei servitium, dupliciter: uno modo propter vehementiam delectationis, ex cujus frequenti experientia augetur concupiscentia, ut etiam Philosophus dicit (Ethic. lib. iii, cap. ult. à med.). Et inde est quòd usus venereorum retrahit animum ab illa perfecta intentione tendendi in Deum. Et hoc est quod Augustinus dicit (Soliloquior. lib. i, cap. 10, ante med.): « Nihil esse sentio quod magis ex arce dejiciat animum virilem quàm blandimenta feminea, corporumque ille contactus, sine quo uxor haberi non potest. » Alio modo propter sollicitudinem, quam ingerit homini de gubernatione uxoris, et filiorum, et rerum temporalium, quæ ad eorum sustentationem sufficiunt. Unde Apostolus dicit (I. Cor. vii, 32), quòd *qui sine uxore est, sollicitus est quæ sunt Domini, quomodo placeat Deo; qui autem cum uxore est, sollicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat uxori.* — Et ideo continentia perpetua requiritur ad perfectionem religionis, sicut voluntaria paupertas (1). Unde sicut damnatus est Vigilantius, qui adæquavit divitias paupertati; ita damnatus est Jovinianus, qui adæquavit matrimonium virginitali.

Ad primum ergo dicendum, quòd perfectio non solum paupertatis, sed etiam continentiae, introducta est per Christum, qui dicit (Matth. xix, 12): *Sunt eunuchi qui castraverunt seipsos propter regnum cælorum;* et postea subdit: *Qui potest capere capiat.* Et ne alicui spes perveniendi ad perfectionem tolleretur, assumpsit ad perfectionis statum etiam illos quos invenit matrimonio junctos. Non autem poterat absque injuria fieri quòd viri uxores desererent; sicut absque injuria fiebat quòd omnes divitias relinquerent. Et ideo Petrum, quem invenit matrimonio junctum, non separavit ab uxore; Joannem tamen volentem nubere, à nuptiis revocavit (2).

Ad secundum dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (in lib. De bono conjugali, cap. 22, ante med.), « melior est castitas cælibum quàm castitas nuptiarum, quarum Abraham habebat unam in usu, ambas in habitu: castè quippe conjugaliter vixit; esse autem castus sine conjugio potuit, sed tunc non oportuit. » Nec tamen quia antiqui Patres perfectionem animi simul cum divitiis et matrimonio habuerunt, quod ad magnitudinem virtutis pertinebat, propter hoc infirmiores quique debent præsumere se tantæ esse virtutis ut cum divitiis et matrimonio possint ad perfectionem pervenire; sicut nec aliquis præsumit hostes inermis invadere, quia Sampson cum mandibula asini multos hostium peremit. Nam illi Patres, si tempus fuisset continentiae et paupertatis servandæ, studiosius hoc implessent.

(1) Hinc dixit Innocentius III (cap. *Cum ad monasterium*, tit. *De statu monach.*) abdicatio proprietatis, sicut et custodia castitatis, adeo est annexa regulæ monachali, ut contra eam nec summus pontifex possit licentiam indulgere.

(2) Quod S. Joannes evangelista nunquam

attentavit nuptias, tradunt Ignatius in epist. ad Philadelph. et Epiphanius hæres. 58, idemque satis significant tum ipse Hieronymus (lib. i cont. Jovian. cap. 14), tum August. (tract. ult. in Joannem).

Ad *tertium* dicendum, quòd illi modi vivendi secundum quos homines matrimonio utuntur, non sunt simpliciter et absolutè loquendo religiones, sed secundum quid, inquantum scilicet in aliquo participant quædam quæ ad statum religionis pertinent.

ARTICULUS V. — UTRUM OBEDIENTIA PERTINEAT AD PERFECTIONEM RELIGIONIS (1).

De his etiam Opusc. XVIII, cap. 40, et Opusc. XIX, cap. 4.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd obedientia non pertineat ad perfectionem religionis. Illa enim videntur ad perfectionem religionis pertinere, quæ sunt supererogationis, ad quæ non omnes tenentur. Sed ad obediendum prælatis suis omnes tenentur, secundum illud Apostoli (Heb. ult. 17): *Obedite præpositis vestris, et subjacete eis*. Ergo videtur quòd obedientia non pertineat ad perfectionem religionis.

2. Præterea, obedientia pertinere videtur propriè ad eos qui debent regi sensu alieno; quod est indiscretorum. Sed Apostolus dicit (Hebr. v, 14), quòd *perfectorum est solidus cibus, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali*. Ergo videtur quòd obedientia non pertineat ad statum perfectorum.

3. Præterea, si obedientia requireretur ad perfectionem religionis oportet quòd omnibus religiosis conveniret. Non autem omnibus convenit: sunt enim quidam religiosi solitariam vitam agentes, qui non habent superiores, quibus obediant: prælati etiam religionum ad obedientiam non videntur teneri. Ergo obedientia non videtur pertinere ad religionis perfectionem.

4. Præterea, si votum obedientiæ ad religionem requireretur, consequens esset quòd religiosi tenerentur prælatis suis in omnibus obedire, sicut et per votum continentiæ tenentur ab omnibus venereis abstinere. Sed non tenentur prælatis suis obedire in omnibus, ut supra habitum est (quæst. civ, art. 5), cum de virtute obedientiæ ageretur. Ergo votum obedientiæ non requiritur ad religionem.

5. Præterea, illa servitia sunt Deo maximè accepta, quæ liberaliter, et non ex necessitate fiunt, secundum illud (II. Cor. ix, 7): *Non ex tristitia, aut ex necessitate*. Sed illa quæ fiunt ex obedientia, fiunt ex necessitate præcepti. Ergo laudabilius fiunt bona opera quæ quis propriâ sponte facit. Votum ergo obedientiæ non competit religioni, per quam homines quærunut ad meliora pervenire.

Sed *contra*, perfectio religionis maximè consistit in imitatione Christi, secundum illud (Matth. xix, 21): *Si vis perfectus esse, etc., sequere me*. Sed in Christo maximè commendatur obedientia (2), secundum illud (Philip. ii, 8): *Factus est obediens usque ad mortem*. Ergo videtur quòd obedientia pertineat ad perfectionem religionis.

CONCLUSIO. — Obedientia necessaria est ad religionis perfectionem.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 2 et 3 huj. qu.), status religionis est quædam disciplina vel exercitium tendendi in perfectionem. Quicumque autem instruuntur vel exercitantur, ut perveniant ad aliquem finem, oportet quòd directionem alicujus sequantur, secundum cujus arbitrium instruantur, vel exercitentur, ut perveniant ad illum finem, quasi discipuli sub magistro. Et ideo oportet quòd religiosi in his

(1) In hoc articulo habes quomodo sive directè, sive indirectè destruas errorem beguardorum et beguinarum dicentium, quòd illi qui ad perfectionis statum pervenerant, non tenerentur obedire officiis humanis p. 100.

(2) De sua obedientia locutus invenitur Christus (Joan. xiv): *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio*, et (Joan. xv): *Ego Patris mei præcepta servavi*.

quæ pertinent ad religiosam vitam, alicujus instructioni et imperio subdantur: unde et (7, quæst. 1, cap. *Hoc nequaquam*) dicitur: « Monachorum vita subjectionis habet verbum, et discipulatus. » Imperio autem et alterius instructioni subjicitur homo per obedientiam; et ideo obedientia requiritur ad religionis perfectionem.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd obedire prælatis in his quæ pertinent ad necessitatem virtutis, non est supererogationis, sed omnibus commune; sed obedire in his quæ pertinent ad exercitium perfectionis, pertinet propriè ad religiosos: et comparatur ista obedientia ad aliam, sicut universale ad particulare. Illi enim qui in sæculo vivunt, aliquid sibi retinent, et aliquid Deo largiuntur; et secundum hoc obedientiæ prælatorum subduntur. Illi verò qui vivunt in religione, totaliter se et sua tribuunt Deo, ut ex supra dictis patet (art. 3 huj. quæst.). Unde obedientia eorum est universalis (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. II, cap. 1 et 2), « homines exercitantes se in operibus, perveniunt ad aliquos habitus, quos cum acquisierint, eosdem actus maximè possunt operari. » Sic ergo obediendo, illi qui non sunt perfectionem adepti, ad perfectionem perveniunt; illi autem qui jam sunt perfectionem adepti, maximè prompti sunt ad obediendum, non quasi indigentes dirigi ad perfectionem acquirendam, sed quasi per hoc se conservantes in eo quod ad perfectionem pertinet.

Ad *tertium* dicendum, quòd subjectio religiosorum principaliter attenditur ad episcopos, qui comparantur ad eos, sicut perfectores ad perfectos, ut patet per Dionysium (De eccl. hier. cap. 6, ante med.), ubi etiam dicit quòd « monachorum ordo pontificum consummativis virtutibus mancipatur, et divinis eorum illuminationibus edocetur. » Unde ab episcoporum obedientia nec eremitæ, nec etiam prælati religionem excusantur: et si à diocesanis episcopis totaliter, vel ex parte sunt exempti, obligantur tamen ad obediendum summo pontifici, non solum in his quæ sunt communia aliis, sed etiam in his quæ specialiter pertinent ad disciplinam religionis.

Ad *quartum* dicendum, quòd votum obedientiæ ad religionem pertinens, se extendit ad dispositionem totius humanæ vitæ, et secundum hoc votum obedientiæ habet quamdam universalitatem (2), licèt non se extendat ad omnes particulares actus: quorum quidam ad religionem non pertinent, quia non sunt de rebus pertinentibus ad dilectionem Dei et proximi; sicut confratio barbæ, vel levatio festucæ de terra, et similia, quæ non cadunt sub voto, nec sub obedientia; quidam verò etiam contrariantur religioni. Nec est simile de voto continentiæ, per quam excluduntur actus omnino perfectioni religionis contrarii.

Ad *quintum* dicendum, quòd necessitas coactionis facit involuntarium, et ideo excludit rationem laudis et meriti; sed necessitas consequens obedientiam non est necessitas coactionis, sed liberæ voluntatis, inquantum homo vult obedire, licèt fortè non vellet id quod mandatur, secundum se consideratum implere. Et ideo quia necessitati aliqua faciendi quæ secundum se non placent, per votum obedientiæ homo se subjicit propter

(1) Ea obedientia definiri potest virtus quæ in societatem religiosam assumpti, juxta præscriptum suæ regulæ vivunt, spiritualique Patri obediunt.

(2) Ex illis, ait Sylvius, haud difficulter in-

telligi posse videtur quòd votum regularis obedientiæ se extendat ad actus virtuosos, sive interiores, sive exteriores; ideoque et prælati possit suo religioso actus merè internos præcipere.

Deum, ex hoc ipso ea quæ facit, sunt Deo magis accepta, etiamsi sint minora; quia nihil majus potest homo Deo dare quàm quòd propriam voluntatem propter ipsum voluntati alterius subjiciat. Unde in Collationibus Patrum (coll. 18, cap. 7, parum à princ.) dicitur : « deterrimum genus monachorum esse Sarabaitas, quia suas necessitates curantes absoluti à seniorum jugo, habent libertatem agendi quid libitum fuerit; et tamen magis quàm hi qui in cœnobiis degunt, in operibus diebus ac noctibus consumuntur. »

ARTICULUS VI. — UTRUM REQUIRATUR AD PERFECTIONEM RELIGIONIS QUOD PAUPERTAS, CONTINENTIA ET OBEDIENTIA CADANT SUB VOTO (1).

De his etiam 1 2, quæst. CVIII, art. 5 corp. et Cont. gent. lib. III, cap. 130, et Opusc. XVIII, cap. 44 et 45, et Opusc. XIX, cap. 5.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non requiratur ad perfectionem religionis quòd prædicta tria, scilicet paupertas, continentia et obedientia, cadant sub voto. Disciplina enim perfectionis assumendæ ex traditione Domini est accepta. Sed Dominus dans formam perfectionis (Matth. XIX, 21), dicit : *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus*, nullà mentione factâ de voto. Ergo videtur quòd votum non requiratur ad disciplinam religionis.

2. Præterea, votum consistit in quadam promissione Deo facta : unde (Eccle. V, 3), cùm dixisset Sapiens : *Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere*, statim subdit : *Displicet enim ei infidelis et stulta promissio*. Sed ubi est exhibitio rei, non requiritur promissio. Ergo sufficit ad perfectionem religionis quòd aliquis servet paupertatem, continentiam et obedientiam absque voto.

3. Præterea, Augustinus dicit ad Pollentium De adulterinis conjugiiis (lib. I, cap. 14, in princip.) : « Ea sunt in nostris officiis gratiora, quæ cùm lice-ret nobis non impendere, tamen causâ dilectionis impendimus. » Sed ea quæ fiunt sine voto, licet non impendere, quod non licet de his quæ fiunt cum voto. Ergo videtur gratius esse Deo, si quis paupertatem, continentiam et obedientiam absque voto servaret. Non ergo votum requiritur ad perfectionem religionis.

Sed *contra* est quòd in veteri lege Nazaræi cum voto sanctificabantur, secundum illud (Num. VI, 2) : *Vir sive mulier, cùm fecerint votum ut sanctificentur, et se voluerint Domino consecrare*, etc. Per eos autem significatur illi « qui ad perfectionis summam pertingunt, » ut dicit Glossa Gregorii (ibid. Moral. lib. II, cap. 26, vers. fin.). Ergo votum requiritur ad statum perfectionis.

CONCLUSIO. — Necessarium est, ut quicumque religionis perfectionem profitentur, voto obligent se ad perpetuam obedientiam, continentiam, atque paupertatem.

Respondeo dicendum quòd ad religiosos pertinet quòd sint in statu perfectionis, sicut ex supra dictis patet (quæst. CLXXIV, art. 5). Ad statum autem perfectionis requiritur obligatio ad ea quæ sunt perfectionis, quæ quidem Deo fit per votum. Manifestum est autem ex præmissis (art. 3, 4 et 5 huj. quæst.) quòd ad perfectionem christianæ vitæ pertinet paupertas, continentia et obedientia. Et ideo religionis status requirit ut ad hæc tria aliquis voto obligetur. Unde Gregorius dicit (Super Ezech. hom. XX, inter med. et fin.) : « Cùm quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quòd

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem destruas errorem pseudoapostolorum dicentium quòd perfectior vita est vivere sine

voto quàm cum voto; et Lutheri qui vota, quacumque sint, omnino damnavit.

sapit, omnipotenti Deo voverit, holocaustum est; » quod quidem pertinere postea dicit ad eos, qui præsens sæculum deserunt (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ad perfectionem vitæ Dominus pertinere dixit quòd aliquis eum sequatur, non qualitercumque, sed ut ulterius retrò non abiret. Unde et ipse dicit (Luc. ix, 62): *Nemo mittens manum ad aratrum, et respiciens retrò, aptus est regno Dei*. Et quamvis quidam de discipulis ejus retrorsum abierint; tamen Petrus loco aliorum Domino interroganti: *Numquid et vos vultis abire?* respondit: *Domine, ad quem ibimus?* Unde et Augustinus dicit (De consensu Evang. lib. ii, cap. 17, in fin.), quòd « sicut Matthæus et Marcus narrant, Petrus et Andreas, non subductis ad terram navibus tanquam causâ redeundi, secuti sunt eum, sed tanquam jubentem ut sequerentur. » Hæc autem immobilitas sequelæ Christi firmatur per votum. Et ideo votum requiritur ad perfectionem religionis.

Ad *secundum* dicendum, quòd perfectio religionis requirit, sicut Gregorius dicit (loc. sup. cit.), ut aliquis omne quod vovit Deo exhibeat. Sed homo non potest totam vitam suam Deo actu exhibere, quia non est tota simul, sed successivè agitur. Unde non aliter homo potest totam vitam suam Deo exhibere, nisi per voti obligationem.

Ad *tertium* dicendum, quòd inter alia quæ licet nobis non impendere, est etiam propria libertas, quam homo cæteris rebus cariorē habet. Unde cùm aliquis propriâ sponte voto sibi adimit libertatem abstinendi ab his quæ ad Dei servitium pertinent, hoc fit Deo acceptissimum. Unde Augustinus dicit (in Ep. ad Armentar. et Paulinam 127, al. 45, vers. fin.): « Non te vovisse poeniteat; imò gaude jam tibi non licere, quod cum tuo detrimento licuisset. Felix necessitas, quæ in meliora compellit. »

ARTICULUS VII. — UTRUM CONVENIENTER DICATUR, IN HIS TRIBUS VOTIS CONSISTERE RELIGIONIS PERFECTIONEM (2).

De his etiam infra, quæst. CLXXVIII, art. 1 ad 2, et art. 2 ad 2, et De ver. quæst. ii, art. 41 ad 5, et Opusc. XVIII, cap. 45.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconveniēter dicatur in his tribus votis consistere religionis perfectionem. Perfectio enim vitæ magis consistit in interioribus quàm in exterioribus actibus, secundum illud (Rom. xiv, 17): *Non est regnum Dei esca et potus, sed justitia, pax et gaudium in Spiritu sancto*. Sed per votum religionis aliqui obligantur ad ea quæ sunt perfectionis. Ergo magis deberent ad religionem pertinere vota interiorum actuum (putà contemplationis, dilectionis Dei, et proximi, et aliorum hujusmodi), quàm votum paupertatis, continentiae et obedientiae, quæ pertinent ad exteriores actus.

2. Præterea, prædicta tria cadunt sub voto religionis, inquantum pertinent ad quoddam exercitium tendendi in perfectionem. Sed multa alia sunt in quibus religiosi exercitantur, sicut abstinētia, vigiliæ et alia hujusmodi. Ergo videtur quòd inconveniēter ista tria vota dicantur essentialiter ad statum perfectionis pertinere.

3. Præterea, per votum obedientiae aliquis obligatur ad omnia implenda secundum præceptum superioris, quæ ad exercitium perfectionis pertinent. Ergo sufficit votum obedientiae absque aliis duobus votis.

4. Præterea, ad exteriora bona pertinent non solum divitiæ, sed etiam honores. Si ergo per votum paupertatis religiosi terrenas divitias abdicant,

(1) Hanc eandem quæstionem ex professo tractavit S. Doctor in opusculo cui titulus est: *Contra retrahentes à religione: omnia refert ar-*

gumenta eorum qui vitam religiosam impugnabant et ea singulatim refellit.

(2) Affirmativè respondet S. Doctor, et hæc tria sufficiunt ut status religionis instituiatur.

oportet esse etiam aliud votum, per quod honores mundanos contemnant.

Sed *contra* est quod dicitur (Extrav. De statu monach. cap. *Cum ad monasterium*), quòd « custodia castitatis et abdicatio proprietatis sunt annexa regulæ monachali. »

CONCLUSIO. — Religionis status, quatenus est quoddam holocaustum quo quis se totum Deo offert, et quasi immolat, ex tribus votis, obedientiæ videlicet, continentiæ et paupertatis integratur, in iisque votis religionis perfectio consistit.

Respondeo dicendum quòd religionis status potest considerari tripliciter : uno modo, secundum quòd est quoddam exercitium tendendi in perfectionem charitatis ; alio modo secundum quòd quietat animum humanum ab exterioribus sollicitudinibus, secundum illud (I. Cor. vii, 32) : *Volo vos sine sollicitudine esse* ; tertio modo, secundum quòd est quoddam holocaustum, per quod aliquis totaliter se, et sua offert Deo. Et secundum hoc ex his tribus votis integratur religionis status. — Primò enim quantum ad exercitium perfectionis requiritur quòd aliquis à se removeat illa per quæ posset impediri ne totaliter ejus affectus tendat in Deum, in quo consistit perfectio charitatis. Hujusmodi autem sunt tria : primum quidem cupiditas exteriorum honorum, quæ tollitur per votum paupertatis ; secundum autem est concupiscentia sensibilibus delectationum, inter quas præcellunt delectationes venereæ, quæ excluduntur per votum continentiæ ; tertium autem est inordinatio voluntatis humanæ, quæ excluditur per votum obedientiæ (1). — Similiter autem sollicitudinis sæcularis inquietudo præcipuè ingeritur homini circa tria : primò quidem circa dispensationem exteriorum rerum, et hæc sollicitudo per votum paupertatis homini auferitur ; secundò circa gubernationem uxoris et filiorum (2) ; quæ amputatur per votum continentiæ : tertio, circa dispositionem propriorum actuum, quæ amputatur per votum obedientiæ, quo aliquis se alterius dispositioni committit. Similiter etiam holocaustum est, cum aliquis totum quod habet, offert Deo, ut Gregorius dicit (Super Ezech. hom. xx, inter med. et fin.). Habet autem homo triplex bonum, secundum Philosophum (Ethic. lib. i, cap. 8, circa princ.) : primò quidem exteriorum rerum ; quas quidem totaliter aliquis Deo offert per votum voluntariæ paupertatis ; secundò autem bonum proprii corporis ; quod aliquis præcipuè offert Deo per votum continentiæ, quo abrenuntiat maximis delectationibus corporis ; tertium autem bonum est animæ ; quod aliquis totaliter Deo offert per obedientiam, quâ aliquis offert Deo propriam voluntatem, per quam homo utitur omnibus potentiis et habitibus animæ. Et ideo convenienter ex tribus votis status religionis integratur.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut supra dictum est (art. 1 huj. qu.), votum religionis ordiatur sicut in finem ad perfectionem charitatis, ad quam pertinent omnes interiores actus virtutum, quarum mater est charitas, secundum illud (I. Corinth. xiii, 4) : *Charitas patiens est, benigna est, etc.* Et ideo interiores actus virtutum (putà humilitatis, patientiæ et hujusmodi) non cadunt sub voto religionis, quod ordinatur ad ipsos sicut ad finem.

Ad *secundum* dicendum, quòd omnes aliæ religionum observantiæ ordinantur ad prædicta tria principalia vota : nam si qua sunt instituta in re-

(1) Tria hæc impedimenta intelligi possunt esse designata per hæc verba S. Joannis (I. Ep. cap. ii) : *Omne quod est in mundo concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum et superbia vite.*

(2) Hæc nimirum est *tribulatio carnis* quam Apostolus conjugatos habere notat (I. Cor. vii, 28). Unde paulò post (vers. 53) : *Qui cum uxore est, inquit, sollicitus est quæ sunt mundi.*

ligionibus ad procurandum victum, putà labor, mendicitas, vel alia hujusmodi, referuntur ad paupertatem; ad cujus conservationem religiosi per hos modos victum suum procurant. Alia verò quibus corpus maceratur, sicut vigiliæ, jejunia, et si qua sunt hujusmodi, directè ordinantur ad votum continentiae observandum. Si qua verò in religionibus instituta sunt pertinentia ad humanos actus, quibus aliquis ordinatur ad religionis finem, scilicet ad dilectionem Dei et proximi (putà lectio, oratio, visitatio infirmorum, vel si aliquid aliud hujusmodi), comprehenduntur sub voto obedientiae, quod pertinet ad voluntatem, quæ secundum dispositionem alterius suos actus ordinat ad finem. Determinatio autem habitus pertinet ad omnia tria vota, tanquam signum obligationis. Unde habitus regularis simul datur vel benedicitur cum professione (1).

Ad *tertium* dicendum, quòd per obedientiam aliquis offert Deo suam voluntatem; cui etsi subjiciantur omnia humana, quædam tamen sunt quæ specialiter ipsi tantum subduntur, scilicet actiones humanæ: nam passionibus pertinent etiam ad appetitum sensitivum. Et ideo ad cohibendum passionibus carnalium delectationum et exteriorum appetibilium impediendum perfectionem vitæ, necessarium fuit votum continentiae et paupertatis; sed ad disponendum actiones proprias, secundum quòd requirit perfectionis status, requiritur votum obedientiae.

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut Philosophus dicit (Ethic. lib. iv, cap. 3, circa med.), honor propriè et secundum veritatem non debetur nisi virtuti. Sed quia exteriora bona instrumentaliter deserviunt ad quosdam actus virtutum, ex consequenti etiam eorum excellentiae honor aliquis exhibetur et præcipuè à vulgo, quod solam excellentiam exterioriorem recognoscit. Honori ergo qui Deo et sanctis omnibus exhibetur propter virtutem, ut dicitur (Psal. cxxxviii, 17): *Mihi autem nimis honorati sunt amici tui, Deus*, abrenuntiare non competit religiosi, qui ad perfectionem virtutis tendunt; honori autem qui exhibetur exteriori excellentiae, abrenuntiant ex hoc ipso quòd sæcularem vitam derelinquunt: unde ad hoc non requiritur speciale votum.

ARTICULUS VIII. — UTRUM VOTUM OBEDIENTIAE SIT POTISSIMUM INTER TRIA VOTA RELIGIONIS (2).

De his etiam infra, quæst. CLXXXVIII, art. 7 ad 5.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd votum obedientiae non sit potissimum inter tria vota religionis. Perfectio enim religiosæ vitæ à Christo sumpsit exordium. Sed Christus specialiter dedit consilium de paupertate; non autem invenitur dedisse consilium de obedientia. Ergo votum paupertatis est potius quàm votum obedientiae.

2. Præterea (Eccli. xxvi, 20), dicitur quòd *omnis ponderatio non est digna animæ continentis*. Sed votum dignioris rei est eminentius. Ergo votum continentiae est eminentius quàm votum obedientiae.

3. Præterea, quantò aliquod votum est potius, tantò videtur esse magis indispensabile. Sed vota paupertatis et continentiae sunt adeo annexa regulæ monachali, ut contra ea nec summus pontifex possit licentiam indulgere, sicut dicit quædam Decretalis de Statu monachorum (cap. *Cùm ad*

(1) Non necesse est tria vota esse solemnia, ut aliquem constituent veri nominis religiosos; quod patet per Greg. XIII in bulla *Ascendente Domino*, quæ declaravit clericos societatis per vota simplicia post biennium emissa, veros esse religiosos.

(2) Huc pertinent verba (Joan. xxii in *Extravagant. Quorundam exigit* de verborum significat.) : Magna quidem paupertas, sed major continentia, maxima autem obedientia; nam prima rebus, secunda carni, tertia verò menti dominatur et animo.

monasterium); qui tamen potest indulgere ut religiosus non obediat suo prælato. Ergo videtur quòd votum obedientiæ sit minus voto paupertatis et continentiae.

Sed *contra* est quod Gregorius dicit (Moral. lib. xxxv, cap. 10, circ. princ.): « Obedientia victimis jure præponitur, quia per victimas aliena caro, per obedientiam verò voluntas propria maclatur. » Sed vota religionis sunt quædam holocausta, sicut supra dictum est (art. 1 huj. qu. et art. 3 ad 6). Ergo votum obedientiæ est præcipuum inter omnia religionis vota.

CONCLUSIO. — Inter omnia religionis vota obedientiæ votum maximum est, per quod Deo homo offert totam suam voluntatem, quæ omnibus corporis et fortunæ bonis longè præstantior est.

Respondeo dicendum quòd votum obedientiæ est præcipuum inter tria vota religionis. Et hoc triplici ratione. — Primò quidem quia per votum obedientiæ aliquid majus homo offert Deo, scilicet ipsam voluntatem; quæ est potior quàm corpus proprium, quod offert homo Deo per continentiam, et quàm res exteriores, quas offert homo Deo per votum paupertatis. Unde illud quod fit ex obedientia, est magis Deo acceptum quàm id quod fit per propriam voluntatem, secundum illud Hieronymi, quod dicit ad Rusticum monachum: « Ad illud tendit oratio, ut doceam te non tuo arbitrio dimitendum; » et post pauca subdit: « Non facias quod vis; comedas quod juberis; habeas quantum acceperis; vestiarius quod datur. » Unde et jejunium non redditur Deo acceptum cum propria voluntate, secundum illud (Isa. LVIII, 3): *Ecce in diebus jejunii vestri invenitur voluntas vestra*. Secundò, quia votum obedientiæ continet sub se alia vota (1), sed non convertitur: nam religiosus, etsi teneatur ex voto continentiam servare et paupertatem, tamen hæc etiam sub obedientia cadunt, ad quam pertinet multa alia præter continentiam et paupertatem servare. Tertiò, quia votum obedientiæ propriè se extendit ad actus propinquos fini religionis. Quantò autem aliquid propinquius est fini, tantò melius est. Et inde etiam est quòd votum obedientiæ est religioni essentialius. Si enim aliquis voto obedientiæ voluntariam paupertatem et continentiam etiam voto servet, non propter hoc pertinet ad statum religionis, qui præfertur etiam ipsi virginitati ex voto observatæ: dicit enim Augustinus (in libro De virginitate, cap. 46, in fin.): « Nemo, quantum puto, ausus fuerit virginitatem præferre monasterio (2). »

Ad *primum* ergo dicendum, quòd consilium obedientiæ includitur in ipsa Christi sequela: qui enim obedit, sequitur alterius voluntatem. Et ideo magis pertinet ad perfectionem quàm votum paupertatis: quia, ut Hieronymus dicit super Matthæum (cap. 19, super illud: *Ecce nos reliquimus*, etc.), id « quod perfectionis est addidit Petrus, cùm dixit: *Et secuti sumus te* (3).

Ad *secundum* dicendum, quòd ex verbo illo non habetur quòd continentia præferatur omnibus aliis actibus virtuosis, sed conjugali castitati, vel etiam exterioribus divitiis auri et argenti, quæ pondere mesurantur. Vel per continentiam intelligitur universaliter abstinencia ab omni malo, ut supra habitum est (quæst. CLV, art. 4 ad 1).

(1) Itaque sunt quædam religiones in quibus nihil aliud quàm votum obedientiæ explicite requiritur; ita se res habebant in ordine *fratrum prædicatorum*.

(2) Ita Mss. et edit. passim. Augustinus, *mar-*

tyrio, ut retulit S. Thomas ipse supra, quæst. CXXIV, art. 5, et CLII, art. 5.

(3) Præterea hujus obedientiæ consilium videtur esse (Matth. XIX): *Si vis perfectus esse, vende quæ habes et da pauperibus, et veni, sequere me*.

Ad *tertium* dicendum, quòd papa in voto obedientiæ non potest sic cum religioso dispensare, ut nulli prælato teneatur obedire in his quæ ad perfectionem vitæ pertinent, non enim potest eum à sua obedientia eximere; potest tamen eum eximere ab inferioris prælati subjectione; quod non est in voto obedientiæ dispensare.

ARTICULUS IX. — UTRUM RELIGIOSUS SEMPER PECCET MORTALITER

TRANSGREDIENDO EA QUÆ SUNT IN REGULA (1).

De his etiam supra, quæst. LXXXVIII, art. 48 ad 4, et Sent. IV, dist. 58, quæst. I, art. 4, quæst. I ad 5, et quodl. I, art. 20.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd religiosus semper peccet mortaliter transgrediendo ea quæ sunt in regula. Facere enim contra votum est peccatum damnabile, ut patet per id quod Apostolus dicit (I. Timoth. v, 2), quòd *viduæ quæ volunt nubere, damnationem habent, quia primam fidem irritam fecerunt*. Sed religiosi voto professionis ad regulam astringuntur. Ergo peccant mortaliter transgrediendo ea quæ in regula continentur.

2. Præterea, regula imponitur religioso sicut lex quædam. Sed ille qui transgreditur præceptum legis peccat mortaliter. Ergo videtur quòd monachus transgrediens ea quæ sunt in regula, peccet mortaliter.

3. Præterea, contemptus inducit peccatum mortale. Sed quicumque frequenter aliquid iterat, quod non debet facere, videtur ex contemptu peccare. Ergo videtur quòd si religiosus frequenter transgrediatur id quod est in regula, peccet mortaliter.

Sed *contra* est quod status religionis est securior quàm status sæcularis vitæ : unde Gregorius (in princ. Moral. in Epist. ad Leand. episcop. super Exposit. lib. Job, cap. I, à princ.) comparat vitam sæcularem mari fluctuanti, vitam autem religionis portui tranquillo. Sed si quælibet transgressio eorum quæ in regula continentur, religiosum obligaret ad peccatum mortale, status religionis esset periculosissimus propter multitudinem observantiarum. Non ergo quælibet transgressio eorum quæ in regula continentur, est peccatum mortale.

CONCLUSIO. — Religiosus transgrediendo ea, quæ in sua regula sunt extra communis præcepti et triplicis voti necessitatem, nullam, si absit contemptus, lethalem committit culpam.

Respondeo dicendum quòd in regula continetur aliquid dupliciter, sicut ex dictis patet (art. 7 huj. qu. ad 1 et 2) : uno modo sicut finis regulæ, puta ea quæ pertinent ad actus virtutum : et horum transgressio, quantum ad ea quæ cadunt communiter sub præcepto, obligat ad mortale; quantum verò ad ea quæ excedunt communiter necessitatem præcepti, non obligat ad mortale, nisi propter contemptum : quia, sicut supra dictum est (art. 2 huj. quæst.), religiosus non tenetur esse perfectus, sed ad perfectionem tendere, cui contrariatur perfectionis contemptus. Alio modo continetur aliquid in regula pertinens ad exterius exercitium, sicut sunt omnes exteriores observantiæ; inter quas sunt quædam ad quas obligatur religiosus ex voto professionis. Votum autem professionis respicit principaliter tria prædicta, scilicet paupertatem, continentiam et obedientiam; alia verò omnia ad hæc ordinantur. Et ideo transgressio horum trium obligat ad mortale; aliorum autem transgressio non obligat ad mortale; nisi vel propter contemptum regulæ, quia hoc directè contrariatur professioni, per quam aliquis vovit regularem vitam; vel propter præceptum sive ore tenus à præ-

(4) Negativè respondet S. Doctor; quia multa continentur in regula quæ pertinent ad exercitia

exteriora, quorum transgressio non est mortalis, nisi ex contemptu et præcepto superioris.

lato factum, sive in regula expressum; quia hoc esset facere contra obedientiæ votum (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille qui profitetur regulam, non vovet servare omnia quæ sunt in regula; sed vovet regularem vitam, quæ essentialiter consistit in tribus prædictis. Unde et in quibusdam religionibus cautius aliqui profitentur non quidem regulam, sed vivere secundum regulam, id est, tendere ad hoc ut aliquis mores suos informet secundum regulam, sicut secundum quoddam exemplar: et hoc tollitur per contemptum. In quibusdam autem religionibus adhuc cautius profitentur obedientiam secundum regulam; ita quod professioni non contrariatur nisi id quod est contra præceptum regulæ, transgressio verò, vel ommissio aliorum obligat solum ad peccatum veniale; quia, sicut dictum est (art. 7 huj. qu. ad 2), hujusmodi dispositiones sunt ad principalia vota. Peccatum autem veniale est dispositio ad mortale, ut supra dictum est (1 2, quæst. lxxxviii, art. 3), inquantum impedit ea quibus aliquis disponitur ad observanda principalia præcepta legis Christi, quæ sunt præcepta charitatis. In aliqua tamen religione, scilicet ordinis Fratrum Prædicatorum, transgressio talis, vel ommissio ex suo genere non obligat ad culpam neque mortalem, neque venialem, sed solum ad poenam taxatam sustinendam, quia per hunc modum ad talia observanda obligantur; qui tamen possent venialiter vel mortaliter peccare ex negligentia, vel libidine, seu contemptu.

Ad *secundum* dicendum, quòd non omnia quæ continentur in lege, traduntur per modum præcepti; sed quædam proponuntur per modum ordinationis cujusdam, vel statuti obligantis ad certam poenam. Sicut ergo in lege civili non facit semper dignum poenâ mortis corporalis transgressio legalis statuti; ita nec in lege Ecclesiæ omnes ordinationes vel publica statuta obligant ad mortale; et similiter nec omnia statuta regulæ (2).

Ad *tertium* dicendum, quòd tunc committit aliquis, vel transgreditur, ex contemptu, quando voluntas ejus renuit subjici ordinationi legis vel regulæ, et ex hoc procedit ad faciendum contra legem vel regulam; quando autem è converso propter aliquam particularem causam, puta concupiscentiam vel iram, inducitur ad aliquid faciendum contra statuta legis vel regulæ, non peccat ex contemptu, sed ex aliqua alia causa; etiam si frequenter ex eadem causa vel alia simili peccatum iteret, sicut et Augustinus dicit (in libro De natura et gratia, cap. 39, à med.), quòd « non omnia peccata committuntur ex contemptu superbiæ. » Frequentia tamen peccati dispositivè inducit ad contemptum, secundum illud (Proverb. xviii, 3): *Impius, cum in profundum venerit peccatorum, contemnit.*

ARTICULUS X. — UTRUM RELIGIOSUS EODEM GENERE PECCATI GRAVIUS PECCET QUAM SÆCULARIS (3).

De his etiam supra, quæst. clxxxiv, art. 8 corp. fin. et Sent. iv, dist. 44, quæst. 1, art. 5, quæst. iii ad 5.

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd religiosus eodem genere peccati non gravius peccet quàm sæcularis. Dicitur enim (II. Paralip. xxx,

(1) Hinc dicitur in constitutionibus ordinis fratrum prædicatorum: Volumus et declaramus ut regula nostra et constitutiones nostræ non obligent nos ad culpam, nisi propter præceptum vel contemptum. Præceptum autem in regula nullum contineri volumus, nisi, ubi ponitur sententia excommunicationis, aut formaliter exprimitur per verbum *præcipimus in virtute sanctæ obedientiæ*.

(2) In regula quædam institutor simpliciter ac propriè mandat, quædam verò consulit, quædam alia duntaxat monet.

(3) Scriptura insinuare videtur quòd religiosus eodem genere peccati gravius peccet quàm sæcularis (Hebr. vi): *Terra saepe venientem super se bibens imbrem, et præferens spinas et tribulos, reproba est: et maledicta proxima.*

18) : *Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum; et non imputabit eis, quòd minùs sanctificati sunt.* Sed magis videntur religiosi ex toto corde Dominum Deum patrum suorum sequi, quàm sæculares, qui ex parte se et sua Deo dant, et ex parte sibi reservant, ut Gregorius dicit (Super Ezech. homil. xx, inter med. et fin.). Ergo videtur quòd minùs imputetur eis, si in aliquo à sanctificatione deficiant.

2. Præterea, ex hoc quòd aliquis bona opera facit, minùs contra peccata ejus Deus irascitur : dicitur enim (II. Paralip. xix, 2) : *Impio præbes auxilium et his qui oderunt Dominum, amicitia jungeris : et idcirco iram quidem Domini merebaris, sed bona opera inventa sunt in te.* Religiosi autem plura bona opera faciunt quàm sæculares. Ergo si aliqua peccata faciunt, minùs contra eos Deus irascitur.

3. Præterea, præsens vita sine peccato non transigitur, secundum illud (Jacobi iii, 2) : *In multis offendimus omnes* (1). Si ergo peccata religiosorum essent graviora peccatis sæcularium, sequeretur quòd religiosi essent pejoris conditionis quàm sæculares, et sic non esset sanum consilium ad religionem transire.

Sed *contra* est quòd de majori malo magis videtur esse dolendum. Sed de peccatis eorum qui sunt in statu sanctitatis et perfectionis maxime videtur esse dolendum : dicitur enim (Jerem. xxiii, 9) : *Contritum est cor meum in medio mei*; et postea subdit : *Propheta namque et sacerdos polluti sunt; et in domo mea inveni malum eorum.* Ergo religiosi et alii qui sunt in statu perfectionis, cæteris paribus, gravius peccant.

CONCLUSIO. — Religiosus peccans ex contemptu vel contra vota, vel alteri scandalum præbens, gravius quàm sæcularis peccat, secùs si ex infirmitate vel ignorantia tantum peccet.

Respondeo dicendum quòd peccatum quod à religiosis committitur, potest esse gravius peccato sæcularium ejusdem speciei tripliciter. Uno modo, si sit contra votum religionis; putà si religiosus fornicetur vel furetur, quia fornicando facit contra votum continentiae, et furando facit contra votum paupertatis, et non solum contra præceptum divinæ legis. Secundò, si ex contemptu peccet, quia ex hoc videtur esse magis ingratus divinis beneficiis, quibus est sublimatus ad statum perfectionis; sicut Apostolus dicit (Hebr. x), quòd fidelis graviora meretur supplicia ex hoc quòd peccando Filium Dei conculcat per contemptum (2). Unde et Dominus conqueritur (Jerem. x, 15) : *Quid est quod dilectus meus fecit in domo mea scelera multa?* Tertio modo peccatum religiosi potest esse majus propter scandalum, quia ad vitam ejus plures respiciunt; unde dicitur (Jerem. xxiii, 14) : *In prophetis Jerusalem vidi similitudinem adulterantium, et iter mendacii; et confortaverunt manus pessimorum, ut non converteretur unusquisque à malitia sua.* — Si verò religiosus non ex contemptu, sed ex infirmitate, vel ex ignorantia aliquod peccatum quod non est contra votum suæ professionis, committat absque scandalo, putà in occulto, levius peccat eodem genere peccati quàm sæcularis, quia peccatum ejus si sit leve, quasi absorbetur ex multis operibus bonis quæ facit (3); et si sit mortale, facilius ab eo resurgit. Primò

(4) Præter illud etiam (I. Joan. i, 8) : *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est*: ut et (vers. 10) : *Si dixerimus quoniam non peccavimus, mendacem facimus eum, etc.*

(2) De christianis per comparisonem ad Judæos hoc Apostolus dicit paulò aliis verbis :

Irritam quis faciens legem Moysi, inquit, sine ulla miseratione duobus aut tribus testibus moritur : quantum magis putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcaverit, etc.

(3) Huc locum habere potest quod per prophetam Dominus regi Josaphat nuntiavit (II. Par. xix)

quidem propter intentionem quam habet rectam ad Deum : quæ etsi ad horam intercipiatur, de facili ad pristina reparatur. Unde super illud (Ps. xxxvi) : *Cum ceciderit, non collidetur*, dicit Origenes (hom. iv in hunc psal. inter princ. et med.) : « Injustus si peccaverit, non poenitet, et peccatum suum emendare nescit : justus autem scit emendare, scit corrigere : sicut

Ille qui dixerat : *Nescio hominem*, paulò post cum respectus fuisset à Domino, flere scit amarissimè ; et ille qui de tecto mulierem viderat, et concupierat eam, dicere scit : *Peccavi et malum coram te feci*. Juvatur etiam à sociis ad resurgendum, secundum illud (Eccle. iv, 10) : *Si unus ceciderit, ab altero fulciatur. Væ soli, quia, cum ceciderit, non habet sublevantem se*.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de his quæ per infirmitatem vel per ignorantiam committuntur, non autem de his quæ committuntur per contemptum.

Ad *secundum* dicendum, quòd Josaphat etiam cui illa verba dicuntur, non ex malitia, sed ex quadam infirmitate humanæ affectionis peccavit.

Ad *tertium* dicendum, quòd justī non de facili peccant ex contemptu ; sed quandoque labuntur in aliquod peccatum ex ignorantia vel infirmitate, à quo de facili relevantur. Si autem perveniant ad hoc quòd ex contemptu peccent, efficiuntur pessimi et maximè incorrigibiles secundum illud (Jerem. ii, 20) : *Confregisti jugum, dirupisti vincula, dixisti : Non serviam. In omni colle sublimi et sub omni ligno frondoso tu prosternebaris meretrix*. Unde Augustinus dicit (in Epist. ad plebem Hipponensem, 78, al. 147, circ. fin.) : « Ex quo Deo servire coepi, quomodo difficilè sum expertus meliores quàm qui in monasteriis profecerunt ; ita non sum expertus pejores quàm qui in monasteriis ceciderunt. »

QUÆSTIO CLXXXVII.

DE HIS QUÆ COMPETUNT RELIGIOSIS, IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ competunt religiosis ; et circa hoc quærentur sex : 1° Utrùm liceat eis docere, prædicare, et alia hujusmodi facere. — 2° Utrùm liceat eis de negotiis sæcularibus se intromittere. — 3° Utrùm teneantur manibus operari. — 4° Utrùm liceat eis de elemosynis vivere. — 5° Utrùm liceat eis mendicare. — 6° Utrùm liceat eis vestimenta cæteris viliora deferre.

ARTICULUS I. — UTRUM RELIGIOSIS LICEAT DOCERE, PRÆDICARE ET ALIA HUIUSMODI FACERE (1).

De his etiam Opusc. xviii, cap. ult. et Opusc. xix.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd religiosi non liceat docere, prædicare et alia hujusmodi facere. Dicitur enim (7, quæst. i, cap. *Hoc nequaquam*) in quodam statuto Constantinopolitanæ synodi : « Vita monachorum subjectionis habet verbum, et discipulatus, non docendi, vel præsidendi, vel pascendi alios. » Hieronymus etiam dicit ad Riparium et Desiderium (lib. Cont. Vigilant. cap. 6, à princ. et incipit, *Multa in orbe*) : Monachus non doctoris, sed plangentis habet officium. » Leo etiam papa dicit (Epist. ad Theodoretum 120, in Ven. edit. 62, et apud Quesn. 93, in fin.), ut habetur (16, quæst. i, cap. *Adjicimus*) : « Præter Domini sacer-

Iram quidem Domini merebaris, sed bona opera inventa sunt in te.

(1) In hoc articulo S. Doctor impugnatur error Guiljelmī de sancto Amore, qui docuerat non

licere religiosis nec prædicare, nec sacramenta conferre, nec alia hujusmodi facere, sed teneri manuum labore sibi victum præbere ; quod ab Alexandro IV damnatum est.

dotes nullus audeat prædicare, sive monachus, sive laicus ille sit, qui cuiuslibet scientiæ nomine gloriatur. » Sed non licet transgredi proprium officium et statutum Ecclesiæ. Ergo videtur quòd non liceat religionis docere, prædicare, et alia hujusmodi facere.

2. Præterea, in statuto Nicenæ synodi, quod ponitur (16, quæst. 1, cap. *Placuit*), sic dicitur: « Firmiter et indissolubiliter omnibus præcipimus ut aliquis monachus pœnitentiam nemini tribuat, nisi invicem sibi, ut justum est: mortuum non sepeliat, nisi monachum secum in monasterio commorantem, vel si fortuito quemquam advenientium fratrum ibi mori contingerit. » Sed sicut ista pertinent ad officium clericorum, ita etiam prædicare et docere. Ergo cum « alia sit causa monachi et alia clerici, » ut Hieronymus dicit ad Heliodorum (epist. 1, à méd.), videtur quòd non liceat religionis prædicare, docere, et alia hujusmodi facere.

3. Præterea, Gregorius dicit in Registro (lib. iv, epist. 1), « nemo potest ecclesiasticis obsequiis deservire, et in monastica regula ordinatè persistere; » et hoc habetur (16, quæst. 1, cap. 2). Sed monachi tenentur in monastica regula ordinatè persistere. Ergo videtur quòd non possint ecclesiasticis obsequiis deservire. Docere autem et prædicare pertinent ad ecclesiastica obsequia. Ergo videtur quòd non liceat eis prædicare aut docere, aut aliquid hujusmodi facere.

Sed *contra* est quòd Gregorius dicit, et habetur (16, quæst. 1, cap. 24): « Ex auctoritate hujusmodi decreti, quod apostolico moderamine, et pietatis officio à nobis est constitutum, sacerdotibus monachis apostolorum figuram tenentibus liceat prædicare, baptizare, communionem dare, pro peccatoribus orare, pœnitentiam imponere atque peccata solvere. »

CONCLUSIO. — Religionis licet prædicare, docere, et alia ejusmodi munia exercere, non quidem ex religionis suæ statu, sed ex potestate à superiore superaddita vel commissa.

Respondeo dicendum quòd aliquid dicitur alicui non licere dupliciter: uno modo, quia habet in se quod contrariatur ei quod dicitur non licere; sicut nulli homini licet peccare, quia habet in se quilibet homo rationem et obligationem ad legem Dei, quibus contrariatur peccatum. Et hoc modo dicitur alicui non licere prædicare, vel docere, vel aliquid hujusmodi facere, quia habet in se aliquid quod his repugnet vel ratione præcepti, sicut his qui sunt irregulares ex statuto Ecclesiæ, non licet ascendere ad sacros ordines; vel propter peccatum, secundum illud (Psal. xlix, 16): *Peccatori autem dixit Deus: Quare tu enarras justitias meas?* Hoc autem modo non est illicitum religionis prædicare, docere et alia hujusmodi facere: tum quia ex voto et præcepto regulæ non obligantur ad hoc quòd ab his abstineant, tum etiam quia non redduntur ad hoc minùs idonei ex aliquo peccato commisso, sed magis idonei ex exercitio sanctitatis, quod assumpserunt. — Stultum autem est dicere quòd ex hoc quòd aliquis in sanctitate promovetur, efficiatur minùs idoneus ad spiritualia officia exercenda. Et ideo stulta est quorundam opinio dicentium quòd ipse status religionis impedimentum affert, talia exequendi. Quorum errorem Bonifacius papa IV rationibus supra dictis excludit dicens, ut habetur (16, quæst. 1, cap. 25): « Sunt nonnulli nullo dogmate fulti, audacissimè quidem, zelo magis amaritudinis quàm dilectionis inflammati, asserentes monachos qui mundo mortui sunt, et Deo vivunt, sacerdotalis officii potentiâ indignos, neque pœnitentiam, neque christianitatem largiri, neque absolvere posse per sacerdotalis officii divinitùs injectam sibi potestatem. Sed omnino labuntur. » Quod ostendit primò quidem, quia non contrariatur regulæ:

subdit enim : « Neque enim B. Benedictus, monachorum præceptor almi-
ficus, hujusmodi rei aliquo modo fuit interdictor ; » et similiter nec in
aliis regulis hoc prohibetur. Secundò improbat prædictum errorem ex ido-
neitate monachorum, cum (in fine cap.) subdit : « Quantò quisque est
excellentiore, tantò et in illis, spiritualibus scilicet operibus, est potentior. »
Alio modo dicitur aliquid non licere alicui, non propter contrarium quod
habeat, sed propter hoc quod deficit ei unde illud possit ; sicut diacono non
licet missam celebrare, quia non habet ordinem sacerdotalem ; et presby-
tero non licet sententiam ferre, quia non habet episcopalem auctoritatem.
In quibus tamen est distinguendum. Quia ea quæ sunt ordinis, committi
non possunt nisi ei qui ordinem habet ; sicut diacono non potest committi
ut celebret missam, nisi fiat sacerdos : ea verò quæ sunt jurisdictionis
committi possunt eis qui non habent ordinariam jurisdictionem ; sicut pro-
latio sententiæ committitur ab episcopo simplici sacerdote. Et hoc modo
dicitur non licere monachis et aliis religiosis prædicare, docere et alia
hujusmodi facere, quia status religionis non dat eis potestatem hujusmodi
faciendi. Possunt tamen ista facere, si ordinem accipiant vel ordinariam ju-
risdictionem, aut etiam si eis committantur ea quæ sunt jurisdictionis (1).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ex verbis illis habetur quòd monachi,
ex hoc quòd sunt monachi, non nanciscuntur potestatem talia faciendi ;
non autem quòd ex hoc quòd sunt monachi, habeant aliquid contrarium
executioni talium actuum.

Ad *secundum* dicendum, quòd illud etiam statutum Nicæni concilii præ-
cipit ut monachi non usurpent sibi, ex hoc quòd sunt monachi, potesta-
tem hujusmodi actus exercendi ; non autem prohibet quin ista possint eis
committi.

Ad *tertium* dicendum, quòd ista duo se non compatiuntur, scilicet quòd
aliquis ordinariam curam ecclesiasticorum officiorum habeat, et monas-
ticam regulam in monasterio servet : per hoc tamen non excluditur quin
monachi et alii religiosi possint interdum circa ecclesiastica officia occu-
pari ex commissione prælatorum, qui ordinariam curam habent, et præ-
cipuè illi quorum religiones ad hoc sunt specialiter institutæ, ut infra di-
cetur (quæst. CLXXXVIII, art. 4).

ARTICULUS II. — UTRUM RELIGIOSIS LICEAT SÆCULARIA NEGOTIA TRACTARE (2).
De his etiam infra, quæst. CLXXXVIII, art. 2 ad 2, et Opusc. XIX, cap. 44, et Rom. XVI, in fin. et II.
Timoth. II.

Ad *secundum* sic proceditur. 1. Videtur quòd religiosi non liceat sæcu-
laria negotia tractare. Dicitur enim in prædicto decreto Bonifacii papæ IV
(cap. *Sunt nonnulli*, 16, quæst. 1), quòd « beatus Benedictus eos sæcularium
negotiorum edixit expertes fore ; quod quidem apostolicis documentis et
omnium sanctorum Patrum institutis, non solum monachis, sed etiam ca-
nonicis omnibus magnoperè imperatur, » secundum illud (II. Tim. II, 11) :
Nemo militans Deo implicat se sæcularibus negotiis. Sed omnibus reli-
giosis imminet quòd militent Deo. Ergo non licet eis sæcularia negotia
exercere.

2. Præterea (I. Thessal. IV, 1), dicit Apostolus : *Operam detis, ut quieti*

(1) Videant autem sedulo, ut animadvertit
Sylvius, ne fideles ad se pro sacramentorum re-
ceptione venientes ab ecclesiis parochialibus, vel
indirectè avocent ; sed potius eos moneant ut fre-
quenter ad suas parochias accedant, secundum
ea quæ conc. Trid. requirit (sess. XXII et sess.
XXIV).

(2) Per sæcularia negotia non hic intelliguntur
occupationes quæ subserviunt vel ambitioni vel
avaritiæ, vel alicui alteri negotio ; cum hæc ne-
gotia nulli sint licita ; sed eæ occupationes quæ
destinantur ad hujus vitæ vel necessaria conse-
quenda, vel incommoda avertenda.

sitis, et ut negotium vestrum agatis; Glossa inter.: « Dimissis alienis, quod vobis utile est in emendationem vitæ. » Sed religiosi specialiter assumunt studium emendationis vitæ. Ergo non debent sæcularia negotia exercere.

3. Præterea, super illud (Matth. xi): *Ecce qui mollibus vestiuntur, in domibus regum sunt* (1), dicit Hieronymus: « Ex hoc ostenditur rigidam vitam et austeram prædicationem vitare debere aulas regum, et mollium hominum palatia declinare. » Sed necessitas sæcularium negotiorum ingerit hominem ad frequentandum regum palatia. Ergo non licet religiosi aliqua negotia sæcularia pertractare.

Sed *contra* est quòd Apostolus dicit (Rom. ult. 1): *Commendo vobis Phœben* (2) *sororem nostram*; et postea subdit: *Et assistatis ei in quocumque negotio vestri indigerit.*

CONCLUSIO. — Cupiditatis causâ, religiosi nullatenus licet sæcularia gerere negotia, sed ex charitate.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 1 et 7), status religionis est ordinatus ad perfectionem charitatis consequendam; ad quam quidem principaliter pertinet Dei dilectio, secundario autem dilectio proximi. Et ideo religiosi præcipuè et propter se debent intendere ad hoc quòd Deo vacent. Si autem necessitas proximis immineat, eorum negotia ex charitate agere debent, secundum illud (Galat. vi, 2): *Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi*; quia in hoc ipso quòd proximis serviunt propter Deum, dilectioni divinæ obsequuntur. Unde dicitur (Jacobi i, 27): *Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem hæc est: visitare pupillos, et viduas in tribulatione eorum*: Glossa interl., « id est, succurrere eis qui carent præsidio, in tempore necessitatis. » Est ergo dicendum quòd causâ cupiditatis sæcularia negotia gerere nec monachis, nec clericis licet; causâ verò charitatis se negotiis sæcularibus cum debita moderatione ingerere possunt, secundum superioris licentiam, in ministrando et dirigendo. — Unde dicitur (Decret. dist. 88, cap. 1): « Decrevit sancta synodus nullum deinceps clericum aut possessiones conducere, aut negotiis sæcularibus se immiscere, nisi propter curam aut pupillorum, aut orphanorum, aut viduarum, aut si fortè episcopus civitatis ecclesiasticarum rerum sollicitudinem eum habere præcipiat (3). » Eadem autem ratio est de religiosis ac de clericis, quia utrisque similiter negotia sæcularia interdiciuntur, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd monachis interdicitur sæcularia negotia tractare propter cupiditatem, non autem propter charitatem.

Ad *secundum* dicendum, quòd non est curiositas, sed charitas, si propter necessitatem aliquis se negotiis sæcularibus immisceat.

Ad *tertium* dicendum, quòd frequentare palatia regum propter delicias, vel gloriam, vel cupiditatem, non competit religiosi; sed ea adire propter pias causas eis competit. Unde dicitur (IV. Reg. iv, 13) quòd Elisæus dixit ad mulierem: *Numquid non habes negotium, et vis ut loquar regi, vel principi militum?* Similiter etiam convenit religiosi adire regum palatia ad

(1) Occasione sancti præcursoris à Christo dictum ut eum ab aspero vestitu commendaret, per oppositam ad aulicos vel domesticos regum vestimenta mollia induentes.

(2) Matronam nempe nobilissimam ac ditissimam quæ fideles in Cenchris (id est in quodam

pago, sive portu Corinthi) existentes alebat, vestiebat, suis opibus ut et suo ministerio sustentabat.

(3) Ex 3 canon. concilii Chalcedonensis desumptum est.

eos arguendos et dirigendos; sicut Joannes Baptista arguebat Herodem, ut dicitur (Matth. xiv).

ARTICULUS III. — UTRUM RELIGIOSI MANIBUS OPERARI TENEANTUR (1).

De his etiam Sent. III, dist. 47, quæst. III, art. 1, quæst. IV, et quodl. IX, art. 5, et Opusc. XIX, cap. 5, et cap. 47 ad 4.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd religiosi manibus operari teneantur. Non enim excusantur religiosi ab observantia præceptorum. Sed operari manibus est in præcepto, secundum illud (I. Thess. iv, 2): *Operamini manibus vestris, sicut præcepimus vobis*: unde et Augustinus (in lib. De operibus monach. cap. 30, in princ.) dicit: « Cæterum quis ferat homines contumaces, » id est, religiosos non operantes, de quibus ibi loquitur, « saluberrimis Apostoli monitis resistentes, non sicut infirmiores tolerari, sed sicut etiam sanctiores prædicare? » Ergo videtur quòd religiosi teneantur manibus operari.

2. Præterea (II. Thess. III, super illud: *Si quis non vult operari, nec manducet*, dicit Glossa (ord. Aug. in lib. De op. monach. cap. 1 et 2): « Dicunt quidam de operibus spiritualibus hoc Apostolum præcepisse, non de opere corporali, in quo agricolæ vel opifices laborant; » et infra (cap. 2, in fin.): « Sed superfluo conantur et sibi, et cæteris caliginem obducere, ut quod utiliter monet charitas, non solum facere nolint, sed nec etiam intelligere; » et infra (cap. 3): « Vult servos Dei corporaliter operari, unde vivant. » Sed præcipue religiosi servi Dei nominantur, utpote se totaliter divino servitio mancipantes, sicut patet per Dionysium (De eccl. hierarch. cap. 6, ante med.). Ergo videtur quòd teneantur manibus operari.

3. Præterea, Augustinus dicit (in lib. De oper. monach. cap. 17, in princ.): « Quid agant qui operari corporaliter nolunt, cui rei vacent, scire desidero. Orationibus (inquiunt) vacamus, et psalmis et lectionibus, et verbo Dei. » Sed quòd per ista non excusentur, ostendit per singula. Nam primò de oratione dicit: « Citiùs exauditur una obediens oratio quam decem millia contemptoris; » illos contemptores intelligens, et indignos exaudiri, qui manibus non operantur. Secundò de divinis laudibus subdit: « Cantica verò divina cantare etiam manibus operantes facillè possunt. » Tertiò subjungit de lectione: « Qui autem se dicunt lectioni vacare; nonne ibi inveniunt quod præcipit Apostolus? Quæ est ergo ista perversitas lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare? » Quartò subjungit (cap. 18, de prædicatione): « Si autem alicui sermo erogandus est, et ita occupatur, ut manibus operari non vacet, numquid in monasterio omnes hoc possunt? Quando ergo non omnes possunt, cur omnes sub hoc obtentu vacare volunt? Quanquam etsi omnes possent, vicissim facere deberent, non solum ut cæteri necessariis operibus occuparentur, sed etiam quia sufficit ut multis audientibus unus loquatur. » Ergo videtur quòd religiosi non debeant cessare à manuali opere propter hujusmodi spiritualia opera quibus vacant.

4. Præterea (Lucæ XII) super illud: *Vendite quæ possidetis, etc.*, dicit Glossa ord.: « Non tantum cibos vestros communicate pauperibus, sed etiam vendite possessiones vestras ut omnibus vestris semel pro Domino spretis, postea labore manuum vestrarum operemini, unde vivatis vel eleemosynam faciatis. » Sed ad religiosos pertinet propriè omnia sua relin-

(1) Sub opere manuum generaliter hic intelligitur omnis corporalis occupatio licita et honesta, quæ homines vitæ necessaria solent sibi

acquirere; sive illam exercent manibus, sive aliâ corporali operatione.

quere. Ergo videtur quòd etià eorum sit de labore manuum suarum vivere, et eleemosynas facere.

5. Præterea, religiosi præcipuè videntur teneri apostolorum vitam imitari, quia statum perfectionis profitentur. Sed apostoli manibus propriis laborabant, secundum illud (I. Corinth. iv, 12) : *Laboramus operantes manibus nostris* (1). Ergo videtur quòd religiosi teneantur manibus operari.

Sed *contra*, ad præcepta observanda quæ communiter omnibus proponuntur, eodem modo tenentur religiosi et sæculares. Sed præceptum de opere manuali communiter omnibus proponitur, ut patet (II. Thess. iii, 6) : *Subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate*, etc. Fratrem autem nominat quemlibet christianum, sicut et (I. Corinth. vii, 12) : *Si quis frater uxorem habet infidelem*, etc., et ibidem (II. Thess. iii, 10) dicitur : *Si quis non vult operari, nec manducet*. Non ergo religiosi magis tenentur manibus operari quàm sæculares.

CONCLUSIO. — Non magis tenentur religiosi ad manualia opera, quàm sæculares, qui ad ea tenentur vel ad victum quærendum vel otium fugandum; vel ut habeant unde tribuant necessitatem patientibus.

Respondeo dicendum quòd labor manualis ad quatuor ordinatur. Primò quidem et principaliter ad victum quærendum; unde et primò homini dictum est (Genes. iii, 19) : *In sudore vultus tui vesceris pane tuo*; et (Psal. cxxvii, 2) : *Labores manuum tuarum quia manducabis*, etc. Secundò ordinatur ad tollendum otium, ex quo multa mala oriuntur; unde dicitur (Eccli. xxxiii, 28) : *Mitte (servum tuum) in operationem, ne vacet : multam enim malitiam docuit otiositas*. Tertiò, ordinatur ad concupiscentiæ refrenationem, inquantum per hoc maceratur corpus : unde (II. Corinth. vi, 5) dicitur : *In laboribus, in jejuniis, in vigiliis, in castitate*. Quartò autem ordinatur ad eleemosynas faciendas : unde dicitur (Eph. iv, 28) : *Qui furabatur, jam non furetur; magis autem laboret operando manibus suis, quod bonum est, ut habeat unde tribuat necessitatem patienti*. Secundum ergo quòd labor manualis ordinatur ad victum quærendum, cadit sub necessitate præcepti, prout est necessarius ad talem finem : quod enim ordinatur ad finem, à fine necessitatem habet, ut scilicet intantum sit necessarium, inquantum finis sine eo esse non potest. Et ideo qui non habet aliunde unde vivere possit, tenetur manibus operari, cujuscumque sit conditionis. — Et hoc significant verba Apostoli dicentis : *Qui non vult operari, nec manducet*, quasi diceret : Eà necessitate aliquis tenetur ad operandum manibus, quàm tenetur ad manducandum. Unde si quis absque manducatione posset vitam transigere, non teneretur manibus operari. Et eadem ratio est de illis qui non habent aliàs unde licitè vivere possint. Non enim intelligitur aliquis posse facere quod non licitè facere potest. Unde et Apostolus non invenitur opus manuum præcepisse, nisi ad excludendum peccatum eorum qui illicitè victum acquirebant. Nam primò quidem præcipit Apostolus opus manuale ad vitandum furtum, ut patet (Ephes. iv, 28) : *Qui furabatur, jam non furetur, magis autem laboret operando manibus suis*. Secundò, ad vitandam cupiditatem alienarum rerum : unde dicitur (I. Thessal. iv, 11) : *Operemini manibus vestris, sicut præcepimus vobis, et ut honestè ambuletis ad eos qui foris sunt*. Tertiò, ad evitanda turpia negotia ex quibus aliqui victum acquirunt : unde (II. Thessal. iii) dicit : *Cum essemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis, quoniam si quis non vult operari, nec manducet*. Au-

(1) Quod ad seipsum nominatim refertur videtur Apostolus, vel secundum Haymonem ad Barnabam Sosthenem et reliquos qui apostoli

communiori significatione dicuntur, quia cum ipso Paulo Evangelium prædicabant.

divimus enim. quosdam inter vos ambulantes inquietè, nihil operantes, sed curiosè agentes : Glossa ordin. « qui foedâ curâ necessaria sibi provident. His autem qui hujusmodi sunt, denuntiamus, et obsecramus, ut cum silentio operantes panem suum manducent. » Unde Hieronymus dicit (super Epist. ad Gal. in proœm. lib. II Commentar. sup. hanc Epist. vers. fin.), quòd Apostolus hoc dixit, « non tam officio docentis, quàm vitio gentis. » — Sciendum tamen quòd sub opere manuali intelliguntur omnia humana officia, ex quibus homines licitè victum lucrantur, sive manibus, sive pedibus, sive linguâ fiant. Vigiles enim, et cursores, et alii hujusmodi de suo labore viventes, intelliguntur de operibus manuum vivere. Quia enim manus est organum organorum, per opus manuum omnis operatio intelligitur, de qua aliquis victum licitè potest lucrari. — Secundum autem quòd opus manuale ordinatur ad otium tollendum vel ad corporis macerationem, non cadit sub necessitate præcepti secundum se consideratum, quia multis aliis modis potest vel caro macerari, vel etiam otium tolli, quàm per opus manuale : maceratur enim caro per jejunia et vigilias; et otium tollitur per meditationes sacrarum Scripturarum et laudes divinas. Unde super illud (Psal. cxviii) : *Defecerunt oculi mei in eloquium tuum*, dicit Glossa ord. : « Non est otiosus qui verbo Dei tantum studet : nec plurius est qui extra operatur quàm qui studium cognoscendæ veritatis exercet. » Et ideo propter has causas religiosi non tenentur ad opera manualia, sicut nec sæculares; nisi fortè ad hoc per statuta sui ordinis obligentur (1), sicut Hieronymus dicit in epist. ad Rusticum monachum (epist. 4) : « Ægyptiorum monasteria hunc tenent morem, ut nullum absque opere vel labore suscipiant, non tam propter victus necessitatem, quàm propter animæ salutem, ne vegetetur perniciosus cogitationibus. » — Inquantum verò opus manuale ordinatur ad eleemosynas faciendas, non cadit sub necessitate præcepti; nisi fortè in aliquo casu, in quo ex necessitate aliquis eleemosynas facere teneretur, et non posset aliàs habere unde pauperibus subveniret, in quo casu obligarentur similiter religiosi et sæculares ad opera manualia exequenda.

Ad primum ergo dicendum, quòd præceptum illud quod ab Apostolo proponitur, est de jure naturali; unde super illud (II. Thess. iii) : *Ut subtrahatis vos ab omni fratre inordinate ambulante*, dicit Glossa (interlin.), « aliter quàm ordo naturæ exigit. » Loquitur autem de his qui ab opere manuali cessabant, unde et natura manus homini dedit loco armorum et tegumentorum, quæ aliis animalibus tribuit, ut scilicet per manus hæc et alia omnia necessaria conquirat. Ex quo patet quòd communiter ad hoc præceptum tenentur et religiosi, et sæculares, sicut ad omnia alia legis naturalis præcepta. Non tamen peccant quicumque manibus non operantur : quia ad illa præcepta legis naturæ quæ pertinent ad bonum multorum, non tenentur singuli; sed sufficit quòd unus vacet huic officio, et alius alii; putà quòd quidam sint opifices, quidam agricolæ, quidam iudices, quidam doctores, et sic de aliis, secundum illud Apostoli (I. Cor. xii, 17) : *Si totum corpus oculus, ubi auditus? et si totum auditus, ubi odoratus?*

Ad secundum dicendum, quòd Glossa illa sumitur ab Augustino (in lib.

(1) Circa hanc quæstionem observandum est duos fuisse errores sibi invicem contrarios. Unus error illorum qui dicebant religiosis nequam licere ad victum habendum, laborare manibus, sed eos debere confidere confidentiæ divinæ; contra hunc scripsit S. Augustinus

librum *De opere monachorum*. Alius error fuit eorum qui dixerunt religiosos teneri laborare manibus; et contra istos scribit S. Thomas dictum opusculum. De quo errore etiam exstat in conc. Con-tant. sess. VIII condemnatio art. 24 Joannis Wielef.

De operibus monachorum, cap. 21), in quo loquitur contra monachos quosdam, qui dicebant non esse licitum servis Dei manibus operari, propter hoc quod Dominus dicit (Matth. vi, 25) : *Ne solliciti sitis animæ vestræ quid manducetis*. Nec tamen per hæc verba inducitur necessitas religiosi manibus operandi, si habent aliunde unde vivere possint. Quod patet per hoc quod subdit : *Vult servos Dei corporaliter operari, unde vivant*. Hoc autem non magis pertinet ad religiosos quàm ad sæculares. Quod patet ex duobus. Primò quidem ex ipso modo loquendi quo Apostolus utitur, dicens : *Ut subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinatè*. Fratres enim omnes Christianos vocat : nondum enim erant tunc temporis religiones institutæ (4). Secundò, quia religiosi non tenentur ad alia quàm sæculares, nisi propter regulæ professionem : et ideo si in statutis regulæ non contineatur aliquid de opere manuali, non tenentur aliter ad operandum manibus religiosi quàm sæculares.

Ad tertium dicendum, quòd omnibus illis operibus spiritalibus quæ ibi tangit Augustinus, potest aliquis vacare dupliciter : uno modo quasi deserviens utilitati communi ; alio modo quasi insistens utilitati privatæ. Illi ergo qui prædictis operibus spiritalibus publicè vacant, excusantur per hujusmodi opera spiritalia ab opere manuali, duplici ratione : primò quidem, quia oportet eos totaliter esse occupatos circa hujusmodi opera ; secundò, quia hujusmodi opera exercentibus debetur subministratio victus ab his quorum utilitati deserviunt. Illi verò qui prædictis operibus non quasi publicis, sed quasi privatis vacant, non oportet quòd per hujusmodi opera à manualibus operibus abstrahantur ; nec etiam fit eis debitum ut de stipendiis fidelium vivant : et de talibus loquitur Augustinus. Quod enim dicit : « Cantica divina cantare etiam manibus operantes possunt, exemplo opificum qui fabulis linguas dant, cum tamen manibus ab opere non recedant, » manifestum est quòd non potest intelligi de his qui horas canonicas in Ecclesia decantant ; sed intelligitur de his qui psalmos vel hymnos dicunt quasi privatas orationes. Similiter quod dicit de lectione et oratione, referendum est ad orationes et lectiones privatas, quas etiam laici interdum faciunt ; non autem ad illos qui publicas orationes in ecclesia faciunt, vel etiam publicas lectiones in scholis legunt. Unde non dicit : Qui dicunt se vacare doctrinæ vel instructioni, sed : « Qui dicunt se vacare lectioni. » Similiter etiam de prædicatione loquitur, non quæ fit publicè ad populum, sed quæ specialiter fit ad unum vel ad paucos per modum privatæ admonitionis. Unde signanter dicit : « si alicui sermo erogandus est. » Nam, sicut Glossa (interl. sup. illud : *Sermo meus, et prædicatio*) dicit (I. Corinth. ii) : Sermo est qui privatim fit ; prædicatio, quæ fit in communi. »

Ad quartum dicendum, quòd illi qui omnia propter Deum spernunt, tenentur manibus operari, quando aliàs non habent unde vivant, vel unde eleemosynas faciant, in casu in quo facere eleemosynam cadit sub præcepto ; non autem aliter, ut dictum est (in corp. art.). Et secundum hoc loquitur Glossa inducta.

Ad quintum dicendum, quòd hoc quod apostoli manibus laboraverint, quandoque quidem fuit necessitatis, quandoque verò supererogationis.

(4) Quantum ad certam quamdam et singularem ac distinctam vivendi formam, per quam à cæterorum christianorum vita sive modo vivendi usitate religiosi discernantur. Nam aliqui quoad religionis essentiam quòd jam eo tempore inceperint religiones vel earum imago præcesserit,

manifestum est ex priorum christianorum sub apostolis ritu et convictu, ubi omnia illis communia fuisse referuntur (Act. iv). Quod ipse S. Doctor agnoscit infra (quest. CLXXXVIII, art. 7, circa finem corporis).

Necessitatis quidem, quando ab aliis victum invenire non poterant; unde super illud (I. Corinth. iv) : *Laboramus operantes manibus nostris*, dicit Glossa (interl.) « quia nemo dat nobis. » Supererogationis autem, ut patet per illud quod habetur (I. Corinth. ix), ubi dicit Apostolus quòd non est usus potestate quam habebat vivendi de Evangelio. Hæc autem supererogatione utebatur Apostolus tribus de causis. Primò quidem ut occasionem prædicandi auferret pseudo-apostolis, qui propter sola temporalia prædicabant : unde dicit (II. Corinth. ii, 12) : *Quod autem facio, et faciam, ut amputem eorum occasionem*, etc. (1). Secundò, ad evitandum gravamen eorum quibus prædicabat : unde dicit (II. Corinth. xii, 13) : *Quid minus habuistis præ cæteris Ecclesiis, nisi quòd ego ipse non gravavi vos?* Tertiò, ad dandum exemplum operandi otiosis : unde (II. Thess. iii, 8) dicit : *Nocte et die operantes.... ut formam daremus vobis ad imitandum nos*. Quod tamen Apostolus non faciebat in locis in quibus habebat facultatem quotidie prædicandi, sicut Athenis, ut Augustinus dicit (in lib. De operibus monach. cap. 18). Non autem propter hoc religiosi tenentur Apostolum in hoc imitari, cum non teneantur ad omnes supererogationes. Unde nec alii apostoli manibus operabantur.

ARTICULUS IV. — UTRUM RELIGIOSIS LICEAT DE ELEEMOSYNIS VIVERE (2).

De his etiam Opusc. xviii, cap. 7.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd religiosi non liceat de eleemosynis vivere. Apostolus enim (I. Timoth. v) præcipit ut viduæ quæ possunt aliunde sustentari, non vivant de eleemosynis Ecclesiæ : « ut Ecclesia sufficiat illis quæ verè viduæ sunt. » Et Hieronymus dicit ad Damasum papam (ut cit. quæst. clxxxv, art. 7, arg. 3), quòd « qui bonis parentum et opibus sustentari possunt, si quod pauperum est accipiunt, sacrilegium profectò committunt, et per abusionem talium iudicium sibi manducant et bibunt. » Sed religiosi possunt de labore manuum sustentari, si sunt validi. Ergo videtur quòd peccent, eleemosynas pauperum comedendo.

2. Præterea, vivere de sumptibus fidelium, est merces deputata prædicantibus Evangelium, pro suo labore vel opere, secundum illud (Matth. x, 10) : *Dignus est operarius cibo suo*. Sed prædicare Evangelium non pertinet ad religiosos, sed maximè ad prælatos, qui sunt pastores et doctores. Ergo religiosi non possunt licitè vivere de eleemosynis fidelium.

3. Præterea, religiosi sunt in statu perfectionis. Sed perfectius est dare eleemosynas quàm accipere : dicitur enim (Act. xx, 35) : *Beatius est magis dare quàm accipere*. Ergo non debent de eleemosynis vivere, sed magis ex operibus manuum suarum eleemosynas dare.

4. Præterea, ad religiosos pertinet impedimenta virtutis et occasiones peccati vitare. Sed acceptio eleemosynarum præbet occasionem peccati, et impedit virtutis actum : unde super illud (II. Thessalon. ult. 8) : *Ut nosmet ipsos formam daremus vobis*, dicit Glossa (ordin. Ambrosii) : « Qui frequenter ad alienam mensam comedit otio deditus, aduletur necesse est pascenti se ; » dicitur etiam (Exod. xxiii, 8) : *Ne accipias munera, quæ excæcant prudentes*, et subvertunt verba iustorum ; et (Proverb. xii, 7) dicitur : *Qui ac-*

(1) Potest hæc addi ut aliquibus pseudo-apostolis occasionem eriperet gloriandi adversus Apostolum, ac ita infirmos seducendi ; fuerunt enim pseudo-apostoli quidam sine fidelium sumptu apud eos versantes, tanquam nihil nisi eorum salutem ex animo quærerent.

(2) Ex hoc articulo habes quomodo destruas errores et hæreses Guillelmi de S. Amore dicentis

quòd mendicantes in suo ordine salvari non possunt ; Lutheri docentis mendicitatem esse ex lege divina prohib. tam ; Joannis Wiclefi pertinaciter sustinentis monachos teneri non per mendicitatem, sed per laborem manuum victum quærere ; quod damnatum est à concil. Constantinopol. (sess. viii).

cipit mutuum, servus est fenerantis, quod est religioni contrarium : unde, super illud (II. Thessalon. ult.) : *Ut nosmetipsos formam daremus*, etc., dicit Glossa : « Religio nostra ad libertatem homines advocat. » Ergo videtur quòd religiosi non debeant de eleemosynis vivere.

5. Præterea, religiosi præcipuè tenentur imitari Apostolorum perfectionem : unde Apostolus dicit (Philipp. III, 15) : *Quicumque perfecti sumus, hoc sentiamus*. Sed Apostolus nolebat vivere de sumptibus fidelium, ut occasionem auferret pseudo-apostolis, sicut ipse dicit (II. Corinth. XI), vel ne scandalum poneretur infirmis, ut patet (I. Corinth. IX). Ergo videtur quòd propter easdem causas religiosi debeant abstinere ne de eleemosynis vivant : unde et Augustinus dicit (libro De oper. monach. cap. 28. in fin.) : « Amputetis occasionem turpium nundinarum, quibus existimatio vestra læditur, et infirmis offendiculum ponitur, et ostendite hominibus, non vos in otio facilem victum, sed per angustam et arctam viam regnum Dei quærere. »

Sed *contra* est quod, sicut Gregorius dicit (Dialog. lib. II, cap. 1, circ. med.), « B. Benedictus tribus annis in specu permanens, de his quæ à Romano monacho ministrabantur, refectus est, postquam domum parentesque reliquerat; » et tamen validus corpore existens, non legitur de labore manuum quæsisse victum. Ergo religiosi licitè possunt de eleemosynis vivere (1).

CONCLUSIO. — Possunt religiosi ex eleemosynis absque manualis operis lucro vivere, præcipuè si religionis operibus ad proximorum utilitatem vacent.

Respondeo dicendum quòd unicuique licet vivere de eo quod suum est, vel sibi debitum. Fit autem aliquid alicujus ex liberalitate donantis. Et ideo religiosi et clerici, quorum monasteriis vel ecclesiis ex munificentia principum vel quorumcumque fidelium sunt facultates collatæ, ex quibus sustententur, possunt de eis vivere licitè, absque hoc quòd manibus laborent; et tamen certum est eos de eleemosyna vivere. Unde et similiter si aliqua mobilia religiosis à fidelibus conferantur, possunt de eis licitè vivere. Stultum enim est dicere quòd aliquis in eleemosynam possit accipere magnas possessiones, non autem panem, vel parvam pecuniam. Sed quia hujusmodi beneficia religiosis videntur esse collata ad hoc quòd liberiùs religionis actibus insistere possint, quorum cupiunt se fore participes, qui temporalia subministrant, redderetur eis usus prædictorum donorum illicitus, si ab actibus religiosis desisterent; quia sic, quantum est de se, defraudarent intentionem eorum qui talia beneficia contulerunt. — Debitum autem est alicui aliquid dupliciter. Uno modo propter necessitatem, quæ « facit omnia communia, » ut Ambrosius dicit (colligitur ex serm. 64 De temp., versùs fin.). Ideo si religiosi necessitatem patiantur, licitè possunt de eleemosynis vivere. Quæ quidem necessitas potest esse tripliciter : primò quidem propter corporis infirmitatem; ex qua contingit quòd non possint sibi labore manuum victum quærere. Secundò, si illud quod ex opere manuali conquirunt, eis ad victum non sufficiat : unde Augustinus dicit (libro De oper. monach. cap. 17, à med.), quòd « bona opera fidelium subsidio supplendorum necessariorum deesse non debent servis Dei, qui manibus operantur; ut horæ, quibus ad erudiendum animum ita vacatur, ut illa corporalia opera geri non possint, non opprimant egestate. » Tertiò,

(1) Sic enim Christus Dominus et apostoli vixerunt : nam *Christus* quidem *propter nos egenus factus est, cum esset dives* (II. Cor. VIII), adeo ut non haberet ubi caput suum reclina-

naret (Matth. VIII). Apostoli autem omnia sua dereliquerant et pauperes pauperi Christo adhererant (Matth. XIX).

propter pristinam conversationem eorum qui non consueverant manibus laborare; unde Augustinus dicit (lib. De oper. monach. cap. 21, in princ.), quòd « si habebant aliquid in sæculo, quo facilè sine opificio sustentarent istam vitam, quòd conversi ad Deum indigentibus dispertiti sunt, et credenda est eorum infirmitas et ferenda. » Solent enim tales delicatius educati laborem operum corporalium sustinere non posse. — Alio modo efficitur aliquid alicui debitum ex eo quod ipse exhibet, sive sit aliquid temporale, sive spirituale, secundùm illud (I. Cor. ix, 2): *Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est si carnalia vestra metamus?* Et secundùm hoc quadrupliciter possunt religiosi de eleemosynis vivere, quasi sibi debitis: primò quidem, si prædicent auctoritate prælatorum. Secundò, si sint ministri altaris; quia, ut dicitur (I. Cor. ix, 13), *qui altari deserviunt, cum altari participant*. Ita Dominus ordinavit his qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere. Unde Augustinus dicit (lib. De operibus monach. cap. 21, in princ.): « Si evangelistæ sunt, fateor, habent potestatem vivendi de sumptibus fidelium; si ministri altaris, dispensatores sacramentorum, bene sibi istam non arrogat, sed planè vindicant potestatem; » et hoc ideo quia sacrificium altaris, ubicumque agatur, commune est toti populo fidelium. Tertiò, si insistant studio sacræ Scripturæ ad communem utilitatem totius Ecclesiæ. Unde Hieronymus dicit contra Vigilantium (cap. 5 circa med. et incipit: *Multa in orbe*): « Hæc in Judæa usque hodie (1) perseverat consuetudo, non solum apud nos, sed etiam apud Hebræos, ut qui in lege Domini meditantur diè ac nocte, et partem non habent in terra, nisi solum Deum, synagogarum et totius orbis foveantur ministeriis. » Quartò, si bona temporalia quæ habebant, monasterio largiantur, de eleemosynis monasterio factis possunt vivere. Unde Augustinus dicit (lib. De operibus monach. cap. 25, à med.), quòd « his, qui relictâ, vel distributâ sive amplâ, sive qualicumque opulentâ facultate, inter pauperes Christi piâ et salubri humilitate numerari voluerunt, vicem sustentandæ vitæ eorum res ipsa communis, et fraterna charitas debet: qui laudabiliter agunt, si manibus operentur; quod quidem si nolint, quis audeat eos cogere? Nec est attendendum, ut (ibid.) subditur, « in quibus monasteriis vel in quò loco indigentibus fratribus quisque id quod habebat, impenderit: omnium enim christianorum una respublica est. » — Si verò aliqui sint religiosi qui absque necessitate et utilitate quam afferant, velint otiosi de eleemosynis quæ dantur pauperibus, vivere, hoc est eis illicitum. Unde Augustinus dicit (lib. De oper. monach. cap. 22): « Plerumque ad hanc professionem servitutis Dei et ex conditione servili aliqui veniunt, et ex vita rusticana, et ex opificum exercitatione, et plebeio labore: de quibus non apparet utrùm ex proposito servitutis Dei venerint, an vitam inopem et laboriosam fugientes, vacui pasci atque vestiri voluerint, et insuper honorari ab eis à quibus contemni conterique consueverant. Tales ergo se, quò minus operentur, de infirmitate corporis excusare non possunt: præteritæ quippe vitæ consuetudine convincuntur. » Et postea subdit (cap. 25, non procul à fin.): « Si nolunt operari, non manducant. Neque enim propterea ad pietatem divites humiliantur, ut pauperes ad superbiam extollantur. Nullo enim modo decet ut in ea vita, ubi senatores fiunt laboriosi, ibi flant opifices otiosi, et quò veniunt, relictis deliciis suis, qui fuerant prædiorum domini, ibi sint rustici delicati. »

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritates illæ sunt intelligendæ

(1) Ita cum Mss. Alcan. Garcias, et edit. posteriores. Al., *Hæc undique usque hodie, etc.*; et

mox, et *patrem non habent in terra nisi solum Deum, totius orbis foveantur ministeriis.*

tempore necessitatis, quando scilicet non posset aliter pauperibus subveniri. Tunc enim tenerentur non solum ab eleemosynis accipiendis desistere, sed etiam sua, si qua haberent, largiri ad pauperum sustentationem.

Ad secundum dicendum, quod praelatis competit prædicatio ex officio, religiosis autem potest competere ex commissione; et ita cum laborant in agro dominico, possunt exinde vivere, secundum illud (II. Timoth. II, 6): *Laborantem agricolam oportet primum de fructibus percipere* : ubi dicit Glossa (1) ord., « id est, prædicatorem, qui in agro Ecclesiæ ligone verbi Dei excolit corda auditorum. » Possunt etiam de Evangelio vivere qui prædicatoribus ministrant. Unde super illud (Rom. xv) : *Si spiritualium eorum participes facti sunt gentiles, debent et in carnalibus ministrare eis*, dicit Glossa (interl.), « scilicet Judæis, qui miserunt prædicatores ab Hierosolymis. » Sunt et aliæ causæ, ex quibus alicui debetur ut de sumptibus fidelium vivat, ut dictum est (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod cæteris paribus dare est perfectius quam accipere : et tamen dare vel relinquere omnia sua pro Christo, et modica accipere ad sustentationem vitæ, melius est quam dare aliqua particulariter pauperibus, ut ex supra dictis patet (quæst. CLXXVI, art. 3 ad 6).

Ad quartum dicendum, quod accipere munera ad divitias augmentandas, vel accipere victum ab aliquo sibi non debitum, absque utilitate et necessitate, præstat occasionem peccati, quod non habet locum in religiosis, ut ex supra dictis patet (in corp. art.).

Ad quintum dicendum, quod quando apparet manifesta necessitas et utilitas, propter quam aliqui religiosi de eleemosynis vivant absque opere manuali, non scandalizantur ex hoc infirmi, sed malitiosi more pharisæorum; quorum scandalum contemnendum Dominus docet (2) (Matth. xv). Sed si non esset evidens necessitas et utilitas, posset exinde generari scandalum infirmis; quod esset vitandum. Idem tamen scandalum imminere potest de his qui facultatibus communibus otiosè utuntur.

ARTICULUS V. — UTRUM RELIGIOSIS LICEAT MENDICARE (3).

De his etiam Cont. gent. lib. III, cap. 155, et quodl. VII, art. 48 ad 7, et Opusc. XVII, cap. 14, 15 et 16, et Opusc. XIX, cap. 7.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod religiosis non liceat mendicare. Dicit enim Augustinus (lib. De oper. monach. cap. 28, ante med.) : « Tam multos hypocritas sub habitu monachorum usquequaque dispersit callidissimus hostis, circumeuntes provincias; » et postea subdit : « Omnes petunt, omnes exigunt aut sumptus lucrosæ egestatis, aut simulatæ prætium sanctitatis. » Ergo videtur quod vita religiosorum mendicantium sit reprobanda.

2. Præterea (I. Thess. IV, 2), dicitur : *Operamini manibus vestris, sicut præcepimus vobis, et ut honestè ambuletis ad eos qui foris sunt, et nullius aliquid desideretis* : ubi dicit Glossa (ord. Petri Lomb.) : « Ideo opus est agendum et non otiaandum, quia et honestum est, et quasi lux ad infideles; et non desiderabit rem alterius, nedum rogetis vel tollatis aliquid. » Et (II. Thess. III) super illud : *Si quis non vult operari, etc.*, dicit Glossa (ord. Aug., lib. De oper. monach. cap. 3, in princ.) : « Vult servos Dei cor-

(1) Ex Haymone desumpta; subsequens autem glossa interlinearis tantum est sine nomine.

(2) Cum nimirum à discipulis admonitus quod pharisæi scandalizati essent quia dixisset : *quod intrat in os non inquinat hominem, eorundem occasione qui non lotis manibus manduca-*

bant, respondit : *sinite illos, cæci sunt, etc.*

(3) Affirmativè respondet S. Doctor contra Pauperes de Lugduno, Guillelmum de S. Amore, Lutherum, Joannem Wicleffum et alios novatores qui mendicitatem impugnarunt.

poraliter operari, ut habeant unde vivant, ut non compellantur egestate necessaria petere. » Sed hoc est mendicare. Ergo videtur quòd illicitum sit, prætermisso opere manuali, mendicare.

3. Præterea, illud quod est in lege prohibitum, et justitiæ contrarium, non competit religiosis. Sed mendicare est prohibitum in lege divina; dicitur enim (Deuter. xv, 4) : *Omnino indigens et mendicus non erit inter vos*; et (Psal. xxxvi, 25) : *Non vidi justum derelictum, nec semen ejus quærens panem*. Secundum etiam jura civilia punitur validus mendicans, ut habetur codice de mendicantibus validis. Ergo non competit religiosis mendicare.

4. Præterea, « verecundia est de turpi actu, » ut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 15). Sed Ambrosius dicit (De offic. lib. I, cap. 30, circa fin.), quòd « verecundia petendi ingenuos prodit natales. » Ergo mendicare est turpe. Non ergo religiosis competit.

5. Præterea, maximè de eleemosynis vivere competit prædicantibus Evangelium, secundum Domini statutum, ut supra dictum est (art. præc.). Eis tamen non competit mendicare, quia super illud (II. Timoth. II) : *Laborantem agricolam, etc.*, dicit Glossa (ord. super illud : *De fructibus percipere*) : « Vult Apostolus ut evangelista intelligat quòd necessaria sumere ab eis in quibus laborat, non est mendicitas, sed potestas. » Ergo videtur quòd religiosis non competat mendicare.

Sed *contra*, religiosis competit vivere ad imitationem Christi. Sed Christus mendicavit (1), secundum illud (Ps. xxxix, 18) : *Ego autem mendicus sum et pauper*; ubi dicit Glossa (ord. Cassiod.) : « Hoc dixit Christus de se ex forma servi, » et infra : « Mendicus est, qui ab alio petit; et pauper, qui sibi non sufficit; » et (Psal. lxi, 1) : *Ego egenus et pauper sum*; ubi dicit Glossa (interl. et ord. Cassiod.) : « Egenus, id est, petens; et pauper, id est, insufficiens mihi, quia mundanas copias non habeo. » Et Hieronymus dicit in quadam epistola : « Cave ne Domino tuo mendicante, scilicet Christo, alienas divitias congeras. » Ergo conveniens est religiosis mendicare.

CONCLUSIO. — Non modò religiosis, sed omnibus ad humilitatis assumptionem et exemplum et communem utilitatem, mendicare licet : non autem ad otium fovendum, vel ad lucri cupiditatem.

Respondeo dicendum quòd circa mendicationem duo possunt considerari : unum quidem ex parte actus ipsius mendicationis, qui habet quamdam abjectionem sibi conjunctam. Illi enim videntur abjectissimi inter homines esse qui non solum sunt pauperes, sed in tantum sunt egentes, quòd necesse habent ab aliis victum accipere; et secundum hoc causâ humilitatis aliqui laudabiliter mendicant; sicut et alia assumunt quæ ad abjectionem quamdam pertinent, quasi efficacissimam medicinam contra superbiam, quam vel in seipsis, vel etiam in aliis per exemplum extinguere volunt. Sicut enim infirmitas quæ est ex superexcessu caloris, efficacissimè sanatur per ea quæ in frigiditate excedunt; ita etiam pronitas ad superbiam efficacissimè curatur per ea quæ multum abjecta videntur. Et ideo dicitur (in Deor. de Pœn. dist. 2, cap. *Si quis semel*) : « Exercitia humilitatis sunt, si quis se vilioribus officiis subdat, et ministeriis indignioribus tradat : ita namque arrogantiae et humanæ gloriæ vitium curari poterit. » Unde Hieronymus (in Epist. ad Oceanum, parum à princ.) com-

(1) Quod equidem verisimile est, v. g. quando abfuit à parentibus per triduum (Luc. II); quando mulieri Samaritanæ dixit, *da mihi bibere*

(Joan. IV); mendicavit quoque asellum super quem venit in Jerusalem (Luc. XIX); locum ubi Pascha cum discipulis celebraret (Luc. XXII).

mendat Fabiolam de hoc quòd optabat, « ut suis divitiis pariter effusis pro Christo, stipem acciperet. » Quod etiam beatus Alexius perfecit, qui omnibus suis propter Christum dimissis, gaudebat se etiam à servis suis eleemosynas accepisse. Et de beato Arsenio legitur in Vitis Patrum (lib. v, libello 6, n. 3), quòd gratias egit de hoc quòd necessitate cogente, oportuit eum eleemosynam petere. Unde et in poenitentiam pro gravibus culpis iungitur aliquibus ut peregrinentur mendicantes (1). — Sed quia humilitas, sicut et cæteræ virtutes, absque discretionem esse non debet, ideo oportet discretè mendicitatem ad humiliationem assumere, ut ex hoc homo notam cupiditatis non incurrat, vel cujuscumque alterius indecentis. — Alio modo potest considerari mendicitas ex parte ejus quod quis mendicando acquirit : et sic ad mendicandum potest homo ex duobus induci : uno modo ex cupiditate habendi divitias vel victum otiosè, et talis mendicitas est illicita ; alio modo ex necessitate vel utilitate. Ex necessitate quidem, sicut cum aliquis non potest aliunde habere unde vivat, nisi mendicet ; ex utilitate autem, sicut cum aliquis intendit ad aliquid utile perficiendum, quod sine eleemosynis fidelium facere non potest : sicut petuntur eleemosynæ pro constructione pontis, vel ecclesiæ, vel quibuscumque aliis operibus, quæ vergunt in utilitatem communem ; sicut scholares, ut possint vacare studio sapientiæ. Et hoc modo mendicitas est licita sicut sæcularibus, ita religiosis.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur expressè de his qui ex cupiditate mendicant.

Ad *secundum* dicendum, quòd prima Glossa loquitur de petitione quæ fit ex cupiditate, ut patet ex verbis Apostoli ; alia autem Glossa loquitur de illis qui absque omni utilitate quam faciunt (2), necessaria petunt, ut otiosi vivant ; non autem otiosè vivit qui qualitercumque utiliter vivit.

Ad *tertium* dicendum, quòd ex illo præcepto legis divinæ non prohibetur alicui mendicare ; sed prohibetur divitibus ne tam tenaces sint ut propter hoc aliqui egestate mendicare cogantur. Lex autem civilis imponit poenam validis mendicantibus, qui non propter utilitatem (3) vel necessitatem mendicant.

Ad *quartum* dicendum, quòd duplex est turpitudine, una inhonestatis, alia exterioris defectus, sicut turpe est homini esse infirmum vel pauperem. Et talis turpitudine mendicitatis non pertinet ad culpam, sed ad humilitatem pertinere potest, ut dictum est (in corp. art.).

Ad *quintum* dicendum, quòd prædicantibus ex debito debetur victus ab his quibus prædicant ; si tamen non quasi debitum, sed quasi gratis dandum mendicando petere velint, ad majorem humilitatem, pertinet.

ARTICULUS VI. — UTRUM LICEAT RELIGIOSIS VILIORIBUS VESTIBUS UTI QUAM CÆTERI UTANTUR (4).

De his etiam Opusc. XIX, cap. 8.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat religiosis vilioribus vestibus uti quàm cæteris : quia, secundum Apostolum (I. Thess. ult.), *ab*

(1) Omnes theologi docent diviti licitum esse, divitiis suis retentis, humilitatis causâ mendicare. Attamen, ut animadvertit ipse S. Doctor, id fieri nequit sine magna discretionem ; præsertim in nostra ætate, cujus mores ab hoc poenitentis genere tantum discrepant.

(2) An reducat hic quidpiam ?

(3) Ita cum Mss. et edit. veteribus edit. Pat. Nicolai legendum putat, *debilitatem*. Vide corp. art.

(4) In hoc articulo S. Doctor impugnât errorem Guillelmi de S. Amore famam religiosorum corrumpere contendens per hoc quod habitu vili utantur, et consequenter docentis non ita religiosos debere vestiri.

omni specie mala abstinere debemus. Sed vilitas vestium habet speciem mali : dicit enim Dominus (Matth. vii, 15) : *Attendite à falsis prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium* ; et super illud (Apocal. vi) : *Ecce equus pallidus*, etc., dicit Glossa (ord. sup. illud : *Et ecce equus niger*) : « Videns diabolus nec per apertas tribulationes, nec per apertas hæreses se posse proficere, præmittit falsos fratres, qui sub habitu religionis obtinent naturam nigri et rufi equi, pervertendo fidem. » Ergo videtur quòd religiosi non debeant vilibus vestibus uti.

2. Præterea, Hieronymus dicit ad Nepotianum : « Vestes pullas, id est, nigras, æquè vita ut candidas. Ornatus, ut sordes, pari modo fugiendi sunt ; quia alterum delicias, alterum gloriam redolet. » Ergo videtur, cum inanis gloria sit gravius peccatum quàm deliciarum usus, quòd religiosi, qui debent ad perfectionem tendere, magis debeant vitare vestes viles quàm pretiosas.

3. Præterea, religiosi maximè intendere debent operibus pœnitentiæ. Sed in operibus pœnitentiæ non est utendum exterioribus signis tristitiæ, sed magis lætitiæ signis : dicit enim Dominus (Matth. vi, 16) : *Cùm jejunas, nolite fieri sicut hypocritæ, tristes* ; et postea subdit : *Tu autem cùm jejunas, unge caput tuum, et faciem tuam lava*. Quod exponens Augustinus (De serm. Dom. in monte, lib. ii, cap. 12, parum à princ.) dicit : « In hoc capitulo maximè advertendum est non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus luctuosis esse posse jactantiam, et eò periculosiorem quò sub nomine servitutis Dei decipit. » Ergo videtur quòd religiosi non debeant vilioribus vestibus indui.

Sed *contra* est quod (Hebr. xi, 37) Apostolus dicit : *Circuierunt in melotis, et in pellibus caprinis* ; Glossa (interl.), « ut Elias et alii ; » et (Decret. 21, quæst. iv, cap. *Omnis jactantia*) dicitur : « Si inventi fuerint deridentes eos qui vilibus et religiosis vestibus amicti sunt, corrigantur. Priscis enim temporibus omnis sacratus vir cum mediocri ac vili veste conversabatur. »

CONCLUSIO. — Ex animi humilitate, non autem elatione, licet religiosis uti vilioribus vestibus quàm cæteri utuntur.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit (De doctr. christ. lib. iii, cap. 12, parum à princ.), « in omnibus exterioribus rebus non usus rerum, sed libido utentis in culpa est. » Ad quam discernendam attendendum est quòd habitus vilis et incultus dupliciter potest considerari : uno modo, prout est signum quoddam dispositionis vel statûs humani, quia, ut dicitur (Eccli. xix, 27), *amictus... hominis enuntiat de illo*. Et secundum hoc vilitas habitûs est quandoque signum tristitiæ ; unde et homines in tristitia existentes solent vilioribus vestibus uti, sicut è converso in tempore solemnitatis et gaudii utuntur cultioribus vestimentis. Unde et pœnitentes vilibus vestibus utuntur, ut patet (Jonæ iii) de rege (1), *qui indutus est sacco* ; et (III. Reg. xxi) de Achab, *qui operuit cilicio carnem suam*. — Quandoque verò est signum contemptûs divitiarum et mundani fastûs. Unde Hieronymus dicit ad Rusticum monachum : « Sordidæ vestes candidæ mentis indicia sint : vilis tunica contemptum sæculi probet, ita duntaxat, ne animus tumeat, ne habitus sermoque dissentiant. » Et secundum utrumque horum competit religiosis vilitas vestium, quia religio est status pœnitentiæ et contemptus mundanæ gloriæ. — Sed quòd aliquis

(1) Nempe rege Ninive, postquam audivit eam post 40 dies ex prædicatione ipsius Jonæ subvertendam.

velit hoc aliis significare, contingit propter tria: uno modo ad sui humiliationem. Sicut enim ex splendore vestium animus hominis elevatur, ita ex humilitate vestium humiliatur: unde de Achab, qui *carnem suam cilicio induit*, dixit Dominus ad Eliam: *Nonne vidisti Achab humiliatum coram me?* ut habetur (III. Reg. xxi, 29). Alio modo propter exemplum aliorum: unde super illud (Matth. iii): *Habebat vestimentum de pilis camelorum*, etc. dicit Glossa (ordin.): « Qui poenitentiam prædicat, habitum poenitentiae præterendit. » Tertio modo propter inanem gloriam; sicut Augustinus dicit (De serm. Dom. in monte, lib. ii, cap. 12, parum à princ.): quòd « in ipsis sordibus luctuosis potest esse jactantia. » Duobus ergo primis modis laudabile est abjectis vestibus uti; tertio verò modo vitiosum est. Alio autem modo potest considerari habitus vilis et incultus, secundum quòd procedit ex avaritia vel negligentia; et sic etiam ad vitium pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quòd vilitas vestium de se non habet speciem mali, imò potiùs speciem boni, scilicet contemptus mundanæ gloriæ. Et inde est quòd mali sub vilitate vestium suam malitiam occultant. Unde Augustinus dicit (De serm. Domini in monte, lib. ii, cap. 24, à med.), quòd « non ideo debent oves odisse vestimentum suum, quia plerumque illo se occultant lupi. »

Ad secundum dicendum, quòd Hieronymus ibi loquitur de vestibus vilibus quæ deferuntur propter humanam gloriam.

Ad tertium dicendum, quòd secundum doctrinam Domini, in operibus sanctitatis nihil homines facere debent propter apparentiam: quod præcipuè contingit, quando aliquis aliquid novum facit. Unde Chrysostomus (alius auctor) dicit (Super Matth. hom. xiii, in Opere imperf.): « Orans nihil novum faciat, quod aspiciant homines, vel clamando, vel pectus percutiendo, vel manus expandendo, » quia scilicet ex ipsa novitate homines reddunt intentos ad considerandum. Nec tamen omnis novitas intentos faciens homines ad considerandum, reprehensibilis est: potest enim et bene et malè fieri. Unde Augustinus dicit (De serm. Dom. in monte, lib. ii, cap. 12, ante med.), quòd « qui in professione christianitatis inusitato squalore et sordibus intentos in se oculos hominum facit, cum id voluntate faciat, non necessitate patiatur, ex cæteris ejus operibus potest cognosci, utrùm hoc contemptu superflui cultus, an ambitione (1) aliqua faciat. » Maxime autem videntur hoc non ex ambitione facere religiosi, qui habitum vilem deferunt quasi signum suæ professionis, quâ contemptum mundi profitentur (2).

QUÆSTIO CLXXXVIII.

DE DIFFERENTIA RELIGIONUM, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de differentia religionum, et circa hoc quærentur octo: 1º Utrùm sint diversæ religiones, vel una tantum. — 2º Utrùm aliqua religio insti-

(1) Al., ex ambitione.

(2) Hinc acriter ac vehementer adversus eos invehitur Bernardus, qui religiosæ professionis immemores nimium in vestibus ornatum ac splendorem affectant: *Heu me* (inquit) *miserrum qualemcumque monachum! Cur adhuc vivo videre ad id ordinem nostrum devenisse, cujus institutores Apostoli fuerunt? Non jam quod utilius ad induendum quæritur*

sed quod subtilius invenitur, non quod frigus repellat, sed quod superbiere compellat; non quod iuxta regulam vilis comparari potest, sed quod venustius, imo canius ostentari. Jam religionis antiquæ non solum virtutem amisimus, sed nec speciem retinimus. Ecce habitus noster qui humilitatis esse solebat insigne, nunc à monachis nostris in signum gestatur superbiæ.

tui possit ad opera vitæ activæ. — 3° Utrum aliqua religio possit ordinari ad militandum. — 4° Utrum possit institui aliqua religio ad prædicandum, et hujusmodi opera exercenda. — 5° Utrum possit aliqua religio institui ad studium scientiæ. — 6° Utrum religio, quæ ordinatur ad vitam contemplativam, sit potior eâ quæ ordinatur ad vitam activam. — 7° Utrum habere aliquid in communi diminuat de perfectione religionis. — 8° Utrum religio solitariorum sit præferenda religioni in societate viventium.

ARTICULUS I. — UTRUM SIT TANTUM UNA RELIGIO (1).

De his etiam infra, art. 6 corp.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit nisi una tantum religio. In eo enim quod totaliter et perfectè habetur, diversitas esse non potest: propter quod non potest esse nisi unum primum summum bonum, ut habitum est (part. I, quæst. vi, art. 2, 3 et 4). Sed, sicut Gregorius dicit (Super Ezech. hom. xx, inter med. et fin.), « cum quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit omnipotenti Deo voverit, holocaustum est, » sine quo religio esse non dicitur. Ergo videtur quod religiones non sint multæ, sed una tantum.

2. Præterea, ea quæ in essentialibus conveniunt, non diversificantur nisi per accidens. Sed sine tribus votis essentialibus religionis non est aliqua religio, ut supra habitum est (quæst. clxxxvi, art. 6 et 7). Ergo videtur quod ipsæ religiones specie non diversificentur, sed solum per accidens.

3. Præterea, status perfectionis convenit et religiosis et episcopis, ut supra habitum est (quæst. clxxxv, art. 5 et 7). Sed episcopatus non diversificatur specie, sed est unus, ubicumque fuerit; unde Hieronymus dicit ad Evagrium episcopum (2): « Ubicumque fuerit episcopus, sive Romæ, sive Eugubii, sive Constantinopoli, sive Rhegii, ejusdem meriti est, ejusdem et sacerdotii. » Ergo pari ratione una sola est religio.

4. Præterea, ab Ecclesia tollendum est omne id quod confusionem inducere potest. Sed ex diversitate religionum videtur quædam posse confusio induci in populo christiano, ut quædam Decretalis dicit (cap. *Ne nimia*, De religiosis dom.). Ergo videtur quod non debeant esse diversæ religiones.

Sed *contra* est quod (Psal. xlv, 10) scribitur ad ornatum reginæ pertinere quod sit *circumamicta varietate*.

CONCLUSIO. — Non una tantum, sed variæ sunt religiones diversis spiritualibus exercitiis, et charitatis operibus distinctæ.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet (quæst. præc. art. 2, et qu. clxxxvi, art. 7), status religionis est quoddam exercitium quo aliquis exercetur ad perfectionem charitatis. Sunt autem diversa charitatis opera, quibus homo vacare potest: sunt etiam diversi modi exercitiorum; et ideo religiones distingui possunt dupliciter: uno modo secundum diversitatem eorum ad quæ ordinantur, sicut si una religio ordinetur ad peregrinos hospitio suscipiendos, et alia ad visitandos vel redimendos captivos: alio modo potest esse diversitas religionum secundum diversitatem exercitiorum; puta quod in una religione castigatur corpus per abstinen-

(1) Religionum diversitas usque ad prima Ecclesiæ sæcula recurrit, ut patet ex S. Hieronymo (*Epist. ad Eustochium*), ex S. Augustino (*De mor. Eccles.* cap. 41), ex Cassiano (collat. xviii et xiv, cap. 4) et ex aliis Patribus.

(2) Vocem *Episcopum* redundare monent theologi, nec profectò est in Hieronymo; et sic habet Decret. 95, cap. 24. Cod. Alcan., ad *Eliandrum*.

tias ciborum, in alia per exercitium operum manualium, vel per nuditatem, aut per aliquid aliud hujusmodi (1). Sed quia finis est potissimum in unoquoque, major est religionum diversitas quæ attenditur secundum diversos fines ad quos religiones ordinantur, quam quæ attenditur secundum diversa exercitia.

Ad *primum* ergo dicendum, quod hoc est commune in omni religione quod aliquis totaliter se debet præbere ad serviendum Deo : unde ex hac parte non est diversitas inter religiones, ut scilicet in una religione aliquis retineat aliquid sui, et in alia aliud ; est autem diversitas secundum diversa in quibus homo Deo servire potest, et secundum quod ad hoc homo se potest diversimodè disponere.

Ad *secundum* dicendum, quod tria essentialia vota religionis pertinent ad exercitium religionis, sicut quædam principalia (2), ad quæ omnia alia reducuntur, ut supra dictum est (quæst. clxxxvi, art. 7 corp. et ad 2). Ad observandum autem unumquodque eorum diversimodè aliquis se disponere potest ; putà ad votum continentie servandum se disponit aliquis per loci solitudinem, per abstinentiam, per mutuam societatem, et per multa alia hujusmodi. Et secundum hoc patet quod communitas essentialium votorum compatitur diversitatem religionis, tum propter diversas dispositiones, tum etiam propter diversos fines, ut ex supra dictis patet (in corp. et qu. clxxxvi, art. 7 ad 2).

Ad *tertium* dicendum, quod in his quæ ad perfectionem pertinent episcopus se habet per modum agentis, religiosi autem per modum patientis, ut supra dictum est (qu. clxxxiv, art. 7). Agens autem, etiam in naturalibus, quanto est superius, tanto est magis unum ; ea verò quæ patiuntur, sunt diversa. Unde rationabiliter est unus episcopalis status, religiones verò diversæ.

Ad *quartum* dicendum, quod confusio opponitur distinctioni et ordini. Sic ergo ex multitudine religionum induceretur confusio, si ad idem et eodem modo diversæ religiones essent absque necessitate et utilitate. Unde, ut hoc non fiat, salubriter institutum est ne nova religio, nisi auctoritate summi pontificis, instituatur (3).

ARTICULUS II. — UTRUM ALIQUA RELIGIO INSTITUI DEBEAT AD OPERA VITÆ ACTIVÆ.

De his etiam Opusc. xxix, cap. 4 princ.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla religio institui debeat ad opera vitæ activæ. Omnis enim religio pertinet ad perfectionis statum, ut ex supra dictis patet (quæst. clxxxiv, art. 5). Sed perfectio religiosi status consistit in contemplatione divinorum : dicit enim Dionysius (De eccles. hierarch. cap. 6, ante med.), quod « nominantur ex Dei puro servitio, et famulatu, et indivisibili, et singulari vitâ uniente eos invisibilibus sanctis convolutionibus, id est, contemplationibus, « ad deiformem unitatem et amabilem Deo perfectionem. » Ergo videtur quod nulla religio institui possit ad opera vitæ activæ.

2. Præterea, idem iudicium videtur esse de monachis et canonicis regularibus, ut habetur (extrav. De postul. cap. *Ex parte*, et De statu monach.

(1) Hæc varietate fit ut fervor devotionis qui solletinitio cujusque ordinis esse magnus, et posthac paulatim tepescere, novorum ordinum sive exemplo, sive aliâ occasione, quasi integer conservetur.

(2) Ex his patet omnes religionis ordines sibi eundem finem principalem proponere, scilicet

Dei servitium, omnia eadem adhibere media generalia, scilicet vota paupertatis, continentie et obedientie ; sed quoad fines proximos et secundarios et media particularia inter se differre.

(3) Sic extra de domibus religiosis (cap. *Nimis*) fert inscriptio : *Novam religionem non licet constituere sine auctoritate summi pontificis.*

cap. *Quod Dei timorem*); dicitur enim quòd « à sanctorum monachorum consortio non putantur sejuncti; » et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis religiosis. Sed monachorum religio est instituta ad vitam contemplativam : unde Hieronymus dicit (ad Paulinum epist. 13): « Si cupis esse quòd diceris monachus, id est, solus, quid facis in urbibus? » Et idem habetur (extrav. De renuntiatione, cap. *Nisi cum pridem*, et De regular. cap. *Licet quibusdam*). Ergo videtur quòd omnis religio ordinetur ad vitam contemplativam et nulla ad activam.

3. Præterea, vita activa ad præsens sæculum pertinet. Sed omnes religiosi sæculum deserere dicuntur : unde Gregorius dicit (Super Ezech. hom. xx, inter med. et fin.): « Qui præsens sæculum deserit, et agit bona quæ valet, quasi jam Ægypto derelicta, sacrificium præbet in eremo. » Ergo videtur quòd nulla religio possit ordinari ad vitam activam.

Sed *contra* est quod dicitur (Jacobi 1, 27): *Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem hæc est: visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum*. Sed hoc pertinet ad vitam activam. Ergo convenienter religio potest ordinari ad vitam activam.

CONCLUSIO. — Cùm religionis status ad charitatis perfectionem sit ordinatus, rectè quædam religiones ad opera vitæ activæ quæ ad dilectionem proximi pertinent, et aliæ ad opera vitæ contemplativæ, quæ ad Dei dilectionem spectant, sunt institutæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. præc.), religionis status ordinatur ad perfectionem charitatis, quæ se extendit ad dilectionem Dei et proximi. Ad dilectionem autem Dei directè pertinet contemplativa vita, quæ soli Deo vacare desiderat; ad dilectionem autem proximi directè pertinet vita activa, quæ deservit necessitatibus proximorum : et sicut ex charitate diligitur proximus propter Deum, ita etiam obsequium delatum in proximos redundat in Deum, secundum illud (Matth. xxv, 40): *Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis*. Unde et hujusmodi obsequia proximis facta, inquantum ad Deum referuntur, dicuntur esse sacrificia quædam, secundum illud (Hebr. ult. 16): *Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci: talibus enim hostiis promeretur Deus*. Et quia ad religionem propriè pertinet sacrificium Deo offerre, ut supra habitum est (quæst. lxxxj, art. 1 ad 1, et art. 4 ad 1), consequens est quòd convenienter religiones quædam ad opera vitæ activæ ordinentur. Unde et in Collationibus Patrum (collat. 14, cap. 4 circa princ.), abbas Nesteros distinguens diversa religionum studia, dicit : « Quidam summam intentionis suæ erga eremi secreta et cordis constituunt puritatem; quidam erga institutionem fratrum et cœnobiorum curam; quosdam xenodochii, id est hospitalitatis, delectat obsequium (1). »

Ad primum ergo dicendum, quòd Dei servitium et famulatus salvatur etiam in operibus vitæ activæ, quibus aliquis servit proximo propter Deum, sicut dictum est (in corp.); in quibus etiam salvatur singularitas vitæ, non quantum ad hoc quòd homo cum hominibus non conversetur, sed quantum ad hoc quòd homo singulariter his intendat quæ ad divinum obsequium spectant : et dum religiosi operibus vitæ activæ insistent intuitu Dei, consequens est quòd in eis actio ex contemplatione divinorum derivetur. Unde non privantur omnino fructu contemplativæ vitæ.

Ad secundum dicendum, quòd eadem est ratio de monachis et omnibus

(1) Generaliter non est aliquod opus misericordiarum ad cujus executionem religio institui non possit, etsi non sit hactenus instituta, ait ipse

B. Thomas, Opusc. cap. 1 contra impugnantes religionem.

illis religiosis (1), quantum ad ea quæ sunt communia omni religioni: puta quod totaliter se dedicent divinis obsequiis, quod essentialia vota religionis observent, et quod à sæcularibus negotiis se abstineant. Sed non oportet similitudinem esse quantum ad alia quæ sunt propria monasticæ professioni, quæ specialiter ad vitam contemplativam ordinantur. Unde et in prædicta Decretali (De postulando) non dicitur simpliciter quod sit idem iudicium de canonicis regularibus quod de monachis; sed quantum ad supradicta, scilicet « quod in forensibus causis officio advocationis non utantur; » et in Decretali inducta de statu monachorum, postquam præmiserat, quod « non putantur à consortio monachorum sejuncti canonici regulares, » subditur: « Regulæ tamen inserviunt laxiori. » Ex quo patet quod non ad omnia tenentur ad quæ monachi.

Ad tertium dicendum, quod dupliciter aliquis potest esse in sæculo: uno modo per præsentiam corporalem; alio modo per mentis affectum. Unde et discipulis suis Dominus dixit (Joan. xv, 19): *Ego elegi vos de mundo*: de quibus tamen ad Patrem loquitur dicens (Joan. xvii, 2): *In mundo sunt, et ego ad te venio*. Quamvis ergo religiosi qui circa opera vitæ activæ occupantur, sint in sæculo secundum præsentiam corporalem, non tamen sunt in sæculo quantum ad mentis affectum; quia in exterioribus occupantur, non quasi quærentes aliquid in mundo, sed solum propter divinum obsequium. *Utuntur enim hoc mundo, tanquam non utentes*, ut dicitur (1. Cor. vii). Unde (Jacobi i, 27), postquam dictum est: *Religio munda et immaculata est visitare pupillos et viduas in tribulatione*, subditur: *Et immaculatum se custodire ab hoc sæculo*, ut scilicet affectus in rebus sæculi non detineatur.

ARTICULUS III. — UTRUM ALIQUA RELIGIO ORDINARI POSSIT AD MILITANDUM (2).

De his etiam infra, art. 4 ad 2 et 5.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nulla religio ordinari possit ad militandum. Omnis enim religio pertinet ad statum perfectionis. Sed ad perfectionem vitæ christianæ pertinet quod Dominus dicit (Matth. v, 39): *Ego dico vobis non resistere malo; sed si quis percusserit te in unam maxillam, præbe ei et alteram*, quod repugnat officio militari. Ergo nulla religio potest institui ad militandum.

2. Præterea, gravior est compugnatio corporalium præliorum quam concertationes verborum, quæ in advocationibus fiunt. Sed religiosis interdicitur officio advocationis uti, ut patet in Decretali De postulando supra inducta (art. præc. arg. 2). Ergo videtur quod multo minus aliqua religio possit institui ad militandum.

3. Præterea, status religionis est status poenitentiae, ut supra dictum est (quest. præc. art. 6). Sed poenitentibus secundum jura interdicitur militia; dicitur enim (in Decret. De poenit. dist. 5, cap. 3): « Contrarium omnino est ecclesiasticis regulis post poenitentiae actionem redire ad militiam sæcularem. » Ergo nulla religio congruè institui potest ad militandum.

4. Præterea, nulla religio institui potest ad aliquid injustum. Sed, sicut Isidorus dicit (Etymol. lib. xviii, cap. 1, circ. princ.): « Justum bellum est

(1) Qui quodammodo à monachis distinguí possunt, prout monachi juxta interpretationem Hieronymi quasi solitarii appellantur; cum illis tamen conveniunt prout monachi nominantur ab unitate ad quam tendunt, juxta Dionysium Areopagitam.

(2) In hoc articulo demonstrat S. Doctor meritò nonnullas hujusmodi religiones ab Ecclesia fuisse institutas, præsertim in ævo medio ut mahumetanos christiani debellare possent.

quod ex edicto imperiali geritur. » Cum ergo religiosi sint quædam privatæ personæ, videtur quod non liceat eis bellum gerere; et ita ad hoc non potest institui aliqua religio.

Sed *contra* est quod Augustinus dicit ad Bonifacium (ep. 189, al. 205, parum ante med.): « Noli existimare neminem Deo placere posse qui armis bellicis ministrat. In his erat sanctus David, cui Dominus magnum testimonium perhibuit. » Sed ad hoc institutæ sunt religiones ut homines Deo placeant. Ergo nihil prohibet aliquam religionem institui ad militandum.

CONCLUSIO. — Congruè institui ad militandum aliqua religio potest, non quidem propter aliquid mundanum, sed ad divini cultus, vel publicæ salutis, vel pauperum et oppressorum defensionem.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (art. præc.), religio institui potest non solum ad opera vitæ contemplativæ, sed etiam ad opera vitæ activæ, inquantum pertinent ad subventionem proximorum et obsequium Dei, non autem inquantum pertinent ad aliquid mundanum obtinendum. Potest autem officium militare ordinari ad subventionem proximorum, non solum quantum ad privatas personas, sed etiam quantum ad totius reipublicæ defensionem: unde de Juda Machabæo (I. Machab. iii, 2) dicitur, quod *præliabatur prælium Israel cum lætitia; et dilatavit populo suo gloriam*. Ordinari etiam potest ad conservationem divini cultus, unde ibidem subditur Judam dixisse: *Nos pugnabimus pro animabus nostris et legibus nostris*, et infra (cap. xiii, 3) dicit Simon: *Vos scitis quanta ego et fratres mei et domus patris mei fecimus pro legibus, et pro sanctis prælia*. Unde convenienter potest institui aliqua religio ad militandum, non quidem propter aliquid mundanum, sed propter defensionem divini cultus et publicæ salutis, vel etiam pauperum et oppressorum, secundum illud (Psal. lxxxi, 4): *Eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate*.

Ad *primum* ergo dicendum, quod aliquis potest non resistere malo dupliciter: uno modo condonando propriam injuriam, et sic potest ad perfectionem pertinere, quando ita fieri expedit ad salutem aliorum: et hoc ad imperfectionem pertinet, vel etiam ad vitium, si aliquis potest convenienter injurianti resistere. Unde Ambrosius dicit (De offic. lib. i, cap. 27, vers. fin.): « Fortitudo quæ in bello tuetur à barbaris patriam, vel domi defendit infirmos vel à latronibus socios, plena est justitia; » sicut etiam ibidem (1) Dominus dicit: *Quæ tua sunt, ne repetas*. Et tamen si aliquis non repeteret ea quæ sunt aliorum, si ad eum pertineat, peccaret; homo enim laudabiliter donat sua, non autem aliena. Et multo minus ea quæ sunt Dei, non sunt negligenda: quia, ut Chrysostomus (alius auctor) dicit (Super Matth. hom. v in Op. imperf., inter med. et fin.), « Injurias Dei dissimulare nimis est impium. »

Ad *secundum* dicendum, quod exercere advocationis officium propter aliquid mundanum, repugnat omni religioni; non autem si hoc aliquis exerceat secundum dispositionem sui prælati pro monasterio suo, ut in eadem Decret. subditur: neque etiam pro defensione pauperum aut viduarum. Unde (Decret. dist. 88, cap. 1) dicitur: « Decrevit sancta synodus nullum deinceps clericum aut possessiones conducere, aut secularibus negotiis se immiscere nisi propter curam pupillorum et viduarum. » Et similiter militare propter aliquid mundanum est omni religioni contrarium: non autem militare propter obsequium Dei.

(1) Æquivalenter non expressè, cum ait (vers. 40): *Qui vult tollere tunicam tuam, dimitte*

ei et pallium; sed (Luc. vi, 50) habentur verba hic notata.

Ad *tertium* dicendum, quòd militia sæcularis interdicitur pœnitentibus (1); sed militia quæ est propter divinum obsequium, imponitur alicui in pœnitentiam; sicut patet de his quibus injungitur ut militent in subsidium Terræ sanctæ.

Ad *quartum* dicendum, quòd religio non sic instituitur ad militandum quòd religionis propriâ auctoritate liceat bella gerere, sed solum auctoritate principum vel Ecclesiæ.

ARTICULUS IV. — UTRUM ALIQUA RELIGIO POSSIT INSTITUI AD PRÆDICANDUM, VEL CONFESSIONES AUDIENDUM (2).

De his etiam Opusc. x, cap. 4.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd nulla religio possit institui ad prædicandum, vel confessiones audiendum. Dicitur enim (7, quæst. 1, cap. *Iloc nequaquam*): « Monachorum vita subjectionis habet verbum, et discipulatus, non docendi vel præsidendi, vel pascendi alios: » et eadem ratio esse videtur de aliis religionibus. Sed prædicare et confessiones audire, est pascere vel docere alios. Non ergo ad hoc aliqua religio potest institui.

2. Præterea, id ad quod religio instituitur, videtur esse maxime proprium religioni, ut supra dictum est (art. 2 et 3 præc.). Sed prædicti actus non sunt proprii religiosorum, sed potius prælatorum. Non ergo ad hujusmodi actus potest aliqua religio institui.

3. Præterea, inconueniens videtur quòd auctoritas prædicandi, et confessiones audiendi infinitis hominibus committatur. Sed non est certus numerus eorum qui in aliqua religione recipiuntur. Ergo inconueniens est quòd aliqua religio instituatur ad actus prædictos.

4. Præterea, prædicatoribus debetur victus à fidelibus Christi, ut patet (1. Corinth. ix). Si ergo committitur prædicationis officium alicui religioni ad hoc institutæ, sequitur quòd fideles Christi teneantur ad exhibendum sumptus infinitis personis, quod cedit in magnum eorum gravamen. Non ergo debet aliqua religio institui ad hujusmodi actus exercendos.

5. Præterea, institutio Ecclesiæ debet sequi institutionem Christi. Sed Christus primò misit ad prædicandum duodecim apostolos, ut habetur (Luc. ix), et postea misit septuaginta duos discipulos, ut habetur (Luc. x), et, sicut Glossa (ordin. Bedæ, sup. illud: *Post hæc autem*, etc.) ibidem dicit, « Apostolorum formam tenent episcopi, septuaginta duorum discipulorum minores presbyteri, » scilicet curati. Ergo præter episcopos et presbyteros parochiales, non debet aliqua religio institui ad prædicandum vel ad confessiones audiendum.

Sed *contra* est quod in Collationibus Patrum (collat. 14, cap. 4, in fin.) abbas Nesteros de diversitate religionum loquens ait: « Quidam eligentes ægrotantium curam, alii intercessionem quæ pro miseris atque oppressis impenditur exequentes, aut doctrinæ insistentes, aut eleemosynas pauperibus largientes, inter magnos atque summos viros pro affectu suo ac pietate vigerunt. » Ergo sicut ad ægrotantium curam aliqua religio potest institui, ita etiam ad docendum populum per prædicationem et alia hujusmodi opera.

CONCLUSIO. — Cùm convenientissimum sit ut ad ea explenda, quæ ad animarum salutem spectant, aliquæ instituuntur religiones, perspicuum hinc est, ad prædicandum et confessiones audiendum, rectè religionem institui.

(1) Per militiam sæcularem intelligendo eam quæ pro rebus mundanis decernitur vel suscipitur. Unde ibidem appellatur *mundana*.

(2) In hoc articulo sicut et in art. 1 hujus

quæstionis S. Doctor impugnât Guillelmum de S. Amore et ejus asseclos quos jam refellerat (Opusc. cont. impugn. relig. cap. 4).

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 2 huj. qu.), convenienter religio institui potest ad opera vitæ activæ, secundum quòd ordinantur ad utilitatem proximorum, et ad obsequium Dei, et conservationem divini cultus. Magis autem procuratur utilitas proximorum per ea quæ pertinent ad spiritualem animæ salutem, quàm per ea quæ pertinent ad subveniendum corporali necessitati, quantò spiritualia corporalibus sunt potiora. Unde supra dictum est (qu. xxxii, art. 3), quòd eleemosynæ spirituales sunt corporalibus potiores. Hoc etiam pertinet magis ad obsequium Dei, cui nullum sacrificium est magis acceptum quàm zelus animarum, ut Gregorius dicit (Super Ezech. hom. xii, aliquant. ante fin.). Majus etiam est spiritualibus armis contra errores hæreticorum et tentationes dæmonum fideles defendere, quàm corporalibus armis populum fidelem tueri. Et ideo convenientissimum est, ad prædicandum, et ad alia hujusmodi quæ pertinent ad salutem animarum, aliquam religionem institui.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille qui operatur ex virtute alterius, agit per modum instrumenti. Minister autem est sicut instrumentum animatum, ut Philosophus dicit (Polit. lib. i, cap. 3, ante med. et Ethic. lib. viii, cap. 11, ad fin.). Unde quòd aliquis auctoritate prælatorum prædicet, vel alia hujusmodi faciat, non supergreditur discipulatus, vel subjectionis gradum, qui competit religionis (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut religiones aliquæ instituuntur ad militandum, non quidem ut militent auctoritate propriâ, sed auctoritate principum vel Ecclesiæ, quibus ex officio competit, sicut dictum est (art. præc. ad 4); ita etiam religiones instituuntur ad prædicandum et confessiones audiendum, non quidem auctoritate propriâ, sed auctoritate prælatorum superiorum et inferiorum, ad quos ex officio pertinet: et ita subservire prælatis in tali ministerio, est hujusmodi religionis proprium.

Ad *tertium* dicendum, quòd à prælatis non conceditur talibus religionis ut quilibet indifferenter possit prædicare, vel confessiones audire; sed secundum moderationem eorum qui hujusmodi religionibus præficiuntur, vel secundum taxationem ipsorum prælatorum.

Ad *quartum* dicendum, quòd plebs fidelis non tenetur ex debito juris ad sumptus ministrandos nisi ordinariis prælatis, qui propter hoc decimas et oblationes fidelium recipiunt, et alios ecclesiasticos redditus. Sed si aliqui in hujusmodi actibus gratis velint fidelibus ministrare, non potestativè ab eis sumptus exigentes (2), non propter hoc gravantur fideles, quia etiam ipsi possunt liberaliter recompensare temporalem subventionem: ad quam etsi non teneantur ex debito juris, tenentur tamen ex debito charitatis: non autem ita quòd *eis sit tribulatio, aliis autem remissio*, ut dicitur (II. Cor. viii, 13). Si tamen non invenirentur qui gratis se hujusmodi obsequiis manciparent, tenerentur ordinarii prælati, si ipsi non sufficerent, alios ad hoc idoneos quærere, quibus sumptus ipsi ministrarent.

Ad *quintum* dicendum, quòd formam septuaginta duorum discipulorum non solum tenent presbyteri curati, sed quicumque alii minoris ordinis, qui episcopis in eorum officio subserviunt. Non enim legitur quòd sep-

(1) Nec valdè tamen de argumenti verbis ex Decreti causa 7, quæst. 1, cap. *Hoc nequaquam*, desumptis curandum est, cum ex Photii excreanda synodo in octavæ synodi legitimæ ac veræ locum substitutâ hæc desumpserit Gratianus.

(2) Id est, non quasi potestatem sive auctoritatem exigendi habentes, quam dicuntur habere qui prædicant ex officio vel in sacris ministeriis occupantur; sicut (I. Cor. ix) Apostolus iaculat.

tuaginta duobus discipulis Dominus aliquas determinatas parochias assignaret, sed quòd *mittebat eos binos ante faciem suam in omnem civitatem et locum quòd erat ipse venturus*. Opportunum autem fuit ut præter ordinarios prælatos alii assumerentur ad hujusmodi officia, propter multitudinem fidelis populi, et difficultatem inveniendi sufficientes personas distribuendas singulis plebibus; sicut etiam religiones ad militandum necesse fuit institui, propter defectum sæcularium principum ad resistendum infidelibus in aliquibus terris.

ARTICULUS V. — UTRUM SIT INSTITUENDA ALIQUA RELIGIO AD STUDENDUM (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit instituenda aliqua religio ad studendum. Dicitur enim (Psal. lxx, 16) : *Quoniam non cognovi litteraturam, introibo in potentias Domini*; Glossa interl. : « Id est, in virtutem christianam. » Sed perfectio christianæ virtutis maximè videtur ad religiosos pertinere. Ergo eorum non est studio litterarum insistere.

2. Præterea, id quod est dissensionis principium religiosi non competit, qui in unitatem pacis congregantur. Sed studium dissensionem inducit : unde et in philosophis subsecuta est diversitas sectarum, unde et Hieron. (super Epist. ad Titum, cap. 1, sup. illud, *Et constituas per civitates*) dicit : « Antequam diaboli instinctu studia in religione fierent, et diceretur in populis : Ego sum Pauli, ego Apollo, ego Cephæ, » etc. Ergo videtur quòd nulla religio debeat institui ad studendum.

3. Præterea, professio christianæ religionis differre debet à professione gentilium (2). Sed apud gentiles aliqui philosophiam profitebantur; et nunc etiam aliqui sæculares dicuntur aliquarum scientiarum professores. Non ergo religiosi competit studium litterarum.

Sed *contra* est quòd Hieronymus (in epistola ad Paulin.) invitat eum ad discendum in statu monastico, dicens : « Discamus in terris, quorum scientia nobis perseveret in coelis; » et infra : « Quicquid quæsieris, tecum scire conabor. »

CONCLUSIO. — Conveniens est ut aliquæ instituantur religiones quæ studio bonarum artium et scientiarum vacent.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est (art. 2 huj. qu.), religio potest ordinari ad vitam activam et ad vitam contemplativam. Inter opera autem vitæ activæ principaliora sunt illa quæ ordinantur directè ad salutem animarum, sicut prædicare, et alia hujusmodi. Competit ergo studium litterarum religiosi tripliciter : primo quidem quantum ad id quod est proprium contemplativæ vitæ, ad quam studium litterarum dupliciter adjuvat : uno modo directè coadjuvando ad contemplandum, illuminando scilicet intellectum; vita enim contemplativa, de qua nunc loquimur, principaliter ordinatur ad considerationem divinarum, ut supra habitum est (quæst. clxxx, art. 4), in qua dirigitur homo per studium ad considerandum divina; unde in laudem viri justici dicitur (Psal. i, 2), quòd *in lege Domini meditabitur die ac nocte*; et (Eccli. xxxix, 1) dicitur : *Sapientiam antiquorum exquiret sapiens, et in prophetis vacabit*. Alio modo studium litterarum juvat ad contemplativam vitam indirectè, removendo contemplationis pericula, scilicet errores qui in contemplatione divinarum frequenter accidunt his qui Scripturas ignorant; sicut in Collationibus Patrum

(1) Societas humana ex variis religionibus ad studendum institutis tot ac tantos fructus percepit, ut earum utilitas à nemine nunc in dubio teneatur.

(2) Addi potest et à professione sæcularium, ut subsumptio sit planior, utrumque membrum comprehendens.

(collat. 10, cap. 3), legitur quòd abbas Serapion propter simplicitatem incidit in errorem Anthropomorphitarum (1), id est, eorum qui Deum habere humanam formam arbitrantur. Unde dicit Gregorius (Moral. lib. vi, cap. 17, ante med.), quòd « nonnulli dum plus exquirunt contemplando quàm capiant, usque ad perversa dogmata erumpunt, et dum veritatis esse discipuli humiliter negligunt, magistri errorum fiunt. » Et propter hoc dicitur (Eccl. ii, 3) : *Cogitavi in corde meo abstrahere à vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam, devitaremque stultitiam.* — Secundò necessarium est studium litterarum religiosi instituti ad prædicandum, et alia hujusmodi exercendum : unde Apostolus dicit (Tit. i, 9) de episcopo, ad cujus officium hujusmodi actus pertinent : *Amplectentem eum, qui secundum doctrinam est fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt, arguere.* Nec obstat quòd apostoli absque studio litterarum ad prædicandum sunt missi; quia, ut Hieronymus dicit in epistola ad Paulinum (inter princ. et med.), « quicquid aliis exercitatio et quotidiana in lege Dei meditatio tribuere solet, hoc illis Spiritus sanctus suggererat. » Tertiò studium litterarum religioni congruit quantum ad id quod est omni religioni commune : valet enim ad vitandum carnis lasciviam; unde et Hieronymus dicit ad Rusticum monachum (circ. med.) : « Ama Scripturarum scientiam, et carnis vitia non amabis. » Avertit enim animum à cogitatione lasciviæ, et carnem macerat propter studii laborem, secundum illud (Eccl. xxxi, 1) : *Vigilia honestatis tabefaciet carnes.* Valet etiam ad auferendam cupiditatem divitiarum : unde (Sap. vii, 8) dicitur : *Divitias nihil esse duxi in comparatione illius*; et (I. Machab. xii) dicitur : *Nos autem nullo horum indigni sumus, scilicet exteriorum subsidiorum, habentes solatio sanctos libros, qui in manibus nostris sunt.* Valet etiam ad obedientiæ documentum (2); unde Augustinus dicit (in lib. De operibus monach. cap. 7, circ. fin.) : « Quæ est ista perversitas, lectioni nolle obtemperare dum vult ei vacare? » Et ideo manifestum est quòd congruè potest institui religio ad studium litterarum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Glossa ibi exponit illud de littera veteris legis, de qua Apostolus dicit (II. Corinth. iii, 6) : *Littera occidit.* Unde non cognoscere litteraturam est non approbare litteralem circumcisionem, et cæteras carnales observantias.

Ad secundum dicendum, quòd studium ad scientiam ordinatur, quæ sine charitate inflat, et per consequens dissensiones facit, secundum illud (Prov. xiii, 10) : *Inter superbos semper sunt jurgia*; sed cum charitate ædificat, et concordiam parit; unde (I. Cor. i, 5) Apostolus, cum dixisset : *Divites facti estis in omni verbo, et in omni scientia*, postmodum subdit : *Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata.* Hieronymus tamen non loquitur ibi de studiis litterarum, sed de studiis dissensionum, quæ per hæreticos et schismaticos intraverunt in religionem christianam.

Ad tertium dicendum, quòd philosophi profitebantur studia litterarum quantum ad sæculares doctrinas, sed religiosi competit principaliter intendere studio litterarum pertinentium ad doctrinam quæ secundum pietatem est, ut dicitur (Tit. i). Aliis autem doctrinis intendere non pertinet ad religiosos, quorum tota vita divinis obsequiis mancipatur, nisi in quantum ordinantur ad sacram doctrinam. Unde Augustinus dicit in fine Musicæ : « Nos dum negligendos esse non existimamus, quos hæretici rationis et

(1) Juxta græcum ἀνθρωπος, id est, homo; et μορφή, hoc est forma.

(2) Quia in sacris litteris plurima promptæ

obedientiæ exempla, documenta et præmia inveniuntur.

scientiæ fallaci pollicitatione decipiunt, tardius incedimus consideratione ipsarum viarum : quod tamen facere non laudaremur, nisi multos pios Ecclesiæ catholicæ matris optimæ filios, eadem refellendorum hæreticorum necessitate fecisse videremus.»

ARTICULUS VI. — UTRUM RELIGIO QUÆ VACAT VITÆ CONTEMPLATIVÆ, SIT POTIOR EA QUÆ VACAT OPERIBUS VITÆ ACTIVÆ (1).

De his etiam infra, quæst. GLXXXIX, art. 8 corp. et ad 2, et Opusc. X, cap. 4 fin.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd religio, quæ vacat vitæ contemplativæ, non sit potior eâ quæ vacat operibus vitæ activæ. Dicitur enim (extrav. De regularib. et transeuntibus ad religionem, cap. *Licet*, ex Innocentio III) : « Sicut majus bonum minori bono præponitur, ita communis utilitas speciali præfertur : et in hoc casu rectè præponitur doctrina silentio, sollicitudo contemplationi, et labor quieti. » Sed religio est melior quæ ad majus bonum ordinatur. Ergo videtur quòd religiones quæ ordinantur ad vitam activam, sint potiores illis quæ ordinantur ad vitam contemplativam.

2. Præterea, omnis religio ordinatur ad perfectionem charitatis, ut supra habitum est (art. 1 et 2 huj. qu.). Sed super illud (ad Hebr. XII) : *Nondum usque ad sanguinem restitistis*, dicit Glossa (Aug., serm. 17 De verb. Apost. cap. 1, circ. med.) : « Perfectior in hac vita dilectio nulla est eâ ad quam sancti martyres pervenerunt, qui contra peccatum usque ad sanguinem certarunt. » Certare autem usque ad sanguinem competit religionibus quæ ad militiam ordinantur, quæ tamen pertinent ad vitam activam. Ergo videtur quòd hujusmodi religiones sint potissimæ.

3. Præterea, tantò videtur esse aliqua religio perfectior quantò est arctior. Sed nihil prohibet aliquas religiones ad vitam activam ordinatas esse arctioris observantiæ quàm sint illæ quæ ordinantur ad vitam contemplativam. Ergo sunt potiores.

Sed *contra* est quod Dominus (Luc. X) dicit : *optimam partem* esse *Marix*, per quam vita contemplativa significatur.

CONCLUSIO. — Potior est religio, quæ ad vitam contemplativam ordinatur, quàm quæ ad activam simpliciter.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 1 huj. qu.), differentia unius religionis ad aliam principaliter quidem attenditur ex parte finis, secundariò autem ex parte exercitiì (2). Et quia non potest aliquid dici altero potius nisi secundum id in quo ab eo differt, ideo excellentia unius religionis super aliam principaliter quidem attenditur secundum religionis finem, secundariò autem secundum exercitium. Diversimodè tamen utraque comparatio attenditur. Nam comparatio quæ est secundum finem, est absoluta, eò quòd finis propter se quæritur ; comparatio autem quæ est secundum exercitium, est respectiva, quia exercitium non quæritur propter se, sed propter finem. Et ideo illa religio alteri præfertur, quæ ordinatur ad finem absolutè potiore, vel quia est majus bonum, vel quia ad plura bona ordinatur. Si verò sit finis idem, secundariò attenditur præ eminentia religionis, non secundum quantitatem exercitiì, sed secundum proportionem ejus ad finem intentum. Unde et in Collationibus Patrum (coll. 2, cap. 2) introducitur sententia B. Antonii, qui prætulit discretionem. per quam aliquis omnia moderatur, et jejuniis, et vigiliis, et omnibus hujus-

(1) Juxta mentem B. Thomæ summum gradum in religionibus tenent illæ quæ ordinantur ad docendum et prædicandum ; secundum autem gradum illæ quæ ordinantur ad contemplatio-

nem ; tertius est earum quæ occupantur circa exteriores actiones.

(2) Sive observantiarum quibus ad finem consequendum utitur.

modi observantiis. — Sic ergo dicendum est quòd opus vitæ activæ est duplex : unum quidem quod ex plenitudine contemplationis derivatur, sicut doctrina et prædicatio. Unde et Gregorius dicit (Super Ezech. hom. v, à med.), quòd « de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus, » dicitur (Psalm. cxliv, 7) : *Memoriam suavitatis tuæ eructabunt*. Et hoc præfertur simplici contemplationi. Sicut enim majus est illuminare quàm lucere solum, ita majus est contemplata aliis tradere quàm solum contemplari. Aliud autem opus est activæ vitæ quod totaliter consistit in occupatione exteriori ; sicut eleemosynas dare, hospites recipere, et alia hujusmodi quæ sunt minora operibus contemplationis, nisi fortè in casu necessitatis, ut ex supra dictis patet (qu. clxxxii, art. 1). Sic ergo summum gradum in religionibus tenent quæ ordinantur ad docendum et prædicandum (1), quæ et propinquissimæ sunt perfectioni episcoporum : sicut et in aliis rebus « fines primorum conjunguntur principiis secundorum, » ut Dionysius dicit (De div. nom. cap. 7, à med. lect. 4). Secundum autem gradum tenent illæ quæ ordinantur ad contemplationem (2). Tertius est earum quæ occupantur circa exteriores actiones. — In singulis autem horum graduum potest attendi præ eminentia, secundum quòd una religio ordinatur ad altiore actum in eodem genere, sicut inter opera activæ vitæ potius est redimere captivos quàm recipere hospites, et in operibus vitæ contemplativæ potior est oratio quàm lectio. Potest etiam attendi præ eminentia, si una earum ad plura horum ordinetur quàm alia, vel si convenientiora statuta habeat ad finem propositum consequendum.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Decretalis illa loquitur de vita activa, prout ordinatur ad salutem animarum.

Ad *secundum* dicendum, quòd religiones quæ instituuntur propter militiam, directius ordinantur ad hoc quòd effundant sanguinem hostium quàm ad hoc quòd eorum sanguis effundatur : quod propriè martyribus competit. Nihil tamen prohibet hujusmodi religiosos in aliquo casu (3) meritum martyrii consequi, et secundum hoc præferri aliis religiosis ; sicut et opera activa interdum in aliquo casu præferuntur contemplationi.

Ad *tertium* dicendum, quòd arctitudo (4) observantiarum non est illud quod præcipuè in religione commendatur, ut beatus Antonius dicit (in Collat. Patrum, collat. 2, cap. 2, à med. et cap. 3 et 4). Et (Isaiæ lvm, 5) dicitur : *Numquid tale est jejunium quod elegi, per diem affligere hominem animam suam?* assumitur tamen in religione ut necessaria ad carnis macerationem : quæ « si sine discretionem fit, periculum deficiendi habet annexum, » sicut beatus Antonius dicit. Et ideo non est potior religio ex hoc quòd habet arctiores observantias, sed ex hoc quòd ex majori discretionem sunt ejus observantiæ ordinatæ ad finem religionis : sicut ad continentiam efficacius ordinatur maceratio carnis per abstinentiam cibi et potus, quæ pertinent ad famem et sitim, quàm per subtractionem vestium, quæ pertinent ad frigus et nuditatem, et quàm per corporalem laborem.

(1) Ad ejusdem doctrinæ confirmationem pertinet quod (cap. *Licet*, titul. De regularibus) dicit pontifex quòd dum communis utilitas [speciali] præfertur rectè præponitur doctrina silentio, sollicitudo contemplationi, labor quieti.

(2) Quia vita contemplativa activæ præfertur, ut jam dictum est (quest. clxxxii).

(3) V. g. si Ecclesia periclitaretur quoad fidei libertatem, majoris meriti esset pro Ecclesia defendenda usque ad mortem bellando se expone-
nere, quàm contemplari, vel prædicare.

(4) Ita Mss. et edit. passim. Al., *arctitudo*.

ARTICULUS VII. — UTRUM HABERE ALIQUID IN COMMUNI DIMINUAT PERFECTIONEM RELIGIONIS (1).

De his etiam Opusc. XVII, cap. 45, et Opusc. X, cap. 6.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd habere aliquid in communi diminuât perfectionem religionis. Dicit enim Dominus (Matth. XIX, 21) : *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus*. Ex quo patet quòd carere mundanis divitiis pertineat ad perfectionem christianæ vitæ. Sed illi qui habent aliquid in communi, non carent divitiis mundanis. Ergo videtur quòd non attingant omnino ad perfectionem christianæ vitæ.

2. Præterea, ad perfectionem consiliorum pertinet ut homo mundanâ sollicitudine careat : unde et Apostolus (I. Corinth. VII, 32), dans consilium de virginitate dixit : *Volo vos sine sollicitudine esse*. Sed ad sollicitudinem præsentis vitæ pertinet quòd aliqui reservent sibi aliquid in futurum : quam quidem sollicitudinem Dominus discipulis prohibet (Matth. VI, 34), dicens : *Nolite solliciti esse in crastinum*. Ergo videtur quòd habere aliquid in communi diminuât perfectionem christianæ vitæ.

3. Præterea, divitiæ communes quodammodo pertinent ad singulos qui sunt in communitate : unde Hieronymus (ad Heliodor. episc. parum à med. epist.) dicit de quibusdam (2) loquens : « Sunt ditiores monachi quàm fuerant sæculares : possident opes sub Christo paupere, quas sub locuplete diabolo non habuerunt ; suspirat eos Ecclesia divites, quos tenuit mundus ante mendicos. » Sed quòd aliquis habeat divitias proprias, derogat perfectioni religionis. Ergo etiam perfectioni religionis derogat quòd aliquid in communi habeatur.

4. Præterea, Gregorius (Dial. lib. III, cap. 9, circa med.) narrat de quodam sanctissimo viro Isaac, quòd « cùm ei discipuli humiliter innuerent ut pro usu monasterii possessiones quæ offerebantur, acciperet, ille sollicitus suæ paupertatis custos fortem sententiam tenebat, dicens : Monachus qui in terra possessiones quærit, monachus non est ; » quod intelligitur de communibus possessionibus, quæ pro communi usu monasterii ei offerebantur. Ergo videtur quòd habere aliquid in communi tollat perfectionem religionis.

5. Præterea, Dominus perfectionem religionis discipulis tradens (Matth. X, 9), dicit : *Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris ; non peram in via* ; per quod, ut Hieronymus dicit (in hunc loc.), « arguit philosophos qui vulgò appellantur Bactroperatæ (3) ; qui quasi contemptores sæculi, et omnia pro nihilo ducentes, cellarium secum vehebant. » Ergo videtur quòd reservare aliquid sive in proprio, sive in communi, diminuât perfectionem religionis.

Sed *contra* est quod Prosper dicit (De vita contemplativa, lib. II, cap. 9, parum à princ. et habetur 1 2, quæst. I, cap. *Expedit*) : « Satis ostenditur et propria debere propter perfectionem contemni, et sine impedimento perfectionis posse Ecclesiæ facultates, quæ sunt perfecti communes, considerari. »

CONCLUSIO. — Perfectioni religionis repugnat divitias vel facultates proprias habere, non autem eas in communi ad necessarios vitæ usus possidere.

(1) Ex hoc articulo habes quomodo per rationem destruas errorem begardorum seu fraticellorum docentium quòd habere aliquid in communi sit contrarium perfectioni evangelicæ ; quod damnatum est à S. pontifice Joanne XXII (*Extrav. tit. De verb. signif. cap. 4 et 5*).

(2) Scilicet epist. III quæ De morte Nepotiani nepotis ejus inscribitur, ac id indifferenter de clericis et de monachis habet.

(3) Bactroperatæ appellantur quòd βάκτρον, id est, baculum portent et peram.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. CLXXXIV, art. 3, et quæst. CLXXXV, art. 6 ad 1), perfectio non consistit essentialiter in paupertate, sed in Christi sequela, secundum illud Hieronymi super Matthæum (cap. 19, sup. illud : *Et secuti sumus te*) : « Quia non sufficit omnia relinquere, addit Petrus quod perfectum est, scilicet : *Secuti sumus te*. Paupertas autem est sicut instrumentum vel exercitium perveniendi ad perfectionem. Unde in Collationibus Patrum (collat. 1, cap. 7, à med.), abbas Moyses dicit : « Jejunia, vigiliæ, meditatio Scripturarum, nuditas ac privatio omnium facultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt. » Est autem privatio omnium facultatum sive paupertas perfectionis instrumentum, inquantum per remotionem divitiarum tolluntur quædam caritatis impedimenta : quæ sunt præcipuè tria. Quorum primum est sollicitudo, quam secum divitiæ afferunt : unde Dominus dicit (Matth. xiii, 22) : *Quod autem seminatum est in spinis, hic est qui verbum Dei audit ; et sollicitudo sæculi istius et fallacia divitiarum suffocat verbum*. Secundum autem est divitiarum amor, qui ex divitiis possessis augetur ; unde et Hieronymus dicit (Super Matth. cap. 19, sup. illud, *Facilius est camelum*) : quòd « quia divitiæ habitæ difficulter contemnuntur, non dixit Dominus, impossibile est divitem intrare in regnum cœlorum, sed difficile. » Tertium autem est inanis gloria, vel elatio, quæ ex divitiis nascitur, secundum illud (Psal. xlviii, 7) : *Qui confidunt in virtute sua, et in multitudine divitiarum suarum gloriantur*.—Horum ergo trium primum à divitiis separari non potest totaliter, sive sint magnæ, sive parvæ. Necesse est enim hominem aliquatim sollicitari de acquirendis vel conservandis exterioribus rebus. Sed si res exteriores non quærantur vel habeantur nisi in modica quantitate, quantum sufficiunt ad simplicem victum, talis sollicitudo non multum impedit hominem (1) : unde nec perfectioni repugnat christianæ vitæ. Non enim omnis sollicitudo à Domino interdicatur, sed superflua et nociva : unde super illud (Matthæi vi) : *Ne solliciti sitis animæ vestræ quid manducetis*, etc., dicit Augustinus (De sermone Domini in monte, lib. II, implic. cap. 16, sed expressè in lib. De op. monach. cap. 26, à princ.) : « Non hoc dicit, ut ista non procurentur, quantum necessitatis est ; sed ut non ista intueantur, et propter ista faciant quiddam in Evangelii prædicatione facere jubentur. » Sed abundans divitiarum possessio abundantior sollicitudinem ingerit, per quam animus hominis multum distrahitur et impeditur ne totaliter feratur in Dei obsequium. Alia verò duo, scilicet amor divitiarum, et elatio seu gloriatio de divitiis, non consequuntur nisi abundantes divitias. — Differt tamen circa hoc, utrum divitiæ abundantes vel moderatæ in proprio, vel in communi habeantur. Nam sollicitudo, quæ circa proprias divitias adhibetur, pertinet ad amorem privatum, quo quis se temporaliter amat : sed sollicitudo quæ adhibetur circa res communes pertinet ad amorem charitatis, quæ non quærit quæ sua sunt, sed communibus intendit. Et quia religio ad perfectionem charitatis ordinatur, quam perficit « amor Dei usque ad contemptum sui, » habere aliquid proprium perfectioni repugnat religionis ; sed sollicitudo quæ adhibetur circa bona communia, pertinere potest ad charitatem : licet etiam per hoc impediri possit aliquis altior charitatis actus, putà contemplationis divinæ, aut instructionis proximorum. Ex quo patet quòd habere superabundantes divitias in communi, sive in rebus mobilibus, sive in immobilibus, est impedimentum perfectionis, licet non totaliter excludat

(1) Vel non multum distrahit ab his quæ ad perfectionem requiruntur.

eam : habere autem de rebus exterioribus in communi, sive mobilibus, sive immobilibus, quantum sufficit ad simplicem victum, perfectionem religionis non impedit; si consideretur paupertas per comparisonem ad communem finem religionum, qui est vacare divinis obsequiis. — Si autem consideretur per comparisonem ad speciales fines religionum, sic præsupposito tali fine, paupertas major vel minor est religioni accommodata: et tantò erit unaquæque religio secundum paupertatem perfectionis, quantum habet paupertatem magis proportionatam suo fini. Manifestum est enim quòd ad exteriora et corporalia opera vitæ activæ indiget homo copiâ exteriorum rerum; ad contemplationem autem pauca requiruntur. Unde Philosophus dicit (*Ethic. lib. x, cap. 8, ante med.*), quòd « ad actiones multis opus est, et quantum utique majores sunt ac meliores, pluribus: speculanti autem nulla talium ad operationem est necessitas, sed solis necessariis indiget: alia verò impedimenta sunt ad speculationem. » Sic ergo patet quòd religio quæ ordinatur ad actiones corporales activæ vitæ, puta ad militandum vel ad hospitalitatem sectandam, imperfecta esset, si communibus careret divitiis; religiones autem quæ ad contemplativam vitam ordinantur, tantò perfectiores sunt, quantum earum paupertas minorem eis sollicitudinem temporalium ingerit. Tantò autem sollicitudo temporalium rerum magis impedit religionem, quantum sollicitudo spiritualium major ad religionem requiritur. — Manifestum est autem quòd majorem sollicitudinem spiritualium requirit religio quæ est instituta ad contemplandum, et contemplata aliis tradendum per doctrinam et prædicationem, quam illa quæ est instituta ad contemplandum tantum. Unde talem religionem decet paupertas talis quæ minimam sollicitudinem ingerat. Manifestum est autem quòd minimam sollicitudinem ingerit conservare res usui hominum necessarias tempore congruo procuratas. Et ideo tribus gradibus religionum suprapositis triplex gradus paupertatis competit. Nam illis religionibus quæ ordinantur ad corporales actiones activæ vitæ, competit habere abundantiam divitiarum communium: illis autem religionibus quæ sunt ordinatæ ad contemplandum, magis competit habere possessiones moderatas, nisi simul oporteat tales religiosos per se vel per alios hospitalitatem tenere et pauperibus subvenire: illis autem quæ ordinantur ad contemplata aliis tradenda, competit vitam habere maximè ab exterioribus sollicitudinibus expeditam (1): quod quidem fit, dum modica quæ sunt necessaria vitæ, congruo tempore procurata conservantur. Et hoc Dominus paupertatis institutor docuit suo exemplo: habebat enim loculos Judæ commissos, in quibus recondébantur ei oblata, ut habetur (*Joan. xii*). — Nec obstat quod Hieronymus dicit (*Super Matth. in fin. comment. ad cap. 17*), quòd « si quis obijcere voluerit, quomodo Judas pecuniam in loculis portabat, respondeamus quòd rem pauperum in usus suos convertere nefas putavit, » scilicet solvendo tributum, quia inter illos pauperes præcipuè erant ejus discipuli, in quorum necessitates pecunia loculorum Christi expendebatur. Dicitur enim (*Joan. iv, 8*), quòd *discipuli abierant in civitatem, ut cibos emerent*; et (*Joan. xiii, 29*) dicitur quòd discipuli *putabant, quia loculos habebat Judas, quod dixisset ei Jesus: Eme ea quæ opus sunt nobis ad diem festum, aut ut egenis aliquid daret*. Ex quo patet quòd conservare pecuniam aut quascumque alias res communes ad sustentationem religiosorum congregationis ejusdem, vel quorumcumque aliorum pauperum, est perfectioni conforme quam Christus

(1) Ex his patet quòd eo magis in genere esse debet religio ab exterioribus sollicitudinibus ex-

pedita quò sit perfectior, sed non vice versa, ut patet ex respons. ad 4.

docuit suo exemplo. Sed et discipuli post resurrectionem, à quibus omnis religio sumpsit originem, pretia prædiorum conservabant, et distribuebant, prout cuique opus erat.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd, sicut dictum est (quæst. CLXXXIV, art. 3, in corp. et ad 1), ex illo verbo Domini non intelligitur quòd ipsa paupertas sit perfectio, sed perfectionis instrumentum; et, sicut ostensum est (quæst. CLXXXVI, art. 8), minimum est inter tria principalia instrumenta perfectionis: nam votum continentiae præeminet voto paupertatis, et votum obedientiae præfertur utrique. Quia verò instrumentum non propter se quæritur, sed propter finem, non tantò aliquid fit melius quantò majus est instrumentum, sed quantò est magis fini proportionatum; sicut medicus non tantò magis sanat, quantò majorem dat medicinam, sed quantò medicina est magis proportionata morbo. Sic ergo non oportet quòd religio tantò sit perfectior quantò majorem habet paupertatem, sed quantò ejus paupertas est magis proportionata fini communi et speciali. Et si daretur quòd excessus paupertatis faceret religionem perfectiorem secundum hoc quod est pauperior, non tamen faceret eam perfectiorem simpliciter: posset enim esse quòd alia religio excederet in his quæ pertinent ad continentiam et obedientiam; et sic esset simpliciter perfectior, quia quod in melioribus excedit, est simpliciter melius (1).

Ad *secundum* dicendum, quòd, per hoc quod Dominus dicit (Matth. VI, 34): *Nolite solliciti esse in crastinum*, non intelligitur quòd nihil reserve-tur in futurum: hoc enim periculosum esse beatus Antonius in Collationibus Patrum (collat. 2, cap. 2, circa med.) ostendit, dicens quòd « privationem omnium facultatum ita sectantes, ut ex ipsis nec quidem unius diei victum sibi met, unumve denarium superesse paterentur, et alia hujusmodi facientes, ita vidimus repentè deceptos, ut arreptum opus non potuerint congruo exitu terminare. » Et, ut Augustinus dicit (lib. De oper. monach. cap. 23, à med.), « si hoc verbum Domini, *Nolite solliciti esse in crastinum*, ita intelligatur, ut nihil in crastinum reponatur, non poterunt ista servare qui se per multos dies à conspectu hominum separatos includunt, viventes in magna intentione orationum. » Et postea subdit: « An fortè quò sunt sanctiores, eò sunt volucris dissimiliores (2)? » Et postea subdit (cap. 24, in princ.): « Si enim urgeantur ex Evangelio ut nihil reponant in crastinum, rectissimè respondent: Cur ergo ipse Dominus loculos habuit, ubi pecuniam collectam reponeret? Cur tantò ante, fame imminente, frumenta sanctis patribus missa sunt? Cur Apostoli sic indigentiae sanctorum necessaria procurarunt? » Quod ergo dicitur: *Nolite solliciti esse in crastinum*, secundum Hieronymum, in hunc locum, sic exponitur: « Sufficit nobis præsentis temporis cogitatio; futura, quæ incerta sunt, Deo relinquamus; » secundum Chrysostomum (aliud auctorem (hom. XVI in Op. imperf. circa fin.)): « Sufficit labor quem pateris propter necessaria; noli superflue pro superfluis laborare; » secundum Augustinum (De serm. Domini in monte, lib. II, cap. 17, aliquant. à princ.), sic: « Cum aliquid boni operamur, non temporalia, quæ significantur per crastinum, sed æterna cogitemus. »

Ad *tertium* dicendum, quòd verbum Hieronymi habet locum ubi sunt superabundantes divitiæ, quæ habentur quasi propriæ, vel per quarum

(1) Quod confirmari potest per ea quæ B. Thomas adducit in Opusculo contra retrahentes ab ingressu religionis, c. 15, et contra impugnantes religionem, c. 6.

(2) Huc addit: *Quia nisi reponant sibi escas in plurimos dies, includere se ita, ut faciunt, non valebunt.*

abusum etiam singuli de communitate superbiunt et lasciviunt; non autem habet locum in divitiis moderatis, communiter conservatis ad solam sustentationem vitæ, quâ singuli indigent. Eadem enim est ratio quòd singuli utantur his quæ pertinent ad necessaria vitæ, et quòd communiter conserventur.

Ad *quartum* dicendum, quòd Isaac possessiones renuebat accipere, quia timebat ne per hoc ad superfluas divitias veniretur, per quarum abusum impediretur religionis perfectio. Unde Gregorius (ibid.) subdit : « Sic metuebat paupertatis suæ securitatem perdere, sicut avari divites solent perituras divitias custodire (1). » Non autem legitur quòd renuerit recipere aliqua necessaria ad vitæ sustentationem communiter conservandam.

Ad *quintum* dicendum, quòd Philosophus (Polit. lib. 1, cap. 5 et 6) dicit, panem et vinum, et alia huiusmodi, esse divitias naturales; pecunias verò divitias esse artificiales. Et inde est quòd quidam philosophi volebant uti pecuniâ, sed aliis rebus, quasi secundum naturam viventes. Et ideo Hieronymus ibidem per sententiam Domini, qui similiter utrumque interdicit, ostendit quòd in idem redit habere pecuniam et alias res vitæ necessarias. Et tamen licet Dominus huiusmodi non portari in via ab his qui ad prædicandum mittebantur, ordinaverit, non tamen ea in communi conservari prohibuit. Qualiter tamen illa verba Domini intelligenda sint, supra ostensum est (quæst. CLXXXV, art. 6 ad 2, et 1 2, quæst. CVIII, art. 2 ad 3).

ARTICULUS VIII. — UTRUM PERFECTIOR SIT RELIGIO IN SOCIETATE VIVENTIUM QUAM AGENTIUM SOLITARIAM VITAM (2).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd perfectior sit religio in societate viventium quàm agentium solitariam vitam. Dicitur enim (Eccl. IV, 9) : *Melius est duos esse simul quàm unum : habent enim emolumentum societatis suæ.* Igitur videtur perfectior esse religio in societate viventium.

2. Præterea (Matth. XVIII, 20), dicitur : *Ubi fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum.* Sed nihil potest esse melius quàm Christi societas. Ergo videtur quòd vivere in congregatione sit melius quàm ducere solitariam vitam.

3. Præterea, inter alia religionis vota votum obedientiæ excellentius est, et humilitas est maximè Deo accepta. Sed obedientia et humilitas magis observantur in conversatione quàm in solitudine : dicit enim Hieronymus ad Rusticum monachum (ante med. epist. 4) : « In solitudine citò subrepat superbia, dormit quantum voluerit, facit quod voluerit; » è contrario autem ipse docet eum qui in societate vivit dicens : « Non facias quod vis, comedas quod juberis, habeas quantum acceperis, subijciaris cui non vis, servias fratribus, præpositum monasterii timeas ut Deum, diligas ut parentem. » Ergo videtur quòd religio in societate viventium sit perfectior eâ quæ solitariam vitam agit.

4. Præterea, Dominus dicit (Lucæ XI, 33) : *Nemo accendit lucernam, et in abscondito ponit, neque sub modio.* Sed illi qui solitariam vitam agunt, videntur esse in abscondito positi, nihil utilitatis hominibus afferentes. Ergo videtur quòd eorum religio non sit perfectior.

(1) Hinc concludit ipse S. Thomas : manifestum est igitur ad cumulum perfectionis pertinere quòd aliqui possessiones non habeant, nec proprias, nec communes (Opusc. contra retrahentes ab ingressu religionis, cap. 3).

(2) A Scripturis insinuari videtur vitam soli-

tariorum esse perfectiorem quàm in societate viventium; putà B. Joannes Baptista vitam solitariorum elegit, et dicitur de eo (Luc. 1) : *Puer crescebat et confortabatur Spiritu, et erat in desertis usque in diem ostensionis suæ ad Israel.*

5. Præterea, id quod est secundum naturam hominis, videtur ad perfectionem virtutis pertinere. Sed homo est naturaliter animal sociabile, ut Philosophus dicit (Polit. lib. 1, cap. 2, à princ.). Ergo videtur quòd agere solitariam vitam non sit perfectius quàm agere vitam socialem.

Sed *contra* est quòd Augustinus (lib. De operibus monachorum, cap. 23, à med.), « illos sanctiores esse dicit qui à conspectu hominum separati, nulli ad se præbent accessum, viventes in magna intentione orationum. »

CONCLUSIO. — Religio solitariorum, si debite assumatur, simpliciter et per se perfectior est quàm religio eorum qui vitam in societate degunt.

Respondeo dicendum quòd solitudo, sicut et ipsa paupertas, non est ipsa essentia perfectionis, sed perfectionis instrumentum. Unde et in Collationibus Patrum (collat. 1, cap. 7, in princ.) dicit abbas Moyses quòd « pro puritate cordis solitudo sectanda est, » sicut et jejunia, et alia hujusmodi. Manifestum est autem quòd solitudo non est instrumentum congruum actioni, sed contemplationi, secundum illud (Oseæ II, 14) : *Ducam eam in solitudinem et loquar ad cor ejus*. Unde non congruit religionibus quæ sunt ordinatæ ad opera vitæ activæ sive corporalia, sive spiritualia, nisi fortè ad tempus, exemplo Christi qui, ut dicitur (Lucæ VI, 12) : *Exiit in montem solus orare, et erat pernoctans in oratione Dei*. — Competit autem religionibus quæ sunt ad contemplationem ordinatæ. Considerandum est tamen quòd id quod est solitarium debet esse sibi per se sufficiens. Hoc autem est cui nihil deest, quod pertinet ad rationem perfecti; et ideo solitudo competit contemplanti, qui jam ad perfectum pervenit. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo ex solo divino munere, sicut patet de Joanne Baptista, qui *fuit repletus Spiritu sancto adhuc ex utero matris suæ*; unde cum adhuc puer esset, erat in desertis, ut dicitur (Lucæ I). Alio modo per exercitium virtuosi actûs, secundum illud (Hebr. V, 14) : *Perfectorum est solidus cibus, eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni ac mali*. — Ad exercitium autem hujusmodi juvatur homo ex aliorum societate dupliciter: uno modo quantum ad intellectum, ut instruatur in his quæ sunt contemplanda; unde Hieronymus dicit (ad Rustic. monach. ante med. epist.) : « Mihi placet ut habeas sanctorum contubernium, nec ipse te doceas. » Secundò quantum ad affectum, ut scilicet noxiæ affectiones hominis reprimantur exemplo et correctione aliorum; quia, ut dicit Gregorius (Moral. lib. xxx, super illud : *Cui dedi in solitudine domum*, cap. 12, circa med.), « quid prodest solitudo corporis, si solitudo defuerit cordis? » Et ideo vita socialis necessaria est ad exercitium perfectionis (1). Solitudo autem competit jam perfectis: unde Hieronymus dicit ad Rusticum monach. (loc. cit.) : « Solitariam vitam reprehendimus? minimè, quippe quam sæpe laudavimus; sed de ludo monasteriorum hujusmodi volumus egredi milites, quos eremi rudimenta dura non terreant, qui specimen conversationis suæ multo tempore dederint. » — Sicut ergo id quod jam perfectum est, præeminet ei quod ad perfectionem exercetur, ita vita solitariorum, si debite assumatur, præeminet vitæ sociali. Si autem absque præcedenti exercitio talis vita assumatur, est periculosissima, nisi per divinam gratiam suppleatur quod in aliis per exercitium acquiritur; sicut patet de beatis Antonio et Benedicto (2).

(1) In solitudine, ait Hieronymus, citò surrepit superbia: et si parumper jejunaverit, hominemque non viderit, putat se alicujus esse momenti. Cf. ea de re S. Bernardum, epist. 115, Basilium

in regulis fusius disput. interrog. 7 et sanctum Benedictum, cap. 4 suæ regulæ.

(2) De Antonio quidem ex ejus vita per B. Athanasium scripta liquet quòd statim ac audivit in

Ad *primum* ergo dicendum, quòd Salomon ostendit melius esse quòd sint duo simul quàm unus, propter auxilium quod unus habet ab alio, vel ad sublevandum, vel ad fovendum, vel ad spiritualiter calefaciendum: quo quidem auxilio jam non indigent qui sunt perfectionem assecuti.

Ad *secundum* dicendum, quòd dicitur (I. Joan. iv, 16): *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo*. Sicut ergo Christus est in medio eorum qui sibi invicem per dilectionem proximi sociantur; ita habitat in corde ejus qui divinæ contemplationi insistit per dilectionem Dei.

Ad *tertium* dicendum, quòd actu obedire est necessarium his qui indigent exerceri secundum directionem aliorum ad perfectionem capiendam; sed illi qui jam perfecti sunt, spiritu Dei sufficienter aguntur, ut non indigeant actu aliis obedire; habent tamen obedientiam in præparatione animi.

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit (De civitate Dei, lib. xix, cap. 19, à med.), « à studio cognoscendæ veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium. » Quòd autem aliquis super candelabrum ponatur, non pertinet ad ipsum, sed ad ejus superiores: « Quæ sarcina si non imponatur, ut Augustinus ibidem subdit, contemplandæ veritati vacandum est, » ad quam plurimum valet solitudo. Et tamen illi qui solitariam vitam agunt, multum utiles sunt generi humano. Unde Augustinus dicit (libro De moribus Ecclesiæ, cap. 31, paulò à princ.), de his loquens: « Pane solo, qui eis per certa intervalla temporum affertur et aquâ contenti, desertissimas terras incolunt, perfruentes colloquio Dei, cui puris mentibus inhæserunt. Videntur autem nonnullis res humanas, plus quàm oporteret, deseruisse, non intelligentibus quantum nobis eorum animus in orationibus prosit, et vita ad exemplum, quorum corpora videre non sinimur. »

Ad *quintum* dicendum, quòd homo potest solitarius vivere dupliciter: uno modo quasi societatem humanam non ferens, propter animi sævitiam, et hoc est bestiale; alio modo per hoc quòd totaliter divinis rebus inhæret: et hoc est supra hominem. Et ideo Philosophus dicit (Polit. lib. i, cap. 2, à med.) quòd « ille qui aliis non communicat, est bestia, aut Deus, » id est, divinus vir.

QUÆSTIO CLXXXIX.

DE RELIGIONIS INGRESSU, IN DECEM ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ingressu religionis; et circa hoc quærantur decem: 1° Utrum illi qui non sunt exercitati in observantia præceptorum, debeant ingredi religionem. — 2° Utrum liceat aliquos voto obligari ad religionis ingressum. — 3° Utrum illi qui voto obligantur ad religionis ingressum, teneantur votum implere. — 4° Utrum illi qui vovent religionem intrare teneantur ibi perpetuò remanere. — 5° Utrum pueri sint recipiendi in religione. — 6° Utrum propter parentum obsequium aliqui debeant retrahi à religionis ingressu. — 7° Utrum presbyteri curati, vel archidiaconi possint ad religionem transire. — 8° Utrum de una religione possit aliquis transire ad aliam. — 9° Utrum aliquis debeat alios inducere ad religionis ingressum. — 10° Utrum requiratur magna deliberatio cum consanguineis et amicis ad religionis ingressum.

Ecclesia Evangelium illud: *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia et da pauperibus*, cum adhuc esset adolescens id mox p. æ. titit, ac

in eremum aliquantò post ut in perfectione proficeret se contulit: de Benedicto autem in libro III Dialog. cap. 4 Gregorius ferè idem refert.

ARTICULUS I. — UTRUM ILLI QUI NON SUNT IN PRÆCEPTIS EXERCITATI, DEBEANT INGRESSE RELIGIONEM (1).

De his etiam quodl. IV, art. 2, et Opusc. XVII, cap. 2, usque ad 10 inclusivè.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeant religionem ingredi nisi illi qui sunt in præceptis exercitati. Dominus enim consilium perfectionis dedit adolescenti, qui dixerat se præcepta à juventute servasse. Sed à Christo sumpsit initium omnis religio. Ergo videtur quod non sint ad religionem admittendi, nisi qui sunt in præceptis exercitati.

2. Præterea, Gregorius dicit (Super Ezech. hom. 15, aliquant. à princ. et Moral. lib. XII, cap. 14, parum à princ.): « Nemo repente fit summus; sed in bona conversatione à minimis quis inchoat, ut ad magna perveniat. » Sed magna sunt consilia, quæ pertinent ad perfectionem vitæ; minora autem præcepta sunt quæ pertinent ad communem justitiam. Ergo videtur quod non debeant aliqui ad observantiam consiliorum religionem intrare, nisi prius fuerint in præceptis exercitati.

3. Præterea, sicut ordines sacri habent quamdam excellentiam in Ecclesia, ita et religionis status. Sed, sicut Gregorius scribit Siagrio (2) Gallorum Episcopo (lib. IX Registri, epist. 106, à med. et habetur in Decret. dist. 48, cap. *Sicut Neophyto*): « ordinatè ad ordines ascendendum (3). Nam casum appetit qui ad summi loci fastigia, postpositis gradibus, per abrupta quærit ascensum. Scimus autem quod ædificati parietes non prius tignorum pondus accipiunt, nisi à novitatis suæ humore siccentur; ne si ante pondera, quàm solidentur, accipiant, cunctam simul fabricam deponant. » Ergo videtur quod non debeant aliqui ad religionem transire, nisi in præceptis sint exercitati.

4. Præterea, super illud (Psalmi cxxx): *Sicut ablactatus est super matre sua*, dicit Glossa ord.: « In utero matris Ecclesiæ primò concipimur, dum fidei rudimentis instruimur: inde quasi in utero ejusdem alimur, in iisdem primordiis proficientes; deinde in lucem educimur, dum per baptismum regeneramur; deinde quasi manibus Ecclesiæ portamur, et lacte nutrimur, dum post baptismum in bonis operibus informamur, et lacte simplicis doctrinæ nutrimur proficiendo, donec jam grandiusculi à lacte matris accedamus ad mensam patris, id est, à simplici doctrina, ubi prædicatur Verbum caro factum, accedamus ad Verbum in principio apud Deum. » Et postea subdit: « Quia nuper baptizati in sabbato sancto quasi manibus Ecclesiæ gestantur et lacte nutriuntur usque ad Pentecosten, quo tempore nulla difficultas indicuntur, non jejunatur, non mediâ nocte surgitur; postea Spiritu Paraclito confirmati, quasi ablactati, incipiunt jejunare et alia difficultas servare. Multi verò hunc ordinem perverterunt, ut hæretici, et schismatici, se ante tempus à lacte separantes: unde extinguuntur. » Sed hunc ordinem pervertere videntur illi qui religionem intrant vel alios ad intrandum inducunt, antequam sint in faciliiori observantia præceptorum exercitati. Ergo videtur quod sint hæretici vel schismatici.

5. Præterea, à prioribus ad posteriora est transeundum. Sed præcepta sunt priora consiliis, quia sunt communiora, utpote à quibus non convertitur essendi consequentia; quicumque enim servat consilia, servat et

(1) Non est sensus hujus quæstionis, ait Sylvius, utrum tales teneantur ingredi religionem; sed, an debeat eos religionem ingredi, et an eis expediat.

(2) Ita optimè ex Gregorii textu reponit Ni-

colai. Al., in edit., *Anglorum episcopo*, item, *Gallorum Episcopo*. In Mss. est lacuna loco nominis. In Decretis, *Siagro*, etc.

(3) Al., *accedendum*.

præcepta; sed non convertitur. Congruus autem ordo est ut à prioribus ad posteriora transeat. Ergo non debet aliquis transire ad observantiam consiliorum in religione, nisi prius sit exercitatus in præceptis.

Sed *contra* est quòd Dominus Matthæum publicanum, qui in observantia præceptorum exercitatus non erat, advocavit ad consiliorum observantiam; dicitur enim (Lucæ v, 2), quòd *relictis omnibus, secutus est eum*. Non ergo est necessarium quòd ante aliquis exerceatur in observantia præceptorum, quàm transeat ad perfectionem consiliorum.

CONCLUSIO. — Illis qui in divinis præceptis exercitati sunt, ad maiorem perfectionem consequendam, illis verò qui in divinorum præceptorum observatione exercitati non sunt, ad vitanda peccata, et ad aliquem perfectionis gradum assequendum utilis est religiosi instituti assumptio.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet (quæst. præc. art. 1), status religionis est quoddam spirituale exercitium ad consequendam charitatis perfectionem; quod quidem fit inquantum per religionis observantias auferuntur impedimenta perfectæ charitatis. Hæc autem sunt quæ implicant affectum hominis ad terrena. Per hoc autem quòd affectus hominis implicatur ad terrena, non solum impeditur perfectio charitatis, sed interdum etiam ipsa charitas perditur, dum per inordinatam conversionem ad bona temporalia homo avertitur ab incommutabili bono, mortaliter peccando. Unde patet quòd religionis observantiæ sicut tollunt impedimenta perfectæ charitatis, ita etiam tollunt occasiones peccandi; sicut patet quòd per jejunium, vigiliis, et obedientiam, et alia hujusmodi, retrahitur homo à peccatis gulæ et luxuriæ, et à quibuscumque aliis peccatis. — Et ideo religionem ingredi non solum expedit his qui sunt exercitati in præceptis, ut ad maiorem perfectionem perveniant; sed etiam his qui non sunt exercitati, ut facilius peccata vitent et perfectionem assequantur (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd Hieronymus dicit (Super Matth. cap. 19, super illud: *Hæc omnia servavi*): « Mentitur adolescens, dicens: *Hæc omnia servavi à juventute mea*. Si enim hoc quod positum est in mandatis: *Diliges proximum tuum sicut teipsum*, opere compleret, quomodo postea audiens: *Vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus*, tristis recessisset? » Sed intelligendum est eum mentitum fuisse quantum ad perfectam observantiam hujus præcepti. Unde Origenes (Super Matth. tract. 8, ante med.) dicit quòd « scriptum est in Evangelio secundum Hebræos, quòd cùm Dominus dixisset ei: *Vade, vende omnia quæ habes*, cœpit dives scalpere caput suum: et dixit ad eum Dominus: *Quomodo dicis: Feci legem et prophetas, cùm scriptum sit in lege: Diliges proximum tuum sicut teipsum?* et ecce multi fratres tui filii Abrahæ amicti sunt stercore, morientes præ fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur aliquid omnino ex ea ad eos? Itaque Dominus redarguens eum dicit: *Si vis perfectus esse, vade, etc.* Impossibile est enim implere mandatum, quod dicit: *Diliges proximum tuum sicut teipsum*, et esse divitem, et maxime tantas possessiones habere. » Quod est intelligendum de perfecta implementatione hujus præcepti. Imperfecte autem et communi modo verum est eum observasse præcepta. Perfectio enim principaliter in observantia præceptorum charitatis consistit, ut supra habitum est (quæst. CLXXXIV, art. 3). Ut ergo Dominus ostenderet perfectionem consiliorum

(1) Ita S. Doctor contra Guillelmum de Sancto Amore et alios religionum adversarios. Vid. Opusc. contra pestiferam doctrinam retra-

hentium homines à religionis ingressu (cap. 2, 14).

utilem esse et innocentibus et peccatoribus, non solum vocavit adolescentem innocentem, sed etiam Matthæum peccatorem. Sed tamen Matthæus secutus est vocantem, non autem adolescens; quia facilius convertuntur ad religionem peccatores quam illi qui de sua innocentia præsumunt: quibus dicit Dominus (Matth. xxi, 31): *Publicani et meretrices præcedent vos in regno Dei.*

Ad *secundum* dicendum, quòd summum et infimum tripliciter accipi possunt: uno modo in eodem statu et in eodem homine, et sic manifestum est quòd nemo repenti fit summus, quia unusquisque rectè vivens, toto tempore vitæ suæ proficit, ut ad summum perveniat; alio modo per comparisonem ad diversos status; et sic non oportet ut quicumque vult ad superiorem statum pervenire, à minori incipiat; sicut non oportet ut quicumque vult esse clericus, prius in laicali vitâ exerceatur; tertio modo quantum ad diversas personas; et sic manifestum est quòd unus statim incipit non solum ab altiori statu, sed etiam ab altiori gradu sanctitatis, quam sit summum ad quod alius pervenit per totam vitam suam. Unde Gregorius dicit (Dialog. lib. ii, cap. 1, parum à princ.): « Omnes agnoscant à quanta Benedictus puer conversationis gratiâ, et perfectione coepisset. »

Ad *tertium* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (implic. quæst. CLXXXIV, art. 6), ordines sacri præexigunt sanctitatem; sed status religionis est exercitium quoddam ad sanctitatem assequendam (1). Unde pondus ordinum imponendum est parietibus jam per sanctitatem desiccatis; sed pondus religionis desiccat parietes, id est, homines, ab humore vitiorum.

Ad *quartum* dicendum, quòd, sicut manifestè ex verbis illius Glossæ apparet, principaliter loquitur de ordine doctrinæ (2), prout transeundum est à facilioribus ad difficiliora. Unde quod dicit, « quosdam hæreticos et schismaticos hunc ordinem pervertere, » manifestum est ex sequentibus ad ordinem doctrinæ pertinere. Sequitur enim: « Hic verò se servasse, scilicet prædictum ordinem, » dicit, constringens se maledicto. Sic non modo in aliis fui humilis; sed etiam in scientia, quia humiliter sentiebam: quia prius nutritus fui lacte, quod est Verbum caro factum, ut sic crescerem ad panem angelorum, id est, ad Verbum quod est in principio apud Deum. » Exemplum autem quod in medio interponitur, quòd noviter baptizatis non indicitur jejunium usque ad Pentecosten, ostendit quòd non sunt ex necessitate ad difficilia cogendi, antequam per Spiritum sanctum interiùs ad hoc instigentur, ut difficilia propriâ voluntate assumant. Unde et post Pentecosten, post receptionem Spiritûs sancti jejunium celebrat Ecclesia. Spiritus autem sanctus, sicut Ambrosius dicit super Lucam (cap. 1, sup. illud: *Et Spiritu sancto replebitur*): « Non coercetur ætatibus, non obitu extinguitur, non alvo matris excluditur. » Et Gregorius dicit (in hom. Pentecostes, 30 in Evang. inter med. et fin.): « Implet citharædum puerum, et Psalmistam facit: implet puerum abstinentem, et judicem sanum facit: » et postea subdit: « Nullâ ad discendum morâ agitur, in omne quod voluerit; mox enim ut tetigerit, mentem docet. » Et, sicut dicitur (Eccle. viii, 8): *Non est in hominis potestate prohibere Spiritum*: et Apostolus (I. Thessal. v, 19) monet, *Spiritum nolite extinguere*; et (Act.

(1) Ideoque non est necessarium ut jam perfectionem consecutus sit, nequidem eam quæ omnibus christianis communis est, is qui religionem ingredi cupit.

(2) Scilicet de ordine docendi ac discendi; nam juxta veram docendi ac discendi rationem necesse est ab imperfectis ad perfecta, à magis notis ad minus nota semper procedere.

vii, 51), contra quosdam dicitur : *Vos semper Spiritui sancto resistitis.*

Ad quintum dicendum, quòd præceptorum quædam sunt principalia, quæ sunt quasi fines præceptorum et consiliorum, scilicet præcepta charitatis, ad quæ consilia ordinantur, non ita quòd sine consiliis præcepta servari non possint, sed ut per consilia perfectius observentur. Alia verò sunt præcepta secundaria; quæ ordinantur ad præcepta charitatis, ut sine quibus præcepta charitatis observari non possint omnino. Sic ergo perfecta observantia præceptorum charitatis præcedit intentione consilia, sed interdum tempore sequitur. Hic est enim ordo finis respectu eorum quæ sunt ad finem. Observantia verò præceptorum charitatis secundum communem modum, et similiter alia præcepta comparantur ad consilia, sicut commune ad proprium; quia observantia præceptorum potest esse sine consiliis, sed non convertitur. Sic ergo observantia præceptorum communiter sumpta præcedit ordine naturæ consilia; non tamen oportet quòd tempore, quia non est aliquid prius in genere quàm sit in aliqua specierum. Observantia verò præceptorum sine consiliis ordinatur ad observantiam præceptorum cum consiliis, sicut species imperfecta ad perfectam, sicut animal irrationale ad rationale. Perfectum autem naturaliter prius est imperfecto; « natura enim, ut Boetius dicit (De consolat. lib. iii, prosa 10, parum à princ.), à perfectis sumit initium. » Nec tamen oportet quòd prius observentur præcepta sine consiliis, et postea cum consiliis: sicut non oportet quòd aliquis prius sit asinus quàm homo, vel quòd prius sit conjugatus quàm virgo. Et similiter non oportet quòd aliquis prius servet præcepta in sæculo quàm transeat ad religionem: præsertim quia conversatio sæcularis non disponit ad perfectionem religionis, sed magis impedit.

ARTICULUS II. — UTRUM DEBEANT ALIQUI VOTO OBLIGARI AD RELIGIONIS INGRESSUM (1).

De his etiam supra, quæst. CLXXXVIII, art. 5, et Opusc. xvii, cap. 41, 42 et 43.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non debeant aliqui voto obligari ad religionis ingressum. Per professionem enim aliquis voto religionis astringitur. Sed ante professionem conceditur annus probationis, secundum regulam beati Benedicti, cap. 58, et secundum statutum Innocentii III (2) (cap. *Nullus*, De regularib. et trans.), etc.; qui etiam prohibuit ante annum probationis completum eos per professionem religioni astringi. Ergo videtur quòd multò minus adhuc in sæculo existentes debeant voto ad religionem obligari.

2. Præterea, Gregorius (Regist. lib. xi, epist. 15) dicit (et habetur in Decret. dist. 43, cap. *De Judæis*) quòd « Judæi non vi, sed liberâ voluntate, ut convertantur, suadendi sunt. » Sed implere id quod vovetur, necessitatis est. Ergo non sunt aliqui obligandi ad religionis ingressum.

3. Præterea, nullus debet alteri præbere occasionem ruinæ: unde (Exod. xxi, 33) dicitur: *Si quis aperuerit cisternam, cecideritque bos, vel asinus in eam, dominus cisternæ reddet pretium jumentorum.* Sed ex hoc quòd aliqui obligantur ad religionem per votum, frequenter aliqui ruunt in desperationem et in diversa peccata. Ergo videtur quòd non sint aliqui ad religionis ingressum voto obligandi.

Sed contra est quòd (Psal. lxxv, 42) dicitur: *Vovete et reddite Domino Deo vestro*; ubi dicit Glossa (ord. Aug.) quòd « quædam sunt vota propria

(1) Sensus est, utrùm sit conveniens, quòd aliqui voveant se ingressuros religionem.

(2) Ita passim. Cod. Alcan. et edit. veteres,

Innocentii IV, à quo idem decretum perhibent theologi Lovanienses et Duaceni.

singulorum, ut castitas, virginitas, et hujusmodi. » Ad hæc ergo vovenda invitat nos sacra Scriptura. Sed sacra Scriptura non invitat nisi ad id quod est melius. Ergo melius est quòd aliquis voto se obliget ad religionis ingressum.

CONCLUSIO. — Decens et laudabile est aliquos ad religionis ingressum voto se obligare.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. LXXXVIII, art. 6), cùm de voto ageretur, unum et idem opus ex voto factum, est laudabilius quàm si sine voto fiat, tum quia vovere est actus religionis, quæ habet quamdam excellentiam inter virtutes; tum quia per votum firmatur voluntas hominis ad bonum faciendum; et sicut peccatum est gravius ex hoc quòd procedit ex voluntate obstinata in malum, ita bonum opus est laudabilius ex hoc quòd procedit ex voluntate firmata in bonum per votum. Et ideo obligari voto ad religionis ingressum, est secundùm se laudabile.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd duplex est religionis votum: unum solemne, quod hominem facit monachum vel alterius religionis fratrem, quod vocatur professio; et tale votum debet præcedere annus probationis (1), ut probat objectio. Aliud autem est votum simplex ex quo aliquis non fit monachus vel religiosus, sed solum obligatus ad religionis ingressum; et ante tale votum non oportet præcedere probationis annum.

Ad *secundum* dicendum, quòd auctoritas illa Gregorii intelligitur de violentia absoluta. Necessitas autem quæ ex obligatione voti requiritur, non est necessitas absoluta, sed necessitas ex fine, quia scilicet post votum non potest aliquis finem salutis consequi, nisi impleat votum. Talis autem necessitas non est vitanda; quinimò, ut Augustinus dicit ad Armenarium et Paulinam (epist. 127, al. 45, non procul à fin.), « felix est necessitas quæ in meliora compellit. »

Ad *tertium* dicendum, quòd vovere religionis ingressum, est quædam confirmatio voluntatis ad meliora; et ideo, quantum est de se, non dat homini occasionem ruinæ, sed magis subtrahit. Sed si aliquis voti transgressor gravius ruat, hoc non derogat bonitati voti; sicut nec derogat bonitati baptismi, quòd aliqui post baptismum gravius peccant.

ARTICULUS III. — UTRUM ILLE QUI OBLIGATUS EST VOTO AD RELIGIONIS INGRESSUM, TENEATUR INTRARE RELIGIONEM (2).

De his etiam supra, quæst. LXXXVIII, art. 5 ad 2, et quodl. III, art. 2.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd ille qui obligatus est voto ad religionis ingressum, non teneatur intrare religionem. Dicitur enim (Dec. 17, quæst. II, cap. 1): « Gonsaldus presbyter quondam infirmitate ac fervore passionis pressus, monachum se fieri promisit, non tamen monasterio aut abbati se tradidit, nec promissionem scripsit, sed beneficium Ecclesiæ in manu advocati refutavit: ac postquam convaleuit, monachum se negavit fieri. » Et postea subditur: « Judicamus, et auctoritate apostolicâ præcipimus, ut præfatus presbyter beneficium et altaria recipiat, et quietè relineat. » Illoc autem non esset, si teneretur religionem intrare. Ergo vi-

(1) Non licebat olim ante annum probationis professionem facere vel recipere; si tamen fieret, abbate per se vel per alium eam recipiente, olim valebat professio. Sed post conc. Trident. (sess. XXV, cap. 45) de regularibus, professio ante expletum probationis annum emissa, est nulla,

nullamque inducit obligationem ad quoscunque effectus.

(2) Affirmativè respondet S. Doctor quia ex Scriptura patet (Eccl. V, et Ps. LXXV) hominem teneri ad implendum id quod vovit, quemadmodum fuit et consuevit (quæst. LXXXVIII, art. 5).

detur quòd non teneatur aliquis implere votum, quo se ad religionis ingressum obligavit.

2. Præterea, nullus tenetur facere id quod non est in potestate ipsius. Sed quòd aliquis religionem ingrediatur, non est in potestate ipsius; sed requiritur ad hoc assensus eorum ad quos debet transire. Ergo videtur quòd non teneatur aliquis implere votum quo se ad religionis ingressum obligavit.

3. Præterea, per votum minùs utile non potest derogari voto magis utili. Sed per impletionem voti religionis impediri posset impletio voti crucis in subsidium Terræ sanctæ: quod videtur esse utilius, quia per hoc votum consequitur homo remissionem peccatorum. Ergo videtur quòd votum quo quis se obligavit ad religionis ingressum, non sit ex necessitate implendum.

Sed *contra* est quod dicitur (Eccle. v, 3): *Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere; displicet enim ei infidelis et stulta promissio*. Et super illud (Psal. lxxv): *Vovete et reddite Domino Deo vestro*, dicit Glossa (colligitur ex interl. et habetur cap. *Licet*, De voto et voti redemptione.): «Vovere voluntati consultitur; sed post voti promissionem redditio necessariò exigitur.»

CONCLUSIO. — Tenetur is religionem intrare, qui ad hoc voto se obligavit.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (quæst. lxxxviii, art. 1), cùm de voto ageretur, votum est promissio Deo facta de his quæ ad Deum pertinent. Ut autem Gregorius dicit in epistola ad Bonifacium (id habet Innocent. I, epist. 2 ad Victricium, can. 13, tom. II Concil. et Zacharias papa epist. 7 ad Pipin. cap. 21, tom. vi. Vid. cap. *Viduas*, 2, 27, quæst. 1): «Si inter homines bonæ fidei solent contractus nullâ ratione dissolvi, quantò magis ista pollicitatio, quam cum Deo pepigit, solvi sine vindicta non poterit?» Et ideo ad implendum id quod homo vovit, ex necessitate tenetur, dummodo sit aliquid quod ad Deum pertineat. — Manifestum est autem quòd ingressus religionis maximè ad Deum pertinet, quia per hoc homo totaliter se mancipat divinis obsequiis, ut ex supra dictis patet (quæst. clxxxvi, art. 1). Unde relinquitur quòd ille qui se obligat ad religionis ingressum, teneatur religionem ingredi secundùm quòd se voto obligare intendit; ita scilicet quòd si intendit se absolutè obligare, tenetur quàm citius poterit ingredi, legitimo impedimento cessante; si autem ad certum tempus, vel sub certa conditione, tenetur religionem ingredi, tempore adveniente vel conditione existente.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd ille presbyter non fecerat votum solemne, sed simplex. Unde non erat monachus effectus, ut cogi deberet de jure in monasterio remanere, et Ecclesiam dimittere. Tamen in foro conscientiæ esset ei consulendum quòd omnibus dimissis, religionem intraret. Unde (extrav. De voto et voti redemptione, cap. *Per tuas*), consultitur episcopo Gratianopolitano, qui post votum religionis episcopatum assumpsit, voto non impleto, ut «si suam sanare desideraret conscientiam, regimen Ecclesiæ resignaret, et redderet Altissimo vota tua.»

Ad *secundum* dicendum, quòd, sicut supra dictum est (qu. lxxxviii, art. 3 ad 2), cùm de voto ageretur, ille qui se voto obligavit ad certæ religionis ingressum, tenetur facere quantum in se est ut in illa religione recipiatur (4): et si quidem intendit se simpliciter ad religionem obligare, si non

(4) Si non admittatur in una, debet aliam tentare, et quidem tanto tempore ac toties ut prudentis arbitrio videri possit sufficere.

recipitur in una religione, tenetur ire ad aliam; si verò se intendit specialiter obligare ad unam solùm, non tenetur nisi secundùm modum obligationis suæ.

Ad *tertium* dicendum, quòd votum religionis, cùm sit perpetuum, est majus quàm votum peregrinationis Terræ sanctæ, quod est temporale: et, sicut Alexander III dicit (et habetur extrav. De voto et voti redempt. cap. *Scripturæ*), « reus fracti voti aliquatenus non habetur, qui temporale obsequium in perpetuam noscitur religionis observantiam commutare. » Rationabiliter autem dici potest quòd etiam per ingressum religionis aliquis consequatur remissionem omnium peccatorum (1). Si enim aliquibus elemosynis factis, homo potest statim satisfacere de peccatis suis, secundùm illud (Daniel. iv, 24): *Peccata tua eleemosynis redime*, multò magis in satisfactionem pro omnibus peccatis sufficit quòd aliquis se totaliter divinis obsequiis mancipet per religionis ingressum, quæ excedit omne genus satisfactionis, etiam publicæ poenitentiae, ut habetur (Decret. 33, qu. 1, cap. *Admonere*); sicut etiam holocaustum excedit sacrificium, ut Gregorius dicit (Super Ezech. hom. xx, à med.). Unde legitur in Vitis Patrum (lib. vi, libello 1, num. 9), quòd eandem gratiam consequuntur religionem intrantes quam consequuntur baptizati. Si tamen non absolverentur per hoc ab omni reatu poenæ, nihilominus ingressus religionis utilior est quàm peregrinatio Terræ sanctæ, quæ quantum ad promotionem in bonum, præponderat absolutioni à poena.

ARTICULUS IV. — UTRUM ILLE QUI VOVET RELIGIONEM INGRESI, TENEATUR PERPETUO IN RELIGIONE PERMANERE.

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quòd ille qui vovet religionem ingredi, teneatur perpetuò in religione permanere. Melius est enim religionem non ingredi quàm post ingressum exire, secundùm illud (II. Petr. ii, 21): *Melius erat illis veritatem non cognoscere, quàm post agnitam retròire*; et Luc. (ix, 62) dicitur: *Nemo mittens manum ad aratrum, et respiciens retrò, aptus est regno Dei*. Sed ille qui voto se obligavit ad religionis ingressum, tenetur ingredi, ut dictum est (art. præc.). Ergo etiam tenetur perpetuò permanere.

2. Præterea, quilibet debet vitare id ex quo scandalum sequitur, et aliis datur malum exemplum. Sed ex hoc quòd aliquis post religionis ingressum egreditur, et ad sæculum redit, malum exemplum et scandalum aliis generatur, qui retrahuntur ab ingressu, et provocantur ad exitum. Ergo videtur quòd ille qui ingreditur religionem, ut votum impleat quod prius fecit, teneatur ibi perpetuò remanere.

3. Præterea, votum religionis reputatur votum perpetuum: et ideo temporalibus votis præfertur, ut dictum est (art. præc. ad 3, et quæst. lxxxviii, art. 12 ad 1). Hoc autem non esset, si aliquis, voto religionis emissio, ingrederetur cum proposito exeundi. Videtur ergo quòd ille qui vovet religionis ingressum, teneatur in religione etiam perpetuò remanere.

Sed *contra* est quòd votum professionis, propter hoc quòd obligat hominem ad hoc quòd perpetuò in religione remaneat, præexigit annum probationis, qui non præexigitur ad votum simplex, quo aliquis se obli-

(1) Hæc si de religionis professione secundùm rei naturam loquimur, solùm probabiliter dici possunt; ideoque, ut ait Sylvius, adjiciendum videtur quòd Paulus V in bulla *Romanus pon-*

tifex, anno 1606 die 25 maii datâ, plenam concessit indulgentiam, tum illis qui habitum religionis suscipiunt, tum his qui, expleto probationis anno, professionem mittunt.

gat ad religionis ingressum. Ergo videtur quòd ille qui vovet religionem intrare, propter hoc non teneatur perpetuò ibi remanere (1).

CONCLUSIO. — Obligatio voti non ulterius extenditur quàm voluntas et intentio voventis; proinde utrùm ad perpetuitatem permanendi in religione se extendat vel non extendat votum ingrediendi religionem, ex voluntate et intentione voventis est statuendum.

Respondeo dicendum quòd obligatio voti ex voluntate procedit. Nam « vovere voluntatis est, » ut Augustinus dicit (implic. sup. Psal. LXXV, à med., et etiam cap. *Licet*, De voto et voti redemp.). Intantum ergo fertur obligatio voti, inquantum se extendit voluntas et intentio voventis. Si ergo vovens intendit se obligare non solum ad ingressum religionis, sed etiam ad perpetuò remanendum, tenetur perpetuò remanere. Si autem intendit se obligare ad ingressum religionis causâ experiendi, cum libertate remanendi vel non remanendi, manifestum est quòd remanere non tenetur. Si verò in vovendo simpliciter de ingressu religionis cogitavit, absque hoc quòd cogitaret de libertate exitus, vel de perpetuitate remanendi, videtur obligari ad ingressum religionis secundum formam juris communis; quæ est ut ingredientibus detur annus probationis. Unde non tenetur perpetuò in religione permanere (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd melius est intrare religionem animo probandi quàm penitus non intrare, quia per hoc disponitur ad perpetuò remanendum. Nec tamen intelligitur aliquis retroire vel respicere, nisi quando prætermittit id ad quod se obligavit: alioquin quicumque per aliquod tempus facit aliquid bonum opus, si non semper id faciat, esset ineptus regno Dei, quod patet esse falsum.

Ad *secundum* dicendum, quòd ille qui religionem ingreditur, si exeat, præsertim ex aliqua rationabili causa, non generat scandalum, nec dat malum exemplum; et si alius scandalizatur, erit scandalum passivum ex ejus parte, non autem activum ex parte exeuntis, quia fecit quod licitumerat facere, quod expediebat ei propter rationabilem causam, putà infirmitatem, aut debilitatem, aut aliquid hujusmodi.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui intrat ut statim exeat, non videtur satisfacere voto suo, quia ipse in vovendo hoc non intendit: et ideo tenetur mutare propositum, ut saltem velit experiri an ei expediat in religione remanere, non autem tenetur ad perpetuò remanendum.

ARTICULUS V. — UTRUM PUERI SINT RECIPIENDI IN RELIGIONE (3).

De his etiam supra, quæst. LXXVIII, art. 8 ad 2, et art. 9 corp. et quodl. III, art. 2, et quodl. IV, art. 2, et Opusc. XVII, cap. 5.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd pueri non sint recipiendi in religione. Quia extra (De regularibus et transeuntibus ad religionem) dicitur (cap. 1): « Nullus tondeatur, nisi legitimâ ætate et spontaneâ voluntate. » Sed pueri non videntur habere legitimam ætatem nec spontaneam voluntatem, quia non habent perfectè usum rationis. Ergo videtur quòd non sint in religione recipiendi.

(1) Attamen, ut animadvertit Sylvius, non voto suo satisfaciet, si intret ut statim exeat; quia in vovendo non habuit intentionem sic intrandi; sed debet ingredi sincero animo experiendi, an sibi expediat in ea religione proficisci ac perpetuò manere.

(2) Cajetanus hanc B. Thomæ sententiam rectè interpretatur cum hac exceptiva, nisi per accidens seu in eventu, hoc est, nisi experientia bonæ fidei exigat perpetuam permanentiam.

(3) In quacumque religione tam virorum quàm mulierum, statutum concilium Tridentinum ut, professio non fiat ante decimum sextum annum expletum; nec qui minori tempore, quàm per annum, post susceptum habitum in probatione steterit, ad professionem admittatur. Professio autem antea facta est nulla, nullamque inducit obligationem ad alicujus regulæ, vel religionis, vel ordinis observationem, aut ad alios quoscumque effectus (sess. XXV, cap. 45).

2. Præterea, status religionis videtur esse status poenitentiae : unde et religio dicitur à religando, vel à reeligendo, ut Augustinus dicit (De civ. Dei, lib. x, cap. 4, ante med. et lib. De vera relig. sub fin.). Sed pueris non convenit poenitentia. Ergo videtur quòd non debeant religionem intrare.

3. Præterea, sicut aliquis obligatur juramento, ita et voto. Sed pueri ante annos quatuordecim non debent obligari juramento, ut habetur (Decret. 22, quæst. v, cap. *Pueri*, et cap. *Honestum*). Ergo videtur quòd nec etiam sint voto obligandi.

4. Præterea, illicitum videtur obligare aliquem tali obligatione quæ posset justè irritari. Sed si aliqui impuberes obligant se religioni, possunt retrahi à parentibus vel tutoribus : dicitur enim (Decr. 20, quæst. II, cap. 2), quòd « si puella ante duodecim ætatis annos sponte suâ sacrum velamen assumpserit, possunt statim parentes ejus vel tutores id factum irritum facere, si voluerint. » Illicitum est ergo pueros, præsertim ante annos pubertatis, ad religionem recipere vel obligare.

Sed *contra* est quod dicit Dominus (Matth. XIX, 14) : *Sinite parvulos, et nolite eos prohibere ad me venire* ; quod exponens Origenes (Super Matth. tract. 7, versus fin.), dicit quòd « discipuli Jesu, priusquam discant rationem justitiæ, reprehendunt eos qui pueros et infantes offerunt Christo. Dominus autem exhortatur discipulos suos condescendere utilitatibus puerorum. Hoc ergo attendere debemus, ne æstimatione sapientiæ excellentioris contemnamus quasi magni, pusillos Ecclesiæ, prohibentes pueros venire ad Jesum. »

CONCLUSIO. — Quanquam ante annos pubertatis pueri voto religionis communiter non teneantur, possunt tamen et laudabile est eos in religionem recipi, ut in ea exerceantur tanquam in arte, quam post annos pubertatis, accedente rationis usu, professuri sunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 2 huj. quæst. ad 1), duplex est religionis votum. Unum simplex, quod consistit in sola promissione Deo facta, quæ ex interiori mentis deliberatione procedit ; et hoc votum habet efficaciam ex jure divino. Quod tamen dupliciter impediri potest : uno modo per defectum deliberationis, ut patet in furiosis, quorum vota non sunt obligatoria, ut habetur extra, De regularibus et transeuntibus ad religionem (cap. *Sicut tenor*). Et eadem est ratio de pueris qui nondum habent debitum usum rationis per quem sint doli capaces : quem quidem pueri habent ut frequentius circa quartum decimum annum, puellæ verò circa duodecimum, qui dicuntur anni pubertatis ; in quibusdam tamen anticipatur, et in quibusdam tardatur secundum diversam dispositionem naturæ. Alio modo impeditur efficacia simplicis voti, si aliquis Deo voveat qui non est propriæ potestatis ; putà si servus etiam usum rationis habens voveat se religionem intrare, aut etiam ordinetur, ignorante domino : potest enim hoc dominus revocare, ut habetur (in Decr. dist. 54, cap. *Si servus*). Et quia pueri vel puellæ infra pubertatis annos naturaliter sunt in potestate patris quantum ad dispositionem suæ vitæ, poterit pater votum eorum revocare vel acceptare, si sibi placuerit, ut expressè dicitur de muliere (Num. xxx). — Sic ergo si puer ante annos pubertatis simplex votum emittat, antequam habeat plenum usum rationis, non obligatur ex voto ; si autem habeat usum rationis ante annos pubertatis, obligatur quidem, quantum in se est, ex suo voto ; tamen potest obligatio removeri per auctoritatem patris, in cujus potestate adhuc existit ; quia ordinatio legis, quâ unus homo subditur alteri, respicit id quod in pluribus accidit. Si verò annos pubertatis excedat, non potest revocari

auctoritate parentum; si tamen nondum haberet plenum usum rationis, non obligaretur quoad Deum. — Aliud autem est votum solemne (1), quod facit monachum vel religiosum : quod quidem subditur ordinationi Ecclesiæ propter sollemnitatem, quam habet annexam. Et quia Ecclesia respicit id quod in pluribus est, professio ante tempus pubertatis facta, quantumcumque aliquis habeat usum rationis plenum, vel sit doli capax, non habet suum effectum ut faciat profitentem jam esse religiosum. Et tamen licet ante pubertatis annos profiteri non possint, possunt tamen cum voluntate parentum in religione recipi, ut nutriantur ibidem; sicut de Joanne Baptista legitur (Lucæ i, 80), quod *puer crescebat et confortabatur spiritu, et erat in desertis*. Unde, sicut Gregorius dicit (in Dialog. lib. ii, cap. 3, in fin.), « B. Benedicto romani nobiles suos filios omnipotenti Deo nutriendos dare cœperunt, » quod est valdè expediens, secundum illud (Thren. iii, 27) : *Bonum est viro cum portaverit jugum ab adolescentia sua*. Unde et communi consuetudine pueri applicantur illis officiis vel artibus in quibus sunt vitam acturi.

Ad *primum* ergo dicendum, quod legitima ætas ad hoc quod aliquis tondeatur cum voto solemnî religionis, est tempus pubertatis, in quo homo potest uti spontaneâ voluntate; sed ante annos pubertatis potest esse legitima ætas ad hoc quod aliquis tondeatur in religione nutriendus.

Ad *secundum* dicendum, quod religionis status principaliter ordinatur ad perfectionem consequendam, ut supra habitum est (quæst. clxxxvi, art. 1 ad 4), et secundum hoc convenit pueris, qui de facili inducuntur; ex consequenti autem dicitur esse status poenitentiae, inquantum per observantiam religionis peccatorum occasiones tolluntur, ut supra dictum est (quæst. clxxxvii, art. 6).

Ad *tertium* dicendum, quod pueri sicut non coguntur ad jurandum, sicut Canon (2) dicit, ita non coguntur ad vovendum. Si tamen voto vel juramento se adstrinxerint ad aliquid faciendum, obligantur quoad Deum, si habeant usum rationis; sed non obligantur quoad Ecclesiam ante quatuordecim annos.

Ad *quartum* dicendum, quod (Num. xxx) non reprehenditur mulier in puellari ætate constituta, si voveat absque consensu parentum; potest tamen revocari à parentibus : ex quo patet quod non peccat vovendo; sed intelligitur se voto obligare quantum in se est, absque præjudicio auctoritatis paternæ.

ARTICULUS VI. — UTRUM PROPTER OBSEQUIUM PARENTUM DEBEAT ALIQUIS RETRAHI AB INGRESSU RELIGIONIS (3).

De his etiam supra, quæst. ci, art. 4 ad 5 et 4, et Sent. iii, dist. 38, quæst. ii, art. 4, quæst. ii ad 2, et quodl. iii, art. 46, et quodl. x, art. 9, et Matih. xv, col. 2.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod propter obsequium parentum debeant aliqui retrahi ab ingressu religionis. Non enim licet prætermittere id quod est necessitatis, ut fiat id quod est liberum voluntati. Sed obsequi parentibus cadit sub necessitate præcepti, quod datur de honoratione parentum (Exod. xx); unde et Apostolus dicit (1. Tim. v, 4) : *Si qua vidua filios aut nepotes habet, discat primum domum suam regere et mutuam vicem reddere parentibus*. Ingredi autem religionem est liberum voluntati. Ergo vi-

(1) De sola extrinseca sollemnitate juxta exigentiam propositi loqui videtur, cum *ordinationi Ecclesiæ subdi* eam subiungit.

(2) Scilicet in argumento indicatus.

(3) Nam dictum est an filii possint à religione exire

ad succurrendum parentibus (quæst. ci, art. 4); nunc examinandum superest, cum parentes eorum operâ non multum indigeant, possint religionem intrare contra eorum præceptum.

detur quòd non debeat aliquis prætermittere parentum obsequium propter religionis ingressum.

2. Præterea, major videtur esse subjectio filii ad patrem quàm servi ad dominum; quia filiatio est naturalis, servitus autem ex maledictione peccati, ut patet per Gen. ix. Sed servus non potest prætermittere obsequium domini sui, ut religionem ingrediatur aut sacrum ordinem assumat; quod habetur (in Decr. dist. 54, cap. *Si servus*). Ergo multo minùs potest filius obsequium patris prætermittere, ut ingrediatur religionem.

3. Præterea, majori debite obligatur aliquis parentibus quàm his quibus debet pecuniam. Sed illi qui debent pecuniam aliquibus non possunt religionem ingredi: dicit enim Gregorius (in Regist. lib. vii, indict. 1, epist. 11, et habetur in Decr. dist. 53, cap. *Legem*), quòd «hi qui sunt rationibus publicis obligati, quando petunt monasterium, nullo modo suscipiendi sunt, nisi priùs à negotiis publicis fuerint absoluti.» Ergo videtur quòd multò minùs filii possunt religionem ingredi, prætermisso paterno obsequio.

Sed *contra* est quod (Matth. iv, 22) dicitur, quòd *Jacobus et Joannes, relictis retibus et patre, secuti sunt Dominum*. Ex quo, ut Hilarius dicit (can. 3 in Matth. non procul à fin.), «docemur Christum secuturi, et sæcularis vitæ sollicitudine et paternæ domus consuetudine non teneri.»

CONCLUSIO. — Ubi parentes in tanta fuerint necessitate, ut eis aliter subveniri non possit, quàm per filiorum obsequium, non licet filiis, prætermisso parentum temporali obsequio, religionem intrare.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (qu. ci, art. 2 ad 2), cùm de pietate ageretur, parentes habent rationem principii, inquantum hujusmodi: et ideo per se eis convenit ut filiorum curam habeant. Et propter hoc non licet alicui filios habenti religionem ingredi, omnino prætermittà curà filiorum, id est, non proviso qualiter educari possint. Dicitur enim (I. Tim. v, 8), quòd *si quis suorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior*. — Per accidens tamen parentibus convenit ut à filiis adjuventur, inquantum scilicet sunt in necessitate aliqua constituti. Et ideo dicendum est quòd parentibus in necessitate existentibus, ita quòd eis commodè aliter quàm per obsequium filiorum subveniri non possit, non licet filiis, prætermisso parentum obsequio, religionem intrare (1). Si verò non sint in tali necessitate ut filiorum obsequio multum indigeant, possunt, prætermisso parentum obsequio, filii religionem intrare etiam contra præceptum parentum, quia post annos pubertatis quilibet ingenuus libertatem habet quantum ad ea quæ pertinent ad dispositionem sui statùs, præsertim in his quæ sunt divini obsequii: et *magis est obtemperandum Patri spirituum, ut vivamus*, quàm parentibus carnis, ut Apostolus dicit (Hebr. xii, 9). Unde Dominus, ut legitur (Matth. viii, et Lucæ ix), reprehendit discipulum, qui volebat eum statim sequi intuitu paternæ sepulturæ: erant enim alii per quos illud opus impleri poterat, ut Chrysostomus dicit (hom. xxviii, in Matth. à med.).

Ad primum ergo dicendum, quòd præceptum de honoratione parentum non solum se extendit ad corporalia obsequia, sed etiam ad spiritualia, et ad reverentiam exhibendam. Et ideo etiam illi qui sunt in religione, implere possunt præceptum de honoratione parentum, pro eis orando, et eis reverentiam et auxilium impendendo, secundum quod religiosos decet: quia

(1) Quod patet ex can. *Si qui filii*, dub. 30 ex concl. Gangrenensi.

etiam illi qui in sæculo vivunt, diversimodè parentes honorant secundum eorum conditionem.

Ad *secundum* dicendum, quòd, quia servitus est in pœnam peccati inducta, ideo per servitutem aliquid adimitur homini quòd aliàs ei competeret, ne scilicet liberè de sua persona possit disponere; servus enim id quod est, domini est. Sed filius non patitur detrimentum ex hoc quòd subjectus est patri, quin possit de sua persona liberè disponere, transferendo se ad obsequium Dei : quod maximè pertinet ad hominis bonum.

Ad *tertium* dicendum, quòd ille qui est obligatus ad aliquid certum, non potest illud licitè prætermittere, facultate existente. Et ideo si aliquis sit obligatus ut alicui rationem ponat (1), vel ut certum debitum reddat, non potest hoc licitè prætermittere, ut religionem ingrediatur. Si tamen debeat aliquam pecuniam, et non habeat unde reddat, tenetur facere quod potest; ut scilicet cedat bonis suis creditori (2). Propter pecuniam autem persona liberi hominis secundum jura civilia (lib. *Ob æs*, cap. De actionib. et obligation., in Syntagmate Juris, lib. xiv, cap. 3, num. 12) non obligatur, sed solum res, quia persona liberi hominis superat omnem æstimationem pecuniæ. Unde licitè potest, exhibitis rebus suis, religionem intrare : nec tenetur in sæculo remanere, ut procuret unde debitum reddat. Filius autem non tenetur ad aliquod speciale debitum patri, nisi fortè in casu necessitatis, ut dictum est (in corp. art.).

ARTICULUS VII. — UTRUM PRESBYTERI CURATI POSSINT LICITÈ RELIGIONEM INGRESSE (3).

De his etiam supra, quæst. CLXXXIV, art. 3, et Opusc. XVIII, cap. 25.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd presbyteri curati non possint licitè religionem ingredi. Dicit enim Gregorius (in Pastor. part. iii, cap. 1, admonit. 5, parum à princ.), quòd « ille qui curam animarum suscipit, terribiliter admonetur, cum dicitur : *Fili mi, si sponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam* : » et subdit : « Spondere namque pro amico, est alienam animam in periculo suæ conservationis accipere. » Sed ille qui obligatur homini pro aliquo debito, non potest intrare religionem, nisi solvat id quod debet, si possit. Cum ergo sacerdos possit curam animarum agere, ad quam se obligavit in periculum animæ suæ, videtur quòd non liceat ei, prætermisâ curâ animarum, religionem intrare.

2. Præterea, quod uni licet, pari ratione omnibus similibus licet. Sed si omnes presbyteri habentes curam animarum religionem intrarent, remanerent plebes absque cura pastorum, quod esset inconveniens. Ergo videtur quòd presbyteri curati non possint licitè religionem intrare.

3. Præterea, inter actus ad quos religiones ordinantur, præcipui sunt illi quibus aliquis contemplata aliis tradit. Hujusmodi autem actus competunt presbyteris curatis, et archidiaconis, quibus ex officio competit prædicare et confessiones audire. Ergo videtur quòd non liceat presbytero curato vel archidiacono transire ad religionem.

Sed *contra* est quod (Decr. 19, qu. 2, cap. *Dux sunt leges*) dicitur : « Si quis clericorum in Ecclesia sua sub episcopo populum retinet, et sæculari-

(1) Passivo sensu pro *persolvat* : activo enim sensu rationem alteri ponit vel cum altero qui eum ad solvendum obligat, ut Matth. XVIII, 25).

(2) Jure positivo inhibitus est ne gravati ære

alieno recipiantur in aliquam religionem, ut ex Sixto V et Clement. VIII patet.

(3) In hoc articulo demonstrat S. Doctor id esse licitum, absque speciali licentia papæ imò et episcopo contradicente.

ter vivit, si afflatus Spiritu sancto in aliquo monasterio, vel regulari canonicâ se salvare voluerit, etiam episcopo suo contradicente, eat liber nostrâ auctoritate.»

CONCLUSIO. — Licet archidiaconis et presbyteris curam deserere animarum et ad religionem transire, non autem episcopis, inconsultâ sedis apostolicæ auctoritate.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est (art. 3 hujus qu. ad 4, et quæst. LXXXVIII, art. 12 ad 1), obligatio voti perpetui præfertur omni alii obligationi. Obligari autem voto perpetuo et solemnî ad vacandum divinis obsequiis competit propriè episcopis et religiosis. Presbyteri autem curati et archidiaconi non obligantur voto perpetuo et solemnî ad curam animarum retinendam, sicut ad hoc obligantur episcopi. Unde episcopi præsulatum non possunt deserere quâcumque occasione, absque auctoritate romani pontificis, ut habetur (extra, De reg. et transeuntibus ad relig., cap. *Licet*). Archidiaconi autem et presbyteri curati possunt liberè abrenuntiare episcopo curam eis commissam, absque speciali licentiâ papæ, qui solus potest in votis perpetuis dispensare. Unde manifestum est quòd archidiaconis et presbyteris curatis licet ad religionem transire.

Ad *primum* ergo dicendum, quòd presbyteri curati et archidiaconi obligaverunt se ad curam agendam subditorum, quamdiu retinent archidiaconatum, vel parochiam; non autem obligaverunt se ad hoc quòd perpetuò archidiaconatum vel parochiam teneant.

Ad *secundum* dicendum, quòd sicut Hieronymus dicit (Contra Vigil. cap. 6, in princ., et incipit : *Multa in orbe*) : « Quamvis à te linguæ vipereæ morsus sævissimos patiantur, scilicet religiosi, de quibus argumentaris, et dicis : Si omnes se clauserint, et fuerint in solitudine, quis celebrabit Ecclesias? quis sæculares homines lucrificiet? quis peccantes ad virtutes poterit exhortari? Hoc enim modo si omnes tecum fatui sint, sapiens esse quis poterit? Et virginitas non erit approbanda; si enim omnes virgines fuerint, et nuptæ non fuerint (1), interibit genus humanum. Rara est virtus, nec à pluribus appetitur.» Patet ergo quòd hic timor stultus est, putâ si aliquis timeret haurire aquam, ne flumen deficeret (2).

ARTICULUS VIII. — UTRUM LICEAT DE UNA RELIGIONE TRANSIRE AD ALIAM.

De his etiam Sent. IV, dist. 27, quæst. 1, art. 5, quæst. 1 ad 5, et dist. 58, quæst. 1, art. 4, quæst. III ad 2.

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat de una religione transire ad aliam, etiam arctiorem. Dicit enim Apostolus (Hebr. x, 25) : *Non deserentes collectionem nostram, sicut est consuetudinis quibusdam*. Glossa (interl.) : « Qui scilicet vel timore persecutionis cedunt, vel propriâ presumptione à peccatoribus vel imperfectis, ut justi videantur, recedunt.» Sed hoc videntur facere qui de una religione transeunt ad aliam perfectiorem. Ergo videtur hoc esse illicitum.

2. Præterea, professio monachorum est arctior quàm professio regularium canonicorum, ut habetur (extr. De statu monach. et can. reg. cap. *Quod Dei timorem*). Sed non licet alicui transire de statu canonicorum regularium ad statum monachorum : dicitur enim (Decr. 19, qu. III, cap. 2) : « Mandamus, et universaliter interdiciamus, ne quis canonicus regulariter professus, nisi (quod absit) publicè lapsus fuerit, monachus efficiatur.» Ergo videtur quòd non liceat alicui transire de una religione ad aliam majorem.

(1) Sive iterùm phrasi paululùm immutatâ : *Si enim omnes virgines fuerint, nuptæ non erunt, etc.*

(2) Deest solutio ad tertium in Mss. et edit. omnibus. Edit. Patav. : *Ad tertium patet solutio ex dictis, quod verissimum est.*

3. Præterea, tamdiu obligatur aliquis ad implendum quod vovit, quamdiu potest licitè illud implere; sicut si aliquis vovit continentiam servare etiam post contractum matrimonium per verba de præsentì, ante carnalem copulam tenetur implere votum, quia hoc potest facere religionem intrando. Si ergo aliquis licitè potest transire de una religione ad aliam, tenebitur hoc facere, si ante hoc voverit existens in sæculo: quod videtur esse inconveniens, quia ex hoc plerumque scandalum generari posset. Ergo non potest aliquis religiosus de una religione transire ad aliam arctiorem.

Sed *contra* est quod dicitur (Decr. 20, qu. iv, cap. 1): « Virgines sacræ si pro lucro animæ suæ propter districtiorem vitam ad aliud monasterium pergere disposuerunt, ibique commanere decreverunt, sancta synodus concedit; » et eadem ratio videtur esse de quibuscumque religiosis. Ergo potest aliquis licitè transire de una religione ad aliam.

CONCLUSIO. — Quanquam minori laude dignum sit de una religione in aliam transire, licet tamen hoc facere, vel perfectioris religionis zelo, vel ubi contigerit religionem declinare vel propter infirmitatem, non tamen absque superioris licentia, et auctoritate.

Respondeo dicendum quòd transire de religione ad religionem, nisi propter magnam utilitatem vel necessitatem, non est laudabile; tum quia ex hoc plerumque scandalizantur illi qui relinquuntur; tum etiam quia facilius proficit aliquis in religione quam consuevit, quàm in illa quam non consuevit, cæteris paribus (1). Unde in Collationibus Patrum (collat. 14, cap. 5, in princ.), abbas Nesteros dicit: « Unicuique utile est ut secundum propositum quod elegit, summo studio ac diligentia ad operis arrepti perfectionem pervenire festinet, et nequaquam à sua, quam elegit semel, professione discedat. » Et postea subdit (cap. 6), rationem assignans: « Impossibile namque est unum et eundem hominem simul universis fulgere virtutibus: quas si quis voluerit pariter affectare, in id incidere eum necesse est, ut dum omnes sequitur, nullam integrè consequatur. » Diversæ enim religiones præeminent secundum diversa virtutum opera. — Potest tamen aliquis laudabiliter de una religione transire ad aliam, triplici ex causa. Primò quidem zelo perfectioris religionis; quæ quidem excellentia, ut supra dictum est (qu. præc. art. 6), non attenditur secundum solam arctitudinem, sed principaliter secundum id ad quod religio ordinatur; secundariò verò secundum discretionem observantiarum debito fini proportionatarum. Secundò, propter declinationem religionis à debita perfectione; putà si in aliqua religione arctiori incipiant religiosi remissius vivere, laudabiliter transit aliquis ad religionem etiam (2) minorem, si melius observetur (3). Unde in Collationibus Patrum (collat. 19, cap. 4, 5 et 6), abbas Joannes de seipso dicit, quòd à vita solitaria, in quâ professus fuerat, transiit ad minorem, scilicet eorum qui vivunt in societate, propter hoc quòd vita eremitica cœperat declinare et laxius observari. Tertiò, propter infirmitatem vel debilitatem; ex qua interdum provenit quòd non potest aliquis arctioris religionis statuta servare, posset autem servare statuta religionis laxioris. — Sed in his casibus potest esse diffe-

(1) Huc pertinet illud (I. Cor. vii: *Unusquisque in qua vocatione vocatus est, in ea permanet*).

(2) Ita Mss. et editi passim. Al. deest etiam.

(3) Nisi sit probabilis spes citò revocandi in eam religionem; pristinam observantiam; et nisi sit

in provincia monasterium ejusdem ordinis, in quo regu'la exactè observetur; et ad quod transire possit iste religiosus, ut aiunt Sanchez (lib. vi, c. 7 n. 25); Layman (tract. v, cap. 6 De statu religionis).

rentia. Nam in primo casu debet quidem propter humilitatem licentiam petere, quæ tamen ei negari non potest, dummodo constet illam religionem esse arctiorem. Si verò de hoc probabiliter dubitetur, est in hoc superioris iudicium requirendum, ut habetur extra, De regularibus et transeuntibus ad religionem (cap. *Licet*). Similiter requiritur superioris iudicium in secundo casu. In tertio casu etiam (1) est necessaria dispensatio (2).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illi qui ad arctiorem religionem transeunt, non faciunt hoc præsumptuosè ut justi videantur, sed devotè, ut iustiores fiant.

Ad *secundum* dicendum, quòd utraque religio, scilicet monachorum et canonicorum regularium, ordinatur ad opera vitæ contemplativæ: inter quæ præcipua sunt ea quæ aguntur in divinis mysteriis ad quæ ordinatur directè ordo canonicorum regularium, quibus per se competit quòd sint clerici religiosi. Sed ad religionem monachorum non per se competit ut sint clerici, ut habetur in Decretis (causâ 18, qu. 1, cap. *Nemo potest*, et cap. *Alia causa*). Et ideo quamvis ordo monachorum sit arctioris observantiæ, si monachi essent laici, liceret transire ab ordine monachorum ad ordinem canonicorum regularium, secundum illud Hieronymi ad Rusticum monachum (epist. 4, aliquant. à med.): « Sic vive in monasterio, ut clericus esse merearis; » non autem è converso, ut habetur (Decr. 16, quæst. 1, in Decr. inducto). Sed si monachi sint clerici sacris ministeriis obsequentes, habent id quod est canonicorum regularium cum majori arctitudine; et ideo transire licitum erit de ordine canonicorum regularium ad ordinem monachorum, petita tamen superioris licentiâ, ut dicitur (19, quæst. III, cap. *Statuimus II*).

Ad *tertium* dicendum, quòd votum solemne, quo quis obligatur minori religioni, est fortius quàm votum simplex, quo quis astringitur majori religioni. Post votum enim simplex si contraheret aliquis matrimonium, non dirimeretur, sicut post votum solemne (3). Et ideo ille qui jam professus est in minori religione, non tenetur implere votum simplex, quod emisit de intrando religionem majorem.

ARTICULUS IX. — UTRUM ALIQUIS DEBEAT ALIOS INDUCERE AD RELIGIONEM INTRANDAM.

De his etiam quodl. III, art. 2, et 44.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd nullus debeat alios inducere ad religionem intrandam. Mandat enim beatus Benedictus in Regula sua (cap. 53), quòd « venientibus ad religionem non sit facilis præbendus ingressus; sed probandum est an spiritus ex Deo sint, » et hoc etiam docet Cassianus (De institutis cœnobiorum, lib. IV, cap. 3). Multò ergo minùs licet aliquem ad religionem inducere.

2. Præterea (Matth. XXIII, 15), Dominus dicit: *Væ vobis, qui circuitis mare et aridam, ut faciatis unum proselytum, et cum factus fuerit, facitis eum filium gehennæ duplò quàm vos*. Sed hoc videntur facere qui homines ad religionem inducunt. Ergo videtur hoc esse vituperabile.

3. Præterea, nullus debet aliquem inducere ad id quod pertinet ad ejus

(1) Ita Mss. et editi potiores. Al. deest *etiam*.

(2) Quæ dari potest ab episcopo cui religiosus subijcitur; si autem monasterium sit exemptum, dispensatio dari poterit à generali, vel etiam à provinciali ordinis, modò et capitulum consentiat, et justa causa subsit 19, quæst. III, cap. *Statuimus*.

(3) Juxta concil. Tridentinum religionis professio est in matrimonio impedimentum dirimens, si matrimonium ipsum præcedat, et illud dirimit si ratum duntaxat, sed non consummatum fuerit (sess. XXIX, can. 18).

detrimentum. Sed illi qui inducuntur ad religionem, quandoque ex hoc incurrunt detrimentum, quia quandoque sunt obligati ad maiorem religionem. Ergo videtur quòd non sit laudabile aliquos inducere ad religionem.

Sed *contra* est quòd dicitur (Exod. xxvi): *Cortina cortinam trahat*. Debet ergo unus homo alium trahere ad Dei obsequium.

CONCLUSIO. — Laudabile et admodum meritorium est, ex charitate et veraciter ad religionem aliquos inducere.

Respondeo dicendum quòd inducentes alios ad religionem non solum non peccant, sed magnum præmium merentur. Dicitur enim (Jacobi ult. 20): *Qui converti fecerit peccatorem ab errore viæ suæ, salvabit animam ejus à morte, et operiet multitudinem peccatorum*; et (Dan. xii, 3) dicitur quòd *qui ad justitiam erudiunt plurimos, erunt quasi stellæ in perpetuas æternitates*. Posset tamen contingere circa hujusmodi inductionem triplex inordinatio. Primò quidem, si violenter aliquis alium ad religionem cogeret: quod prohibetur (1) (Decr. 20, quæst. iii, cap. *Præsens*). Secundò, si aliquis simoniacè alium ad religionem trahat, muneribus datis, ut prohibetur (in Decr. ibidem, quæst. iii, cap. *Quàm pios*). Nec tamen ad hoc pertinet si aliquis alicui pauperi necessaria subministret in sæculo, nutritiis eum ad religionem, vel si sine pacto aliqua munuscula tribuat ad familiaritatem captandam. Tertiò, si mendaciis eum alliciat (2): imminet enim sic inducto periculum ne cùm se deceptum invenerit, retrocedat, et sic *fiant novissima illius hominis pejora prioribus*, ut dicitur (Luc. xi, 26).

Ad *primum* ergo dicendum, quòd illis qui ad religionem inducuntur, nihilominus reservatur probationis tempus, in quo difficultates religionis experiuntur; et sic non facilis aditus eis datur ad religionis ingressum.

Ad *secundum* dicendum, quòd secundum Hilarium (can. 24 in Matth. circ. med.), verbum illud Domini prænuntiativum fuit perversi studii Judæorum, quo post Christi prædicationem Gentiles vel etiam christianos ad judaicum ritum trahendo faciunt dupliciter gehennæ filios, quia scilicet peccata pristina, quæ commiserunt in judaismo, eis non dimittuntur, et nihilominus incurrunt judaicæ perfidiæ reatum: et secundum hoc non facit ad propositum. Secundum Hieronymum autem (in hunc loc. Matth.), hoc refertur ad Judæos etiam pro statu illo in quo legalia observari licebat, quantum ad hoc quòd ille qui ab eis ad judaismum convertebatur, « dum erat gentilis, simpliciter errabat; videns autem magistrorum vitia, revertitur ad vomitum suum, et gentilis factus, quasi prævaricator, majori poenâ fit dignus. » Ex quo patet quòd trahere alios ad cultum Dei, vel ad religionem, non est vituperabile, sed hoc solum quòd aliquis ei qui convenitur det malum exemplum, unde pejor efficiatur.

Ad *tertium* dicendum, quòd in majori includitur minus. Et ideo ille qui est obligatus voto vel juramento ad ingressum minoris religionis, potest licitè induci ad hoc quòd ad maiorem religionem transeat; nisi sit aliquid speciale quod impediatur, puta infirmitas, vel spes majoris profectus in minori religione. Ille verò qui est obligatus voto vel juramento ad ingressum majoris religionis, non potest licitè induci ad minorem religionem, nisi ex aliqua speciali causa evidenti, et hoc cum dispensatione superioris.

(1) Specialiter sub excommunicationis latæ sententiæ pœna, quantum ad eos qui puellas aut mulieres cogunt (sess. xiv concil. Trid. cap. xviii *De regularibus*).

(2) Ad hunc errorem avertendum, concilium

Tridentinum statuit puellam majorem duodecim annis, si habitum regularem suscipere voluerit, explorari ab ordinario; iterumque ante professionem (sess. xv, cap. 47).

ARTICULUS X. — UTRUM SIT LAUDABILE QUOD ALIQUIS RELIGIONEM INGREDIATUR

ABSQUE MULTORUM CONSILIO ET DIUTURNA DELIBERATIONE PRÆCEDENTE (1).

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit laudabile quod aliquis religionem ingrediatur absque multorum consilio et diuturnâ deliberatione præcedente. Dicitur enim (I. Joann. iv, 1) : *Nolite credere omni spiritui, sed probate spiritus, si ex Deo sint.* Sed quandoque propositum religionem intrandi non est ex Deo, cum frequenter per exitum religionis dissolvatur : dicitur enim (Act. v, 39) : *Si est hoc consilium ex Deo, non poteritis dissolvere illud.* Ergo videtur quod magnâ examinatione præcedente debeant aliqui religionem intrare.

2. Præterea (Proverb. xxv, 9), dicitur : *Causam tuam tracta cum amico tuo.* Sed maximè videtur hominis esse causa quæ pertinet ad mutationem status. Ergo videtur quod non debeat aliquis religionem intrare, nisi prius cum amicis suis tractet.

3. Præterea, Dominus (Lucæ xiv, 29) inducit similitudinem de homine, qui vult turrim ædificare, quod *prius sedens computat sumptus qui sunt necessarii, si habeat ad perficiendum*, ne insultetur ei, *quia hic homo cœpit ædificare et non potuit consummare.* Sumptus autem ad turrim ædificandam, ut Augustinus dicit (in Epist. ad Lætum 243, al. 38, aliquant. à princ.), nihil est aliud quàm, « ut renuntiet unusquisque omnibus quæ sunt ejus. » Contingit autem quandoque quod hoc multi non possunt, et similiter alias religionis observantias portare : in cujus figura (I. Reg. xvii) dicitur quod David non poterat incedere in armis Saulis, quia non habebat usum. Ergo videtur quod non debeat aliquis religionem intrare, nisi diuturnâ deliberatione præmissâ, et multorum consilio habito.

Sed *contra* est quod dicitur (Matth. iv) quod ad vocationem Domini Petrus et Andreas, *continuò relictis retibus, secuti sunt eum* ; ubi Chrysostomus dicit (Super Matthæum, hom. xxiv, ante med.) : « Talem obedientiam Christus quærit à nobis, ut neque instanti temporis moremur. »

CONCLUSIO. — Religionem ingredi cogitanti, virum aliquem prudentem consulere ac maturè deliberare licet non quidem de religionis ingressu an bonus sit (quia certum est eum esse bonum), neque etiam de propriis viribus (si quidem in divino auxilio talis confidere debet), sed de aliqua corporis infirmitate, vel de debitorum oneribus, vel etiam cujus potissimum religionis institutum sit assumpturus.

Respondeo dicendum quod diuturna deliberatio et multorum consilia requiruntur in magnis dubiis, ut Philosophus dicit (Ethic. lib. iii, cap. 3). In his autem quæ sunt certa et determinata, non requiritur consilium. Circa ingressum autem religionis tria possunt considerari : primò quidem ipse religionis ingressus secundum se ; et sic certum est quod ingressus religionis est melius bonum ; et qui de hoc dubitat, quantum est in se derogat Christo, qui hoc consilium dedit. Unde Augustinus dicit (De verbis Dom. lib. serm. 7, cap. 2, parum à princ.) : « Vocat te Oriens, id est, Christus, et tu attendis Occidentem, id est, ad hominem mortalem et errare potentem. » Alio modo potest considerari religionis ingressus per comparisonem ad vires ejus qui est religionem ingressurus : et sic etiam non est locus dubitationis de ingressu religionis ; quia illi qui religionem ingrediuntur, non confidunt in sua virtute se posse subsistere, sed auxilio virtutis divinæ, secundum illud (Isa. xl, 31) : *Qui sperant in Domino, mutabunt fortitudinem, assument pennas, sicut aquilæ ; current, et non labora-*

(1) In hoc articulo S. Doctor impugnât Guil-
lelmum de S. Sancto Amore et ejus asseclas qui
docuerant nece sarium esse ad religionem ingre-

diendam multorum consilia capere, diutissimè
deliberare, quia sperabant his veriis impedi-
mentis vocationes fore rarissimas.

bunt; ambulabunt, et non deficient. Si tamen sit aliquod speciale impedimentum (putà infirmitas corporalis, vel onera debitorum, vel aliqua hujusmodi), in his requiritur deliberatio et consilium cum his de quibus speratur quòd prorsint et non impediant. Unde dicitur (Eccl. xxxvii, 12) (1): *Cum viro irreligioso tracta de sanctitate, et cum injusto de justitia*: quasi dicat, non; unde sequitur: *Non attendas his in omni consilio, sed cum viro sancto assiduus esto.* In quibus tamen non est diuturna deliberatio habenda. Unde Hieronymus dicit (Epist. ad Paulin. 103, propè fin.): « Festina, quæso te, et hærentis in solo naviculæ funem magis præscinde quàm solve. » Tertio autem modo considerari potest modus religionem intrandi et quam religionem aliquis ingredi debeat; et de talibus potest haberi etiam consilium cum his qui non impediant.

Ad primum ergo dicendum, quòd cum dicitur: *Probate spiritus, si ex Deo sint*, locum habet in his quæ dubia sunt, utrùm spiritus Dei sint; sicut dubium potest esse in his qui jam sunt in religione, utrùm ille qui religioni se offert, spiritu Dei ducatur, an simulatè accedat. Et ideo debent accedentem probare, utrùm divino Spiritu moveatur. Sed illi qui ad religionem accedit, non potest esse dubium, an propositum de ingressu religionis in corde ejus exortum, sit à spiritu Dei, cujus est ducere hominem in terram rectam. Nec propter hoc ostenditur non esse ex Deo quòd aliqui retrocedunt: non enim omne quod à Deo est, incorruptibile est: alioquin creaturæ corruptibiles non essent ex Deo, ut Manichæi dicunt; neque etiam aliqui qui habent à Deo gratiam, possent illam amittere, quod etiam est hæreticum. Sed consilium Dei est indissolubile, quo etiam corruptibilia et mutabilia facit, secundum illud (Isaïæ xlvj, 10): *Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet.* Et ideo propositum de ingressu religionis non indiget probatione utrùm sit à Deo, quia *certa discussione non eget*, ut dicit Glossa interl. super illud (I. Thessal. ult.): *Omnia probate.*

Ad secundum dicendum, quòd sicut *caro concupiscit adversus spiritum*, ut dicitur (Galat. v, 17), ita etiam frequenter amici carnales adversantur profectui spirituali, secundum illud Michææ, vii, 6: *Inimici hominis domestici ejus.* Unde Cyrillus exponens illud (Luc. ix, 6): *Permitte me renuntiare his qui domi sunt*, dicit (habetur in Cat. aur. D. Thom.): « Quærere renuntiare his qui domi sunt, ostendit quòd utcumque divisus sit. Nam communicare proximis, et consulere nolentes æqua sapere, indicat adhuc utcumque languentem et retrocedentem. Propter quod audit à Domino: *Nemo, cum posuerit manum ad aratrum, et aspexerit retrò, habilis est ad regnum Dei.* Aspicit enim retrò qui dilationem quærit occasione redeundi domum, et cum propinquis conferendi. »

Ad tertium dicendum, quòd per ædificationem turris significatur perfectio christianæ vitæ. Abrenuntiatio autem propriorum est sumptus ad ædificandam turrim. Nullus autem dubitat vel deliberat, an velit habere sumptus vel an possit turrim ædificare, si sumptus habeat (2); sed hoc sub deliberatione ponitur, an aliquis sumptus habeat. Similiter sub deliberatione cadere non oportet, utrùm aliquis debeat abrenuntiare omnibus quæ possidet, vel si hoc faciendo ad perfectionem pervenire possit; sed hoc cadit sub deliberatione, utrùm hoc quod facit (3), sit abrenuntiare om-

(1) Vel etiam, ut subjungitur paulò infra, v. 12: *Cum impio de pietate*: quod veluti per ironiam dictum intelligitur.

(2) Vel an habere sufficientes possit; alioqui certus est an habeat actualiter, vel non.

(3) Id est, potest accidere ut sibiipsi non sit satis perspectum an reverà habeat puram ac sincerum propositum omnibus abrenuntiandi et seipsum perfectionis studio obligandi; tum debet secum deliberare et etiam consilia petere.

nibus quæ possidet; quia nisi abrenuntiaverit (quod est sumptus habere), *non potest*, ut ibidem subditur, *Christi esse discipulus*, quod est turrim ædificare. Timor autem eorum qui trepidant, an per religionis ingressum possint ad perfectionem pervenire, esse irrationabilis ex multorum exemplo convincitur. Unde Augustinus dicit (Confess. lib. viii, cap. 11, à med.): « Aperiebatur ab ea parte, quâ intenderam faciem, et quò transire trepidabam, casta dignitas continentiae, honestè blandiens ut venirem, neque dubitarem, et extendens ad me suscipiendum, et amplectendum pias manus, plenas gregibus bonorum exemplorum. Ibi tot pueri et puellæ, ibi juvenus multa, et omnis ætas, et graves viduæ, et virgines anus. Et irridebat me irrisione exhortatoriâ, quasi diceret : Tu non poteris quod isti et istæ? An isti et istæ in semetipsis possunt, et non in Domino Deo suo? Quid in te stas, et non stas? Projice te in eum; noli metuere : non se subtrahet, ut cadas; projice te securus, excipiet te et sanabit te. »

Exemplum autem illud quod inducitur de Davide, non facit ad propositum; quia *arma Saulis*, sicut Glossa (interl. sup. illud I. Reg. xvii : *Et deposuit ea*) dicit, « sunt legis sacramenta, tanquam onerantia; » religio autem est suave jugum Christi : quia, ut Gregorius dicit (Moral. lib. iv, cap. 30, parum à princ.), « quid grave mentis nostræ cervicibus imponit, qui vitari omne desiderium quod perturbat, præcipit, qui declinari laboriosa mundi hujus itinera monet? » Quod quidem suave jugum super se tollentibus, refectionem divinæ fruitionis repromittit et sempiternam requiem animarum; ad quam nos perducatur ipse qui promisit, Jesus Christus Dominus noster, qui est super omnia Deus benedictus in sæcula. Amen.

INDEX RERUM

QUÆ IN HOC QUINTO VOLUMINE CONTINENTUR.

QUÆSTIO XCII.

*De vitiiis religioni oppositis, et primò
De superstitione, in duos articulos di-
visa.*

ART. I. Utrùm superstitio sit vitium
religioni contrarium.

ART. II. Utrùm sint diversæ supersti-
tionis species.

QUÆSTIO XCIII.

*De speciebus superstitionis, in duos arti-
culos divisa.*

ART. I. Utrùm in cultu veri Dei possit
esse aliquid perniciosum.

ART. II. Utrùm in cultu Dei possit
esse aliquid superfluum.

QUÆSTIO XCIV.

*De idololatria, in quatuor articulos di-
visa.*

ART. I. Utrùm idololatria rectè ponat-
ur species superstitionis.

ART. II. Utrùm idololatria sit pec-
catum.

ART. III. Utrùm idololatria sit gravis-
simum peccatorum.

ART. IV. Utrùm causa idololatriæ fue-
rit ex parte hominis.

QUÆSTIO XCV.

*De superstitione divinativa, in octo arti-
culos divisa.*

ART. I. Utrùm divinatio sit pecca-
tum.

ART. II. Utrùm divinatio sit species
superstitionis.

ART. III. Utrùm sit determinare plu-
res divinationis species.

ART. IV. Utrùm divinatio quæ fit per
invocationes dæmonum, sit licita.

ART. V. Utrùm divinatio quæ fit per
astra, sit illicita.

ART. VI. Utrùm divinatio quæ fit per
somnia, sit illicita.

ART. VII. Utrùm divinatio quæ fit per
auguria, et omina et alias hujus-
modi observationes exteriorum re-
rum, sit illicita.

ART. VIII. Utrùm divinatio sortium
sit illicita.

QUÆSTIO XCVI.

*De superstitionibus observantiarum, in
quatuor articulos divisa.*

ART. I. Utrùm uti observantiis artis
notoriæ sit illicitum.

ART. II. Utrùm observationes ad cor-
porum immutationem ordinatæ,
puta ad sanitatem vel ad aliquid
hujusmodi, sint illicitæ.

ART. III. Utrùm observationes quæ
ordinantur ad præcognoscendum
aliqua fortuna vel infortunia, sint
illicitæ.

ART. IV. Utrùm suspendere divina
verba ad collum sit illicitum.

QUÆSTIO XCVII.

*De tentatione Dei, in quatuor articulos
divisa.*

ART. I. Utrùm Dei tentatio consistat
in aliquibus factis, in quibus so-
lius divinæ potestatis expectatur
effectus.

ART. II. Utrùm tentare Deum sit pec-
catum.

ART. III. Utrùm tentatio Dei oppo-
natur virtuti religionis.

ART. IV. Utrùm tentatio Dei sit gra-
vius peccatum quàm superstitio.

QUÆSTIO XCVIII.

De perjurio, in quatuor articulos divisa.

ART. I. Utrùm falsitas ejus quod in
juramento confirmatur, requiratur
ad perjurium.

ART. II. Utrùm omne perjurium sit
peccatum.

ART. III. Utrum omne perjurium sit peccatum mortale. 42

ART. IV. Utrum peccet ille qui injungit juramentum ei qui perjurat. 43

QUÆSTIO XCIX.

De sacrilegio, in quatuor articulos divisa. 45

ART. I. Utrum sacrilegium sit sacræ rei violatio. 45

ART. II. Utrum sacrilegium sit peccatum speciale. 46

ART. III. Utrum species sacrilegii distinguantur secundum res sacras. 47

ART. IV. Utrum pœna sacrilegii debeat esse pecuniaria. 49

QUÆSTIO C.

De simonia, in sex articulos divisa. 50

ART. I. Utrum simonia sit studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale vel spirituali annexum. 50

ART. II. Utrum semper sit illicitum pro sacramentis pecuniam dare. 52

ART. III. Utrum liceat dare et accipere pecuniam pro spiritualibus actibus. 54

ART. IV. Utrum sit licitum pecuniam accipere pro his quæ sunt spiritualibus annexæ. 57

ART. V. Utrum liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio vel à lingua. 58

ART. VI. Utrum sit conveniens simoniaci pœna ut privetur eo quod per simoniam acquisivit. 60

QUÆSTIO CI.

De pietate, in quatuor articulos divisa. 65

ART. I. Utrum pietas se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum. 63

ART. II. Utrum pietas exhibeat parentibus sustentationem. 64

ART. III. Utrum pietas sit specialis virtus ab aliis distincta. 65

ART. IV. Utrum occasione religionis sint prætermittenda pietatis officia in parentes. 66

QUÆSTIO CII.

De observantia secundum se et partibus ejus, in tres articulos divisa. 68

ART. I. Utrum observantia sit specialis virtus ab aliis distincta. 68

ART. II. Utrum ad observantiam pertineat exhibere cultum et honorem his qui sunt in dignitate constituti. 69

ART. III. Utrum observantia sit potior virtus quam pietas. 70

QUÆSTIO CIII.

De dulia, in quatuor articulos divisa. 71

ART. I. Utrum honor importet aliquid corporale. 71

ART. II. Utrum honor propriè debeat superioribus. 73

ART. III. Utrum dulia sit specialis virtus à latría distincta. 74

ART. IV. Utrum dulia habeat diversas species. 75

QUÆSTIO CIV.

De obedientia, in sex articulos divisa. 76

ART. I. Utrum homo teneatur alteri obedire. 76

ART. II. Utrum obedientia sit specialis virtus. 77

ART. III. Utrum obedientia sit maxima virtutum. 80

ART. IV. Utrum in omnibus sit Deo obediendum. 81

ART. V. Utrum subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire. 83

ART. VI. Utrum christiani teneantur sæcularibus potestatibus obedire. 84

QUÆSTIO CV.

De inobedientia, in duos articulos divisa. 86

ART. I. Utrum inobedientia sit peccatum mortale. 86

ART. II. Utrum inobedientia sit gravissimum peccatorum. 87

QUÆSTIO CVI.

De gratia sive gratitudine, in sex articulos divisa. 88

ART. I. Utrum gratia sit specialis virtus ab aliis distincta. 89

ART. II. Utrum magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quam pœnitens. 90

ART. III. Utrum homo teneatur ad gratiarum actiones omni homini beneficienti. 91

ART. IV. Utrum homo debeat statim beneficium recompensare. 93

ART. V. Utrum gratiarum actio sit attendenda secundum affectum benefactoris, an secundum effectum. 94

ART. VI. Utrum oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione quam susceperit in beneficio. 95

QUÆSTIO CVII.

De ingratitudine, in quatuor articulos divisa. 96

ART. I. Utrum ingratitudo sit semper peccatum. 96

- ART. II. Utrùm ingratitudo sit speciale peccatum. 97
 ART. III. Utrùm ingratitudo semper sit peccatum mortale. 98
 ART. IV. Utrùm ingratiss sint beneficia subtrahenda. 99

QUÆSTIO CVIII.

- De vindicatione, in quatuor articulos divisa.* 400
 ART. I. Utrùm vindicatio sit licita. 100
 ART. II. Utrùm vindicatio sit specialis virtus. 102
 ART. III. Utrùm vindicatio debeat fieri per pœnas apud homines consuetas. 103
 ART. IV. Utrùm vindicta sit exercenda in eos qui involuntariè peccaverunt. 104

QUÆSTIO CIX.

- De veritate, in quatuor articulos divisa.* 407
 ART. I. Utrùm veritas sit virtus. 107
 ART. II. Utrùm veritas sit specialis virtus. 108
 ART. III. Utrùm veritas sit pars justitiæ. 110
 ART. IV. Utrùm virtus veritatis magis declinet in minus. 111

QUÆSTIO CX.

- De vitis oppositis veritati, et primò de mendacio, in quatuor articulos divisa.* 412
 ART. I. Utrùm mendacium semper opponatur veritati. 112
 ART. II. Utrùm mendacium sufficienter dividatur per mendacium officiosum, jocosum et perniciosum. 114
 ART. III. Utrùm omne mendacium sit peccatum. 116
 ART. IV. Utrùm omne mendacium sit peccatum mortale. 118

QUÆSTIO CXI.

- De simulatione et hypocrisi, in quatuor articulos divisa.* 421
 ART. I. Utrùm omnis simulatio sit peccatum. 121
 ART. II. Utrùm hypocrisis sit idem quod simulatio. 122
 ART. III. Utrùm hypocrisis opponatur virtuti veritatis. 124
 ART. IV. Utrùm hypocrisis semper sit peccatum mortale. 125

QUÆSTIO CXII.

- De jactantia, in duos articulos divisa.* 426
 ART. I. Utrùm jactantia opponatur virtuti veritatis. 127
 ART. II. Utrùm jactantia sit peccatum mortale. 128

QUÆSTIO CXIII.

- De ironia, in duos articulos divisa.* 429
 ART. I. Utrùm ironia, per quam aliquis de se fingit minora, sit peccatum. 129
 ART. II. Utrùm ironia sit minus peccatum quàm jactantia. 131

QUÆSTIO CXIV.

- De amicitia quæ affabilitas dicitur, in duos articulos divisa.* 451
 ART. I. Utrùm amicitia sit specialis virtus. 132
 ART. II. Utrùm hujusmodi amicitia sit pars justitiæ. 133

QUÆSTIO CXV.

- De adulatione, in duos articulos divisa.* 454
 ART. I. Utrùm adulatio sit peccatum. 134
 ART. II. Utrùm aduatio sit peccatum mortale. 136

QUÆSTIO CXVI.

- De litigio, in duos articulos divisa.* 457
 ART. I. Utrùm litigium opponatur virtuti amicitiae seu affabilitatis. 137
 ART. II. Utrùm litigium sit gravius peccatum quàm adulatio. 138

QUÆSTIO CXVII.

- De liberalitate, in sex articulos divisa.* 459
 ART. I. Utrùm liberalitas sit virtus. 139
 ART. II. Utrùm liberalitas sit circa pecunias. 141
 ART. III. Utrùm uti pecuniâ sit actus liberalitatis. 142
 ART. IV. Utrùm ad liberalem maximè pertineat dare. 143
 ART. V. Utrùm liberalitas sit pars justitiæ. 144
 ART. VI. Utrùm liberalitas sit maxima virtutum. 145

QUÆSTIO CXVIII.

- De vitis liberalitati oppositis, et primò de avaritia, in octo articulos divisa.* 447
 ART. I. Utrùm avaritia sit peccatum. 147
 ART. II. Utrùm avaritia sit speciale peccatum. 148
 ART. III. Utrùm avaritia opponatur liberalitati. 149
 ART. IV. Utrùm avaritia semper sit peccatum mortale. 150
 ART. V. Utrùm avaritia sit maximum peccatorum. 152
 ART. VI. Utrùm avaritia sit peccatum spirituale. 153
 ART. VII. Utrùm avaritia sit vitium capitale. 154

ART. VIII. Utrum proditio, fraus, fallacia, perjuria, inquietudo, violentia, et contra misericordiam obduratio, sint avaritiæ filiæ. 155

QUÆSTIO CXIX.

De prodigalitate, in tres articulos divisa. 157

ART. I. Utrum prodigalitas opponatur avaritiæ. 157

ART. II. Utrum prodigalitas sit peccatum. 158

ART. III. Utrum prodigalitas sit gravius peccatum quàm avaritia. 159

QUÆSTIO CXX.

De epicheia seu æquitate, in duos articulos divisa. 161

ART. I. Utrum epicheia sit virtus. 161

ART. II. Utrum epicheia sit pars iustitiæ. 162

QUÆSTIO CXXI.

De pietate, in duos articulos divisa. 163

ART. I. Utrum pietas sit donum. 163

ART. II. Utrum dono pietatis respondeat secunda beatitudo, scilicet : Beati mites. 164

QUÆSTIO CXXII.

De præceptis iustitiæ, in sex articulos divisa. 165

ART. I. Utrum præcepta Decalogi sint præcepta iustitiæ. 165

ART. II. Utrum primum præceptum Decalogi convenienter tradatur. 167

ART. III. Utrum secundum præceptum Decalogi convenienter tradatur. 168

ART. IV. Utrum tertium Decalogi præceptum convenienter tradatur, scilicet de sanctificatione sabbati. 170

ART. V. Utrum convenienter tradatur quantum præceptum de honoratione parentum. 173

ART. VI. Utrum alia sex præcepta Decalogi convenienter tradantur. 174

QUÆSTIO CXXIII.

De fortitudine, in duodecim articulos divisa. 176

ART. I. Utrum fortitudo sit virtus. 176

ART. II. Utrum fortitudo sit virtus specialis. 178

ART. III. Utrum fortitudo sit circa timores et audacias. 179

ART. IV. Utrum fortitudo sit solum circa pericula mortis. 180

ART. V. Utrum fortitudo propriè consistat circa pericula mortis quæ sunt in bello. 181

ART. VI. Utrum sustinere sit principalis actus fortitudinis. 182

ART. VII. Utrum fortis operetur propter bonum proprii habitus. 183

ART. VIII. Utrum fortis delectetur in suo actu. 184

ART. IX. Utrum fortitudo maxime consistat in repentinis. 185

ART. X. Utrum fortis utatur irâ in suo actu. 186

ART. XI. Utrum fortitudo sit virtus cardinalis. 188

ART. XII. Utrum fortitudo præcellat inter omnes alias virtutes. 189

QUÆSTIO CXXIV.

De martyrio, in quinque articulos divisa. 190

ART. I. Utrum martyrium sit actus virtutis. 190

ART. II. Utrum martyrium sit actus fortitudinis. 191

ART. III. Utrum martyrium sit actus maximæ perfectionis. 193

ART. IV. Utrum mors sit de ratione martyrii. 194

ART. V. Utrum sola fides sit causa martyrii. 195

QUÆSTIO CXXV.

De timore, in quatuor articulos divisa. 197

ART. I. Utrum timor sit peccatum. 197

ART. II. Utrum peccatum timoris opponatur fortitudini. 198

ART. III. Utrum timor sit peccatum mortale. 199

ART. IV. Utrum timor excuset à peccato. 200

QUÆSTIO CXXVI.

De intimiditate, in duos articulos divisa. 202

ART. I. Utrum intimiditas sit peccatum. 202

ART. II. Utrum esse impavidum opponatur fortitudini. 203

QUÆSTIO CXXVII.

De audacia, in duos articulos divisa. 204

ART. I. Utrum audacia sit peccatum. 204

ART. II. Utrum audacia opponatur fortitudini. 205

QUÆSTIO CXXVIII.

De partibus fortitudinis.

ART. UNICUS. Utrum partes fortitudinis convenienter enumerentur. 206

QUÆSTIO CXXIX.

De magnanimitate, in octo articulos divisa. 209

- ART. I. Utrùm magnanimitas sit circa honores. 209
 ART. II. Utrùm magnanimitas de sui ratione habeat quòd sit circa magnum honorem. 211
 ART. III. Utrùm magnanimitas sit virtus. 212
 ART. IV. Utrùm magnanimitas sit virtus specialis. 215
 ART. V. Utrùm magnanimitas sit pars fortitudinis. 216
 ART. VI. Utrùm fiducia pertineat ad magnanimitatem. 217
 ART. VII. Utrùm securitas ad magnanimitatem pertineat. 219
 ART. VIII. Utrùm bona fortunæ conferant ad magnanimitatem. 220

QUÆSTIO CXXX.

De præsumptione, in duos articulos divisa. 221

- ART. I. Utrùm præsumptio sit peccatum. 221
 ART. II. Utrùm præsumptio opponatur magnanimitati per excessum. 222

QUÆSTIO CXXXI.

De ambitione, in duos articulos divisa. 224

- ART. I. Utrùm ambitio sit peccatum. 224
 ART. II. Utrùm ambitio opponatur magnanimitati per excessum. 225

QUÆSTIO CXXXII.

De inani gloria, in quinque articulos divisa. 226

- ART. I. Utrùm appetitus gloriæ sit peccatum. 226
 ART. II. Utrùm inanis gloria magnanimitati opponatur. 228
 ART. III. Utrùm inanis gloria sit peccatum mortale. 229
 ART. IV. Utrùm inanis gloria sit vitium capitale. 231
 ART. V. Utrùm convenienter dicantur filiæ inanis gloriæ esse inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, et novitatum præsumptio. 232

QUÆSTIO CXXXIII. 233

De pusillanimitate, in duos articulos divisa. 255

- ART. I. Utrùm pusillanimitas sit peccatum. 233

- ART. II. Utrùm pusillanimitas opponatur magnanimitati. 235

QUÆSTIO CXXXIV.

De magnificentia, in quatuor articulos divisa. 236

- ART. I. Utrùm magnificentia sit virtus. 236
 ART. II. Utrùm magnificentia sit specialis virtus. 237
 ART. III. Utrùm materia magnificentiæ sint sumptus magni. 239
 ART. IV. Utrùm magnificentia sit pars fortitudinis. 240

QUÆSTIO CXXXV.

De parvificentia, in duos articulos divisa. 242

- ART. I. Utrùm parvificentia sit vitium. 242
 ART. II. Utrùm parvificentiæ aliquod vitium opponatur. 243

QUÆSTIO CXXXVI.

De patientia, in quinque articulos divisa. 244

- ART. I. Utrùm patientia sit virtus. 244
 ART. II. Utrùm patientia sit potissima virtutum. 246
 ART. III. Utrùm patientia possit haberi sine gratia. 247
 ART. IV. Utrùm patientia sit pars fortitudinis. 248
 ART. V. Utrùm patientia sit idem quod longanimitas. 249

QUÆSTIO CXXXVII.

De perseverantia, in quatuor articulos divisa. 251

- ART. I. Utrùm perseverantia sit virtus. 251
 ART. II. Utrùm perseverantia sit pars fortitudinis. 253
 ART. III. Utrùm constantia pertineat ad perseverantiam. 254
 ART. IV. Utrùm perseverantia indigeat auxilio gratiæ. 255

QUÆSTIO CXXXVIII.

De vitiis oppositis perseverantiæ, in duos articulos divisa. 256

- ART. I. Utrùm mollities opponatur perseverantiæ. 256
 ART. II. Utrùm pertinacia opponatur perseverantiæ. 257

QUÆSTIO CXXXIX.

De dono fortitudinis, in duos articulos divisa. 258

- ART. I. Utrùm fortitudo sit donum. 258
 ART. II. Utrùm quarta beatitudo, sci-

licet : Beati qui esuriunt et sitiunt
justitiam, respondeat dono fortitu-
dinis.

259

QUÆSTIO CXL.

*De præceptis fortitudinis, in duos articu-
los divisa.*

260

ART. I. Utrùm convenienter in lege
divina præcepta fortitudinis tradan-
tur.

261

ART. II. Utrùm convenienter tradan-
tur præcepta in lege divina de par-
tibus fortitudinis.

262

QUÆSTIO CXLI.

De temperantia, in octo articulos divisa.

263

ART. I. Utrùm temperantia sit virtus.

263

ART. II. Utrùm temperantia sit spe-
cialis virtus.

264

ART. III. Utrùm temperantia sit so-
lùm circa concupiscentias et delec-
tationes.

265

ART. IV. Utrùm temperantia sit so-
lùm circa concupiscentias et delec-
tationes tactus.

267

ART. V. Utrùm circa proprias delecta-
tiones gustus sit temperantia.

269

ART. VI. Utrùm regula temperantiæ
sit sumenda secundum necessita-
tem præsentis vitæ.

270

ART. VII. Utrùm temperantia sit vir-
tus cardinalis.

271

ART. VIII. Utrùm temperantia sit
maxima virtutum.

272

QUÆSTIO CXLII.

*De vitiis quæ adversantur temperantiæ,
in quatuor articulos divisa.*

273

ART. I. Utrùm insensibilitas sit virtus.

274

ART. II. Utrùm intemperantia sit
puerile peccatum.

275

ART. III. Utrùm timiditas sit majus
vitium quàm intemperantia.

277

ART. IV. Utrùm peccatum intempe-
rantia sit maximè exprobrabile.

278

QUÆSTIO CXLIII.

De partibus temperantiæ in generali.

279

ART. UNICUS. Utrùm Tullius conve-
nienter assignet partes temperan-
tiæ, continentiam, clementiam et
modestiam.

280

QUÆSTIO CXLIV.

*De partibus temperantiæ in speciali, et
primò de verecundia, in quatuor arti-
culos divisa.*

282

ART. I. Utrùm verecundia sit virtus.

282

ART. II. Utrùm verecundia sit de
turpiactu.

283

ART. III. Utrùm homo magis vere-
cundetur à personis magis conjunc-
tis.

285

ART. IV. Utrùm etiam in virtuosis
hominibus possit esse verecundia.

286

QUÆSTIO CXLV.

De honestate, in quatuor articulos divisa.

288

ART. I. Utrùm honestum sit idem vir-
tuti.

288

ART. II. Utrùm honestum sit idem
quod decorum.

289

ART. III. Utrùm honestum differat
ab utili et delectabili.

290

ART. IV. Utrùm honestas debeat poni
pars temperantiæ.

292

QUÆSTIO CXLVI.

De abstinence, in duos articulos divisa.

293

ART. I. Utrùm abstinence sit virtus.

293

ART. II. Utrùm abstinence sit spe-
cialis virtus.

294

QUÆSTIO CXLVII.

De jejunio, in octo articulos divisa.

295

ART. I. Utrùm jejunium sit actus
virtutis.

295

ART. II. Utrùm jejunium sit actus
abstinentiæ.

297

ART. III. Utrùm jejunium sit in præ-
cepto.

298

ART. IV. Utrùm omnes ad jejunia Ec-
clesiæ teneantur.

299

ART. V. Utrùm convenienter determi-
nentur tempora jejunii Ecclesiæ.

301

ART. VI. Utrùm requiratur ad jeju-
nium quòd homo tantum semel co-
medat.

303

ART. VII. Utrùm hora nona conve-
nienter taxetur ad comedendum his
qui jejunant.

304

ART. VIII. Utrùm convenienter jeju-
nantibus indicatur abstinence à
carnibus, et ovis, et lacticiniis.

306

QUÆSTIO CXLVIII.

De gula, in sex articulos divisa.

307

ART. I. Utrùm gula sit peccatum.

308

ART. II. Utrùm gula sit peccatum
mortale.

309

ART. III. Utrùm gula sit maximum
peccatorum.

310

ART. IV. Utrùm convenienter species
gulæ distinguantur secundum has
quinque conditiones : præproperè,
lautè, nimis, ardentè, studiosè.

311

- ART. V.** Utrùm gulā sit vitium capitale. 312
ART. VI. Utrùm convenienter assignentur gulæ quinque filiae, scilicet inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, et hebetudo mentis circa intelligentiam. 313

QUÆSTIO CXLIX.

De sobrietate, in quatuor articulos divisa. 515

- ART. I.** Utrùm materia sobrietatis sit potus. 315
ART. II. Utrùm sobrietas sit per se virtus specialis. 316
ART. III. Utrùm usus vini totaliter sit illicitus. 317
ART. IV. Utrùm sobrietas magis requiratur in maioribus personis. 318

QUÆSTIO CL.

De ebrietate, in quatuor articulos divisa. 519

- ART. I.** Utrùm ebrietas sit peccatum. 319
ART. II. Utrùm ebrietas sit peccatum mortale. 320
ART. III. Utrùm ebrietas sit gravissimum peccatorum. 321
ART. IV. Utrùm ebrietas excuset à peccato. 322

QUÆSTIO CLI.

De castitate, in quatuor articulos divisa. 525

- ART. I.** Utrùm castitas sit virtus. 323
ART. II. Utrùm castitas sit virtus generalis. 324
ART. III. Utrùm castitas sit virtus distincta ab abstinencia. 326
ART. IV. Utrùm pudicitia pertineat specialiter ad castitatem. 327

QUÆSTIO CLII.

De virginitate, in quinque articulos divisa. 528

- ART. I.** Utrùm virginitas consistat in integritate carnis. 328
ART. II. Utrùm virginitas sit illicita. 330
ART. III. Utrùm virginitas sit virtus. 331
ART. IV. Utrùm virginitas sit excellentior matrimonio. 333
ART. V. Utrùm virginitas sit maxima virtutum. 335

QUÆSTIO CLIII.

De vitio luxuriæ, in quinque articulos divisa. 536

- ART. I.** Utrùm materia luxuriæ sint solum concupiscentiæ, et delectationes venereæ. 336

- ART. II.** Utrùm nullus actus venereus possit esse sine peccato. 337

- ART. III.** Utrùm luxuria quæ est circa actus venereos, possit esse peccatum. 339

- ART. IV.** Utrùm luxuria sit vitium capitale. 340

- ART. V.** Utrùm convenienter dicantur esse filiae luxuriæ, cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis sæculi, et horror futuri. 341

QUÆSTIO CLIV.

De luxuriæ partibus, in duodecim articulos divisa. 543

- ART. I.** Utrùm convenienter assignentur sex species luxuriæ, scilicet fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus et vitium contra naturam. 343

- ART. II.** Utrùm fornicatio simplex sit peccatum mortale. 345

- ART. III.** Utrùm fornicatio sit gravissimum peccatum. 348

- ART. IV.** Utrùm in tactibus et osculis consistat peccatum mortale. 349

- ART. V.** Utrùm pollutio nocturna sit peccatum. 350

- ART. VI.** Utrùm stuprum debeat poni una species luxuriæ. 353

- ART. VII.** Utrùm raptus sit species luxuriæ distincta à stupro. 354

- ART. VIII.** Utrùm adulterium sit determinata species luxuriæ ab aliis distincta. 356

- ART. IX.** Utrùm incestus sit determinata species luxuriæ. 357

- ART. X.** Utrùm sacrilegium possit esse species luxuriæ. 359

- ART. XI.** Utrùm vitium contra naturam sit species luxuriæ. 360

- ART. XII.** Utrùm vitium contra naturam sit maximum peccatum inter species luxuriæ. 361

QUÆSTIO CLV.

De partibus potentialibus temperantiæ, et primò de continentia, in quatuor articulos divisa. 563

- ART. I.** Utrùm continentia sit virtus. 363

- ART. II.** Utrùm materia continentiae sint concupiscentiæ delectationum tactus. 364

- ART. III.** Utrùm subjectum continentiae sit vis concupiscibilis. 366

- ART. IV.** Utrùm continentia sit melior quàm temperantia. 367

QUÆSTIO CLVI.

De incontinentia, in quatuor articulos divisa. 569

- ART. I. Utrum incontinentia pertineat ad animam, an ad corpus. 369
 ART. II. Utrum incontinentia sit peccatum. 370
 ART. III. Utrum incontinens plus peccet quam intemperatus. 372
 ART. IV. Utrum incontinens iræ sit peior quam incontinens concupiscentiæ. 373

QUÆSTIO CLVII.

De clementia et mansuetudine, in quatuor articulos divisa. 375

- ART. I. Utrum clementia et mansuetudo sint penitus idem. 375
 ART. II. Utrum tam clementia quam mansuetudo sit virtus. 376
 ART. III. Utrum prædictæ virtutes sint partes temperantiæ. 377
 ART. IV. Utrum clementia et mansuetudo sint potissimæ virtutes. 379

QUÆSTIO CLVIII.

De iracundia, in octo articulos divisa. 380

- ART. I. Utrum irasci sit licitum. 381
 ART. II. Utrum ira sit peccatum. 382
 ART. III. Utrum omnis ira sit peccatum mortale. 384
 ART. IV. Utrum ira sit gravissimum peccatum. 385
 ART. V. Utrum Philosophus convenienter determinet species iracundiæ, dicens quod iracundorum quidam sunt acuti, quidam amari, et quidam difficiles. 386
 ART. VI. Utrum ira debeat poni inter vitia capitalia. 387
 ART. VII. Utrum convenienter assignentur sex filiæ iræ, scilicet rixa, tumor mentis, contumelia, et clamor, indignatio et blasphemia. 388
 ART. VIII. Utrum sit aliquod vitium oppositum iracundiæ proveniens ex defectu iræ. 389

QUÆSTIO CLIX.

De crudelitate, in duos articulos divisa. 390

- ART. I. Utrum crudelitas opponatur clementiæ. 390
 ART. II. Utrum crudelitas à sævitia sive feritate differat. 391

QUÆSTIO CLX.

De modestia, in duos articulos divisa. 392

- ART. I. Utrum modestia sit pars temperantiæ. 393

- ART. II. Utrum modestia sit solum circa exteriores actiones. 394

QUÆSTIO CLXI.

De speciebus modestiæ, et primò de humilitate, in sex articulos divisa. 395

- ART. I. Utrum humilitas sit virtus. 395
 ART. II. Utrum humilitas consistat circa appetitum. 397
 ART. III. Utrum homo debeat se omnibus per humilitatem subjicere. 398
 ART. IV. Utrum humilitas sit pars modestiæ, vel temperantiæ. 400
 ART. V. Utrum humilitas sit potissima virtutum. 401
 ART. VI. Utrum convenienter distinguantur secundum B. Benedictum duodecim gradus humilitatis, scilicet corde et opere semper humilitatem ostendere defixis in terram aspectibus, etc. 403

QUÆSTIO CLXII.

De superbia, in octo articulos divisa. 406

- ART. I. Utrum superbia sit peccatum. 406
 ART. II. Utrum superbia sit speciale peccatum. 407
 ART. III. Utrum superbia sit in irascibili sicut in subjecto. 409
 ART. IV. Utrum convenienter à Gregorio assignentur quatuor superbiæ species, scilicet æstimare bonum à seipso habere, sibi datum desuper credere pro suis accepisse meritis, jactare se habere quod non habet, et despectis cæteris singulariter videri appetere habere quod habet. 411
 ART. V. Utrum superbia sit peccatum mortale. 413
 ART. VI. Utrum superbia sit gravissimum peccatum. 414
 ART. VII. Utrum superbia sit primum omnium peccatorum. 416
 ART. VIII. Utrum superbia debeat poni vitium capitale. 418

QUÆSTIO CLXIII.

De peccato primi hominis, in quatuor articulos divisa. 418

- ART. I. Utrum primi hominis primum peccatum fuerit superbia. 419
 ART. II. Utrum superbia primi hominis fuerit in hoc quod appetierit divinam similitudinem. 420
 ART. III. Utrum peccatum primorum parentum fuerit cæteris gravius. 422
 ART. IV. Utrum peccatum Adæ fuerit gravius quam peccatum Evæ. 423

QUÆSTIO CLXIV.

De pœnis peccati primi hominis, in duos articulos divisa. 425

ART. I. Utrùm mors sit pœna peccati primorum parentum. 425

ART. II. Utrùm convenienter particulares pœnæ primorum parentum determinentur in Scriptura. 428

QUÆSTIO CLXV.

De tentatione primorum parentum, in duos articulos divisa. 431

ART. I. Utrùm fuerit conveniens ut homo à diabolo tentaretur. 431

ART. II. Utrùm fuerit conveniens modus et ordo primæ tentationis. 432

QUÆSTIO CLXVI.

De studiositate, in duos articulos divisa. 435

ART. I. Utrùm materia studiositatis sit propriè cognitio. 435

ART. II. Utrùm studiositas sit pars temperantiæ. 436

QUÆSTIO CLXVII.

De curiositate, in duos articulos divisa. 437

ART. I. Utrùm circa cognitionem intellectivam possit esse curiositas. 437

ART. II. Utrùm vitium curiositatis sit circa sensitivam cognitionem. 440

QUÆSTIO CLXVIII.

De modestia, secundum quod consistit in exterioribus corporis motibus, in quatuor articulos divisa. 441

ART. I. Utrùm in exterioribus motibus corporis sit aliqua virtus. 441

ART. II. Utrùm in ludis possit esse aliqua virtus. 443

ART. III. Utrùm in superfluitate ludi possit esse peccatum. 446

ART. IV. Utrùm in defectu ludi consistat aliquod peccatum. 447

QUÆSTIO CLXIX.

De modestia in exteriori apparatu, in duos articulos divisa. 449

ART. I. Utrùm circa exteriorem ornatum possit esse virtus et vitium. 449

ART. II. Utrùm ornatus mulierum sit sine peccato mortali. 451

QUÆSTIO CLXX.

De præceptis temperantiæ, in duos articulos divisa. 453

ART. I. Utrùm præcepta temperantiæ convenienter lege divinâ tradantur. 454

ART. II. Utrùm convenienter tradantur in divina lege præcepta de virtutibus annexis temperantiæ. 455

QUÆSTIO CLXXI.

De prophetia, in sex articulos divisa. 456

ART. I. Utrùm prophetia pertineat ad cognitionem. 456

ART. II. Utrùm prophetia sit habitus. 458

ART. III. Utrùm prophetia sit solum futurorum contingentium. 460

ART. IV. Utrùm propheta per divinam revelationem cognoscat omnia quæ possunt prophetice cognosci. 462

ART. V. Utrùm propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, et quid per spiritum prophetiæ. 463

ART. VI. Utrùm ea quæ prophetice cognoscuntur vel annuntiantur, possint esse falsa. 464

QUÆSTIO CLXXII.

De causa prophetiæ, in sex articulos divisa. 466

ART. I. Utrùm prophetia possit esse naturalis. 466

ART. II. Utrùm prophetica revelatio fiat per angelos. 468

ART. III. Utrùm ad prophetiam requiratur dispositio naturalis. 469

ART. IV. Utrùm bonitas morum requiratur ad prophetiam. 470

ART. V. Utrùm aliqua prophetia sit à dæmonibus. 472

ART. VI. Utrùm prophetæ dæmonum aliquando prædicant verum. 473

QUÆSTIO CLXXIII.

De modo prophetice cognitionis, in quatuor articulos divisa. 475

ART. I. Utrùm prophetæ videant ipsam Dei essentiam. 475

ART. II. Utrùm in prophetica revelatione imprimantur divinitus menti prophetæ novæ rerum species, an solum novum lumen. 476

ART. III. Utrùm visio prophetica semper fiat cum abstractione à sensibus. 479

ART. IV. Utrùm prophetæ semper cognoscant ea quæ prophetant. 480

QUÆSTIO CLXXIV.

De divisione prophetiæ, in sex articulos divisa. 482

ART. I. Utrùm convenienter dividatur prophetia in prophetiam præ-

- destinationis Dei, præscientiæ et
comminationis. 482
- ART. II.** Utrum excellentior sit propheta quæ habet visionem intellectualem et imaginariam, quàm ea quæ habet visionem intellectualem tantum. 484
- ART. III.** Utrum gradus prophetiæ possint distingui secundum visionem imaginariam. 486
- ART. IV.** Utrum Moyses fuerit excellentior omnibus prophetis. 488
- ART. V.** Utrum aliquis gradus prophetiæ sit etiam in beatis. 489
- ART. VI.** Utrum gradus prophetiæ varientur secundum temporis processum. 490

QUÆSTIO CLXXV.

De raptu, in sex articulos divisa. 492

- ART. I.** Utrum anima hominis rapiatur ad divinam. 492
- ART. II.** Utrum raptus magis pertineat ad vim cognoscitivam quàm ad vim appetitivam. 494
- ART. III.** Utrum Paulus in raptu viderit Dei essentiam. 496
- ART. IV.** Utrum Paulus in raptu fuerit alienatus à sensibus. 497
- ART. V.** Utrum anima Pauli in statu illo fuerit totaliter à corpore separata. 499
- ART. VI.** Utrum Paulus ignoraverit an anima ejus fuerit à corpore separata. 500

QUÆSTIO CLXXVI.

De gratiis gratis datis quæ pertinent ad locutionem; et primò de gratia linguarum, in duos articulos divisa. 502

- ART. I.** Utrum illi qui consequantur donum linguarum, loquebantur omnibus linguis. 502
- ART. II.** Utrum donum linguarum sit excellentius quàm gratia prophetiæ. 504

QUÆSTIO CLXXVII.

De gratia gratis data quæ consistit in sermone, in duos articulos divisa. 506

- ART. I.** Utrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data. 506
- ART. II.** Utrum gratia sermonis, sapientiæ et scientiæ pertineat etiam ad mulieres. 507

QUÆSTIO CLXXVIII.

De gratia miraculorum, in duos articulos divisa. 509

- ART. I.** Utrum sit aliqua gratia gratis data ad miracula facienda. 509

- ART. II.** Utrum mali possint miracula facere. 511

QUÆSTIO CLXXIX.

De divisione vitæ in activam et contemplativam, in duos articulos divisa. 513

- ART. I.** Utrum vita convenienter dividatur per activam et contemplativam. 513
- ART. II.** Utrum vita sufficienter dividatur per activam et contemplativam. 514

QUÆSTIO CLXXX.

De vita contemplativa, in octo articulos divisa. 515

- ART. I.** Utrum vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu. 515
- ART. II.** Utrum virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam. 516
- ART. III.** Utrum ad vitam contemplativam pertineant diversi actus. 518
- ART. IV.** Utrum vita contemplativa solum consistat in contemplatione Dei, an etiam in consideratione ejuscumque veritatis. 520
- ART. V.** Utrum vita contemplativa secundum statum hujus vitæ possit pertingere ad visionem divinæ essentiae. 522
- ART. VI.** Utrum operatio contemplationis convenienter distinguatur per tres motus, circularem, rectum et obliquum. 523
- ART. VII.** Utrum contemplatio delectationem habeat. 526
- ART. VIII.** Utrum vita contemplativa sit diuturna. 528

QUÆSTIO CLXXXI.

De vita activa, in quatuor articulos divisa. 529

- ART. I.** Utrum omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam activam. 529
- ART. II.** Utrum prudentia pertineat ad vitam activam. 530
- ART. III.** Utrum docere sit actus vitæ activæ an contemplativæ. 531
- ART. IV.** Utrum vita activa maneat post hanc vitam. 532

QUÆSTIO CLXXXII.

De comparatione vitæ activæ ad contemplativam, in quatuor articulos divisa. 534

- ART. I.** Utrum vita activa sit potior quàm contemplativa. 534

- ART. II.** Utrum vita activa sit majoris meriti quàm contemplativa. 536
ART. III. Utrum vita contemplativa impediatur per vitam activam. 538
ART. IV. Utrum vita activa sit prior quàm contemplativa. 538

QUÆSTIO CLXXXIII.

De officiis et variis statibus hominum in generali, in quatuor articulos divisa. 540

- ART. I.** Utrum status in sui ratione importet conditionem libertatis vel servitutis. 540
ART. II. Utrum in Ecclesia debeat esse diversitas officiorum seu statuum. 541
ART. III. Utrum officia distinguantur per actus. 543
ART. IV. Utrum differentia statuum attendatur secundum incipientes, proficientes et perfectos. 544

QUÆSTIO CLXXXIV.

De his quæ pertinent ad statum perfectionis in communi, in octo articulos divisa. 545

- ART. I.** Utrum perfectio christianæ vitæ attendatur specialiter secundum charitatem. 546
ART. II. Utrum aliquis in hac vita possit esse perfectus. 547
ART. III. Utrum perfectio consistat in præceptis an in consiliis. 549
ART. IV. Utrum quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis. 551
ART. V. Utrum religiosi et prælati sint in statu perfectionis. 552
ART. VI. Utrum omnes prælati ecclesiastici sint in statu perfectionis. 554
ART. VII. Utrum status religiosorum sit perfectior quàm status prælatorum. 556
ART. VIII. Utrum presbyteri curati et archidiaconi sint majoris perfectionis quàm religiosi. 557

QUÆSTIO CLXXXV.

De his quæ pertinent ad statum episcoporum, in octo articulos divisa. 561

- ART. I.** Utrum liceat episcopatum appetere. 561
ART. II. Utrum liceat episcopatum injunctum omnino recusare. 563
ART. III. Utrum oporteat eum qui ad episcopatum assumitur esse cæteris meliorem. 565
ART. IV. Utrum episcopus possit licite

curam episcopalem deserere, ut ad religionem se transferat. 567

ART. V. Utrum liceat episcopo propter aliquam persecutionem corporalem deserere gregem sibi commissum. 569

ART. VI. Utrum liceat episcopo aliquid proprium habere. 571

ART. VII. Utrum episcopi mortaliter peccent, si bona ecclesiastica quæ procurant, pauperibus non largiantur. 572

ART. VIII. Utrum religiosi qui promoveantur in episcopos, teneantur ad observantias regulares. 574

QUÆSTIO CLXXXVI.

De his in quibus religionis status propriè consistit, in decem articulos divisa. 576

ART. I. Utrum religio importet statum perfectionis. 576

ART. II. Utrum quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia. 578

ART. III. Utrum paupertas requiratur ad perfectionem religionis. 580

ART. IV. Utrum perpetua continentia requiratur ad perfectionem religionis. 583

ART. V. Utrum obedientia pertineat ad perfectionem religionis. 585

ART. VI. Utrum requiratur ad perfectionem religionis quod paupertas, continentia et obedientia cadant sub voto. 587

ART. VII. Utrum convenienter dicatur, in his tribus votis consistere religionis perfectionem. 588

ART. VIII. Utrum votum obedientiæ sit potissimum inter tria vota religionis. 590

ART. IX. Utrum religiosus semper peccet mortaliter transgrediendo ea quæ sunt in regula. 592

ART. X. Utrum religiosus eodem genere peccati gravius peccet quàm sæcularis. 593

QUÆSTIO CLXXXVII.

De his quæ competunt religiosis, in sex articulos divisa. 595

ART. I. Utrum religiosis liceat docere, prædicare et alia hujusmodi facere. 595

ART. II. Utrum religiosis liceat sæcularia negotia tractare. 597

ART. III. Utrum religiosi manibus operari teneantur. 599

ART. IV. Utrum religiosus liceat de eleemosynis vivere. 603

- ART. V. Utrùm religiosus liceat mendicare. 606
 ART. VI. Utrùm liceat religiosus vilioribus vestibus uti quàm cæteri utantur. 608

QUÆSTIO CLXXXVIII.

De differentia religionum, in octo articulos divisa. 610

- ART. I. Utrùm sit tantum una religio. 611
 ART. II. Utrùm aliqua religio institui debeat ad opera vitæ activæ. 612
 ART. III. Utrùm aliqua religio ordinari possit ad militandum. 614
 ART. IV. Utrùm aliqua religio possit institui ad prædicandum, vel confessiones audiendum. 616
 ART. V. Utrùm sit instituenda aliqua religio ad studendum. 618
 ART. VI. Utrùm religio quæ vacat vitæ contemplativæ, sit potior eâ quæ vacat operibus vitæ activæ. 620
 ART. VII. Utrùm habere aliquid in communi diminuat perfectionem religionis. 622
 ART. VIII. Utrùm perfectior sit religio in societate viventium quàm agentium solitariam vitam. 626

QUÆSTIO CLXXXIX.

De religionis ingressu, in decem articulos divisa. 623

- ART. I. Utrum illi qui non sunt in præceptis exercitati, debeant ingredi religionem. 629
 ART. II. Utrùm debeant aliqui voto obligari ad religionis ingressum. 632
 ART. III. Utrùm ille (qui obligatus est voto ad religionis ingressum, teneatur intrare religionem. 633
 ART. IV. Utrùm ille qui vovet religionem ingredi, teneatur perpetuo in religione permanere. 635
 ART. V. Utrùm pueri sint recipiendi in religione. 636
 ART. VI. Utrùm propter obsequium parentum debeat aliquis retrahi ab ingressu religionis. 638
 ART. VII. Utrùm presbyteri curati possint licite religionem ingredi. 640
 ART. VIII. Utrùm liceat de una religione transire ad aliam. 641
 ART. IX. Utrum aliquis debeat alios inducere ad religionem intrandam. 643
 ART. X. Utrùm sit laudabile quod aliquis religionem ingrediatur absque multorum consilio et diuturnâ liberatione præcedente. 645

FINIS INDICIS RERUM.

